

Bronisław Dembowski

Bóg i jego relacja do świata

Studia Philosophiae Christianae 18/1, 63-103

1982

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BRONISŁAW DEMBOWSKI

BÓG I JEGO RELACJA DO ŚWIATA

Est ergo in nobis quaedam, ut ita dicam, docta ignorantia, sed docta Spiritu Dei qui adiuvat infirmitatem nostram.

(Ex epistola Sancti Augustini Episcopi ad Probam, Ep. 130; Liturgia horarum, feria VI, hebdomada XXIX per annum)

Wstęp. 1. Bóg wiary i Bóg filozofów. 2. Bóg — Samoistne Istnienie według tomizmu egzystencjalnego w ujęciu J. Owensa. 3. Postulat zmiany tomistycznego ujęcia: 3.1. W. Stokes, 3.2. J. Donceel, 3.3. J. Van der Veken. 4. Próby odpowiedzi na trudności wewnątrz tomistycznego ujęcia: 4.1. M. C. D'Arcy, 4.2. B. M. Ashley, 4.3. W. N. Clarke. Zakończenie.

WSTĘP

Często cytowane żarliwe słowa Pascala: „Boże Abrahama, Izaaka, Boże Jakuba. Nie filozofów i uczonych”¹ zwracają uwagę na nowo naszą uwagę na napięcie, jakie istnieje między

¹ Te słowa są częścią fragmentu, z którym Pascal nie rozstawał się nigdy w ciągu ostatnich 8 lat życia. Nosił go zaszyty pod podszewką ubrania i własnoręcznie przesywał z ubrania w ubranie. Oto jego tłumaczenie: „Roku Pańskiego 1654, W poniedziałek, 23 listopada, w dzień św. Klemensa.

od około dziesiątej i pół wieczór,
do dwunastej i pół

Ogień.

Boże Abrahama, Izaaka, Boże Jakuba.

Nie filozofów i uczonych.

Pewność. Pewność. Czucie. Radość. Pokój.

Boże Jezusa Chrystusa.

Zapomnienie świata i wszystkiego prócz Boga.

Radość. Radość. Radość, ły radości.

Odłączyłem się od niego.

Boże mój, czy mnie opuścisz?

Obym nie był odeń odłączony na wieki.

Obcym nigdy nie był odłączony”. Za W. Folkierski: *Dwa źródła myśli*

religijną myślą o Bogu, opartą o Objawienie, a myślą o Bogu filozoficzną². Napewno istnieje takie filozoficzne myślenie o Bogu, które niejako uniemożliwia religijne o Nim myślenie, zgodne z wiarą chrześcijańską opartą o Objawienie. Przykładem panteizm Spinozy. Takiego rodzaju myśleniem tutaj zajmować się nie będziemy. Pozostają jednak pytania: czy możliwe jest metodologicznie poprawne filozoficzne myślenie o Bogu zgodne z religijną wiarą chrześcijańską, czy takim myśleniem jest tradycyjny tomizm, oraz czy myślenie filozoficzne o Bogu jest potrzebne dla pogłębienia i oczyszczenia wiary i na odwrót, czy wiara potrzebna jest dla oczyszczenia i pogłębienia myślenia filozoficznego o Bogu? Na ostatnie pytania trzeba najpierw odpowiedzieć, ponieważ jeśliby nawet myślenie filozoficzne o Bogu, zgodne z wiarą, było możliwe, ale dla pogłębienia i oczyszczenia wiary było zupełnie niepotrzebne, wtedy wierzącemu chrześcijaninowi wydałoby się stratą czasu i zbytecznym trudem, zaś gdyby wiara nie była potrzebna dla oczyszczenia i pogłębienia filozoficznego myślenia o Bogu, wtedy pod znakiem zapytania stanęłaby specyfika filozofii chrześcijańskiej w jej traktacie o Bogu.

Artykuł ten jest próbą odpowiedzi na te pytania. Najpierw (1) w rozdziale zatytułowanym: Bóg wiary i Bóg filozofów chcemy — nie pretendując do wyczerpującego przedstawienia całej problematyki określonej powyższym tytułem — pokazać potrzebę filozoficznej drogi do Boga i jej różne oblicza, oraz zwrócić uwagę na treść Objawionego myślenia o Bogu. Chcemy przez to pokazać, że myślenie filozoficzne o Bogu jest potrzebne dla pogłębienia i oczyszczenia wiary, oraz że wiara jest potrzebna dla pogłębienia i oczyszczenia myślenia filozoficznego o Bogu. Następnie (2) przedstawimy przykład tradycyjnego tomistycznego pojmowania Boga jako Samoistnego

i literatury nowoczesnej Francji: Descartes i Pascal, w tegoż: Od Boskiej do Nieboskiej Komedii, London 1962, Veritas, 111.

² O przeciwstawianiu Boga wiary Bogu filozofów piszą między innymi, ujmując ten problem w różnych aspektach: J. Danielou: *Bóg i my*, Kraków 1965, Znak, zwłaszcza rozdziały: *Bóg religii*, 9—35. *Bóg filozofów*, 36—62, *Bóg wiary*, 63—91; M. Jaworski: *Bóg filozofów a Bóg wierzących*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. 2 W-wa 1969, wyd. SS. Loretanek, 97—106; J. Ratzinger: *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, Kraków 1970, Znak, zwłaszcza rozdziały: II. *Biblijna wiara w Boga*, 74—92 i III. *Bóg wiary i Bóg filozofów*, 93—104; J. Kalinowski: *Bóg przeciw Bogu?* w: *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, pr. zb. red bp B. Bejze, W-wa 1978, ATK, 271—8, zwłaszcza ważna analiza stanowiska Pascala. O związku filozofii z teologią por. też: Encyklika Jana Pawła II: *Redemptor Hominis*, 19.

Istnienia w egzystencjalnym ujęciu przez J. Owensa. Takie tradycyjne tomistyczne stanowisko spotyka się dziś niekiedy ze sprzeciwem, ponieważ wydaje się niektórym, że Niezmienności Samoistnego Istnienia nie można pogodzić z Bogiem wiary wchodzącym w osobowe relacje z człowiekiem. Z kolei więc omówimy (3) pewną formę tego sprzeciwu wyrażającą nadzieję, że lepiej można wyrazić stosunek Boga do świata i do człowieka, gdy tradycyjny tomizm, przyjmowany jako podstawa myślenia, ulegnie daleko idącej reinterpretacji, nawet zmianie, przez uwzględnienie filozofii rozwoju (process philosophy) Whiteheada. Wreszcie (4) chcemy przedstawić poglądy tych tomistów, którzy ustosunkowują się do trudności podnoszonych przez zwolenników filozofii Whiteheada, ale uważają, że trudności te można i należy rozwiązać wewnątrz tradycyjnego tomizmu przez wyakcentowanie niedość zwykle podkreślanych momentów tego filozofowania.

1. BÓG WIARY I BÓG FILOZOFÓW

Kard. Karol Wojtyła w rekolekcjach, jakie głosił w Watykanie w marcu 1976 r. zwrócił uwagę na to³, że racjonalna droga człowieka do Boga — *itinerarium mentis ad Deum* — ma swoje dwa oblicza, choć jest jedna. Wychodzi ona albo z rozważań człowieka nad światem i dochodzi do przekonania o zależności świata w istnieniu, czyli — mówiąc językiem filozoficznym — do przekonania o jego przygodności; albo z rozważań człowieka nad sobą, gdy człowiek rozpoznaje na tle świata kruchość swego istnienia, czyli swoją przygodność. W przygodności zaś świata i człowieka wiara widzi zależność od Stwórcy — stworzonność. „Są to różne pojęcia ‚stworzonność’ i ‚przygodność’, a jednak każde z nich wyznacza kierunek myślenia *in Deum* — do Boga”⁴.

Możemy tu już dostrzec odróżnienie dwóch postaw filozoficznych. Pierwszą nazwijmy postawą kosmologiczno-przedmiotową. W niej człowiek rozważa świat i siebie jako przedmiot poznania zewnątrzny w stosunku do jego świadomości. Drugą nazwijmy postawą egzystencjalno-podmiotową. W niej człowiek rozważa siebie jako przeżywający samego siebie, swoją sytuację egzystencjalną, swoje stany świadomości i swoje tęsknoty.

³ Por. Kard. K. Wojtyła: „Znak, któremu sprzeciwić się będą”, Poznań, W-wa 1976, Pallottinum, 15—19.

⁴ tamże, 18.

Możemy też dostrzec dwa języki: język filozofii mówiący o przygodności świata i o przygodności ludzkiej egzystencji, oraz język wiary mówiący o stworzonności — o zależności w istnieniu świata i człowieka od Boga Stwórcy.

Wspomniane dwie postawy filozoficzne, w których wyraża się droga człowieka do Boga — choć obie zakotwiczone są w stwierdzanej przygodności — dochodzą do ujęcia Boga w różnych aspektach.

Pierwsza z nich, kosmologiczno-przedmiotowa (taki charakter przypisuje się tradycyjnemu tomizmowi) dochodzi do Boga, ujętego przede wszystkim jako Absolut, Istnienie Samoistne, *Ipsum Esse Subsistens*.

Druga, egzystencjalno-podmiotowa, dochodzi do Boga ujętego przede wszystkim jako Osoba.

Pozwólmymy sobie obecnie przytoczyć nieco dłuższy tekst Kard. Wojtyły, ponieważ zawiera on ważne myśli dla naszego tematu:

„Kluczem tego *itinerarium* jest byt w aspekcie istnienia — tak dla św. Tomasza oraz wielu współczesnych jego uczniów. Przygodność bytu, to jego ograniczenie w istnieniu — możliwość istnienia i nieistnienia. Przygodność wskazuje na konieczność, ma absolut, nie tylko jako na drugi biegun w znaczeniu dialektycznym, ale jako na realną podstawę i źródło, na rację, która ostatecznie tłumaczy świat złożony z bytów przygodnych i sam przygodny. Absolut jest Bytem Koniecznym w tym znaczeniu, że Jest Samoistnym Istnieniem, stanowi *Ipsum Esse Subsistens* (S. Th. I, 4, 2 ad c).

Ten metafizyczny klucz zrozumienia i interpretacji rzeczywistości, a zarazem filozoficzny odpowiednik Boga jako Absolutu, w filozofii nowożytnej doznaje jakby pewnego przyćmienia. Prócz tego w publikacjach na ten temat nie bez racji bywa przeciwstawiany Absolut jako Bóg filozofów — Bogu religii. Równocześnie zaś — jak twierdzi jeden z polskich myślicieli młodszego pokolenia (Por. Ks. J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975, 227—247) — cała pokartezjańska filozofia, właściwie antropocentryczna, nie oderwała się od problemu Boga. Owszem, jest ona razem z fenomenologią i egzystencjalizmem pełna chrześcijańskiej inspiracji. Jednakże Bóg tej filozofii — to nie przede wszystkim *Ipsum Esse Subsistens*, ale nade wszystko Osoba. Boskie "Ty", które pozwala się ostatecznie ukonstytuować ludzkiemu 'ja' — jak wypowiada się inny myśliciel (Ks. M. Jaworski, *Człowiek a Bóg. Zagadnienie relacji znaczeniowej pomiędzy osobą ludzką a Bo-*

giem a problem ateizmu, w: *Logos i Ethos*, Kraków 1971, 122—7)”⁵.

W tym tekście obecny Papież Jan Paweł II, nie negując wartości tradycyjnej tomistycznej filozofii bytu dochodzącej do Boga ujętego jako Samoistne Istnienie, zwraca uwagę na to, że nowożytne i współczesne przeciwstawianie Boga filozofów Bogu religii nie jest całkowicie bezpodstawne, ponieważ, gdy w filozofii ujmuje się Boga przede wszystkim jako Absolut Istnienia, wtedy może pozostać niezaspokojoną tęsknota człowieka za Bogiem-Osobą, wyrażająca się w doświadczeniu religijnym. Dlatego ważne jest filozofowanie fenomenologiczno-egzystencjalistyczne, które przez analizę człowieka-osoby i jego potrzeb oraz doświadczeń osobowych dochodzi do pojęcia Boga-Osoby, podstawy i źródła osobowego życia człowieka.

Zbierając możemy powiedzieć, że Kard. Wojtyła uznaje potrzebę filozoficznej drogi do Boga-Absolutu Istnienia, ale jednocześnie widzi i podkreśla potrzebę takiego uzupełnienia tradycyjnej myśli filozoficznej o Boga, które przez wyakcentowanie osobowego charakteru człowieka i Boga wykaże, iż przeciwstawianie Boga filozofów Bogu religii jest niepotrzebne, ponieważ treść myślenia filozoficznego o Bogu i treść myślenia religijnego nie muszą wykluczać i negować się wzajemnie. Mogą i powinny się wzajemnie uzupełniać.

W związku z tym możnaby powiedzieć, że istnieje potrzeba uzupełniania i pogłębiania myślenia filozoficznego przez uwzględnienie myśli religijnej. To zawsze charakteryzowało filozofię chrześcijańską. Dopiero w czasach nowożytnych zaczęto, poczynając od Kartezjusza, filozofować o Bogu niezależnie od treści Objawionych. Zaczęła powstawać racjonalistyczna, deistyczna, religia naturalna zamknięta „w granicach czystego rozumu”. Na to podniósł się sprzeciw wierzących w Boga-Osobę Miłującą i, poczynając — jak widzieliśmy — od Pascala, zaczęto przeciwstawiać żywego Boga wiary martwemu Bogu filozofów. Ale to znowu niosło niebezpieczeństwo irracjonalizmu religijnego i fideizmu. Winniśmy więc obecnie uświadomić sobie bez zacierania różnic metodologicznych między filozofią a teologią i różnic między wiedzą a wiarą, że wiara oczyszcza i pogłębia myślenie filozoficzne w sobie właściwych przedmiotach 1° nakazując filozofowi zrewidować jego poglądy, gdy wyprowadza wnioski wyraźnie sprzeczne z ugruntowaną prawdą wiary, oraz 2° dostarczając treści do

⁵ tamże, 18 ns.

filozoficznego rozważenia. W tym wypadku przedstawiając Boga jako Miłującą Osobę. Możemy więc już przyjąć, że wiara jest potrzebna filozofii pragnącej rozważać ostateczne przyczyny istnienia.

Czy jednak filozofowanie o Bogu jest potrzebne dla pogłębienia i oczyszczenia wiary — religijnej myśli o Bogu? Na to pytanie odpowiemy korzystając z rozważań biblijno-teologicznych J. Ratzingera⁶.

Ratzinger analizuje tekst z 3 rozdziału Księgi Wyjścia, w którym Bóg ukazujący się Mojżeszowi w krzaku gorejącym odpowiada na pytanie o Jego imię: „Odpowiedział Bóg Mojżeszowi: Jestem, który jestem. I dodał: Tak powiesz synom Izraela: Jestem posłał mnie do was. Mówił dalej Bóg do Mojżesza: Tak powiesz synom Izraela: Jahwe, Bóg ojców waszych, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba posłał mnie do was. To jest imię moje na wieki i to jest moje zawołanie na najdalsze pokolenia.” (Wyj 3, 14—15).

Zasadniczym więc imieniem Boga jest „Jahwe” tłumaczone tu zgodnie z najstarszą tradycją tłumaczeń przez „Jestem” i „Ten, który jest”. Co oznacza to imię? Dopatrywano się w nim — niekiedy zbyt jednostronnie — objawionego poparcia dla filozoficznego pojęcia Boga jako Samoistnego Istnienia⁷. Tymczasem — twierdzi Ratzinger — przede wszystkim chodzi tu o Imię Boga, a nie o pojęcie określające Jego Istotę. Imię zaś ustanawia osobowe relacje międzyludzkie. Sprawia, że nazwaną imieniem istotę możemy wzywać, przez co powstaje współistnienie z tym, komu nadaliśmy imię (90). Gdy więc mówimy o imieniu Boga, chodzi nam o coś innego, niż o to, do czego dąży filozof szukający pojęcia najwyższego Bytu (90). Bóg zaś gdy „nadaje sobie imię, to nie tyle wyraża swoją istotę, ile sprawia, że można Go nazwać, oddaje się ludziom w ten sposób, że pozwala się wzywać... jest dla nich obecny” (91). Jest więc Osobą.

Ale jednocześnie, gdy Bóg nadaje sobie to właśnie imię: „Jestem”, to zawarte jest tu przekonanie, iż Boga nie można nazwać imieniem określającym istotę jakiegoś bytu dla wyróżnienia go z szeregu innych bytów. Tu wyraziła się monoteistyczna wiara Izraela odrzucająca bożków, których można było nazywać wyróżniającymi imionami. „Jestem” ponadto wyraża

⁶ Por. J. Ratzinger: dz. cyt. w przyp. 2. Cyfra w nawiasie odnosi do odpowiedniej strony tekstu.

⁷ Por. STh I, 13, 11. Tomasz podkreśla tu odpowiedniość imienia „Jestem” dla wyrażenia istoty Boga.

nieprzemijalność Boga w odróżnieniu od wszystkiego innego, które przemija.

W imieniu więc Bożym widzimy dwa elementy: Bóg JEST Osobą dla nas i JEST nieprzemijającym bytem ponad wszelkie inne byty, a nie jednym w szeregu z wieloma przemijającymi bytami. Paradoks więc biblijnej wiary w Boga polega na połączeniu i jedności dwóch elementów, wierzymy bowiem w byt jako osobę i w osobę jako byt (92).

Możemy obecnie z tych stwierdzeń Ratzingera wydobyć wnioski, że nie tyle należy odrzucać tradycyjne dopatrywanie się metafizycznej Istoty Boga w Jego Imieniu „Jestem, który jestem”, bo w „Jestem” widzimy wieczną nieprzemijalną teraźniejszość Bożego Istnienia, ale że to metafizyczne myślenie trzeba uzupełnić o również przekazany w tym Imieniu osobowy charakter Boga, którego „Jestem” wyraża Jego trwałą miłującą obecność dla nas.

Wiara w Istniejącego, Jedyne, Niepojętego, Miłującego, będącego bytem ponad bytami kazała Ludowi Starego Przymierza odrzucać bożków lokalnych, którzy byli bytami wśród bytów. Podobnie wczesne chrześcijaństwo odrzuciło helleńsko-rzymski politeizm mitologiczny. Okazało się jednak przy spotkaniu myśli chrześcijańskiej z myślą helleńską, że chrześcijaństwo odrzucający wszystkich bogów czczonych przez Greków i Rzymian Bogiem nazwali to, co filozofowie uznawali za zasadę filozoficzną — podstawę wszelkiego bytu. W całym świecie myśli helleńsko-rzymskiej, religijnej i filozoficznej, najbliższa chrześcijańskiemu myśleniu o Bogu okazała się najwyższa zasada filozoficzna, przez Greków i Rzymian Bogiem nie nazywana. Tak więc chrześcijaństwo odrzuciło bogów mitologicznego politeizmu, a przyjęło Boga filozofów, choć filozofowie w Nim Boga nie dostrzegli, tylko zasadę filozoficzną. Stało się tak, ponieważ w myśli helleńskiej dokonał się rozłam między myśleniem religijnym niedążącym do prawdy, a myśleniem filozoficznym szukającym prawdy. Wiara w bogów nie oparta na prawdzie degenerowała się w coraz bardziej płytki antropomorfizm i nie mogła zadowolić rozumu⁸. Filozofowie stawali się sceptykami uznającymi potrzebę religii dla użyteczności społeczno-państwowej, ale nie szukającymi prawdy w dziedzinie religii⁹. Chrześcijaństwo zaś łączy myśl religijną

⁸ Por. B. Dembowski: *Poznanie Boga jako Absolutu i Osoby*, w: *O Bogu dziś*, pr. zb. red bp B. Bejze, W-wa 1974, wyd. SS. Loretanek, 51—63 (zwłaszcza 52—8)

⁹ Por. odpowiedź Piłata: „Cóż to jest prawda?” (J 18, 38).

z dążeniem do prawdy. Dlatego odrzuciło religię, która nie opierała się na prawdzie i nie dążyła do prawdy, a przyjęło Logos — Boga prawdy (94).

„Religia starożytna nie poszła drogą Logosu, tylko trwała przy micie, chociaż wiedziała, że nie ma w nim prawdy. Dlatego upadek jej był nieunikniony; nastąpił wskutek odejścia od prawdy; wynikało stąd, że religię uważano tylko za *institutio vitae*” (96). Przeciwwstał się temu Tertulian przedstawiając stanowisko chrześcijańskie we wspomnianej formule: „Chrystus nazwał się prawdą, a nie zwyczajem” — *Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit* (za Ratzingerem, 96). Chrześcijaństwo wybrało i wybiera prawdę. Dlatego filozoficzne myślenie o Najwyższej Zasadzie Bytu, będące wyrazem dążenia do prawdy, okazało się bliższe Objawionemu Bogu, niż bożkowie religii, szukającej użyteczności, a rezygnującej z szukania prawdy.

W tych rozważaniach Ratzingera możemy dostrzec potrzebę filozofii dla wiary. Obok bowiem dostarczania dla teologii narzędzi metodologicznych i logicznych oraz języka pojęciowego, obok przeprowadzania uzasadnień dla tak zwanych *praeambula fidei* (tu głównym zadaniem jest wykazywanie prawdziwości zdania „Bóg istnieje”), filozofia uwrażliwia na zagadnienie prawdy. Tak pomaga oczyszczać się religii czy to z zabo-
bonu¹⁰, czy to z postawy bardziej ceniącej doraźną użyteczność niż prawdę, co prowadzi do tak zwanej ideologizacji religii.

Ale wiara chrześcijańska przeobraziła Boga filozofów. Podkreślała bowiem, że „będąc istotną Prawdą i podstawą wszelkiego bytu, jest On zarazem także Bogiem wiary, Bogiem ludzi” (99). Napięcie między myślą filozoficzną a myślą religijną istnieje, bo „wydaje się nam zawsze rzeczą samą przez się zrozumiałą, że wielkość mieszkona, Duch Absolutny nie może być uczuciem, ani namiętnością, tylko musi być czystą 'ma-

¹⁰ Por: „Nic nie jest bardziej niebezpieczne, niż religia, która uważa, że może obejść się bez rozumu. Prowadzi ona zawsze do fanatyzmu, iluminizmu lub obskurantyzmu. Może zagubić się w zabobonach [...] Religia, która dopatruje się tajemnicy tam, gdzie jest tylko ignorancja, usprawiedliwia krytykę pozytywistyczną, traktując ją jako przednaukowe stadium myślenia”. J. Danielou, dz. cyt. w przyp. 2, 37.

„Rozum [...] naświetlając to wszystko, co jest z jego dziedziny, nie pozwala widzieć tajemnicy tam, gdzie jej nie ma. Demistyfikuje rzeczywistości naturalne, z których chciano by uczynić tajemnicę. I to jest jego funkcja krytyczna i oczyszczająca. Ale z drugiej strony ukazuje prawdziwe tajemnice”. Tamże 42.

tematyką' wszechświata. Bezkrytycznie przyjmujemy, że myśl jest większa niż miłość, podczas gdy dobra nowina ewangelii i chrześcijański obraz Boga poprawia tu filozofię i uczy nas, że miłość stoi ponad myślą. Absolutna myśl jest miłowaniem" (102).

Religijne myślenie o Bogu wzbogacone przez treści Objawione — podkreśla Ratzinger — w dwojaki więc sposób przekroczyło granice czysto filozoficznego myślenia.

1° Bóg filozofów jest czystą, kontemplującą siebie myślą. Odnosi się zasadniczo tylko do siebie. Bóg zaś wiary ujmowany jest zasadniczo w kategorii relacji (stosunku). Bóg jest mocą stwórczą, która wszystko stwarza, utrzymuje i kocha. Doskonałość Boża nie jest samowystarczającym zamknięciem się w sobie. Jest otwarciem się. Jest Dobrem udzielającym się (102).

2° „Bóg filozofii jest czystą myślą; zakłada to, że myślenie i tylko myślenie jest rzeczą boską. Bóg wiary zaś jako myśl jest miłością. Podstawą jest to przekonanie: Kochać jest rzeczą boską ... Ukazuje się tu pra-tożsamość prawdy i miłości, które tam, gdzie są w pełni urzeczywistnione, nie są dwiema rzeczywistościami stojącymi obok siebie, czy naprzeciwko siebie, tylko są jednym jedynym Absolutem" (103)¹¹.

Przedstawione rozważania Ratzingera pozwalają nam już uznać, że w obrębie chrześcijaństwa myślenie religijne i filozoficzne o Bogu nie musi przeciwstawiać się sobie i wykluczać się, jako sprzeczne, lecz może wzajemnie oczyszczać się, pogłębiać i uzupełniać. Przed filozofem zaś, który pragnie fi-

¹¹ Por.: „W tej miłości, jaką Chrystus ma dla naszego życia, nawet najskromniejszego, w Jego wrażliwości zawsze gotowej do współczucia, do uczestniczenia w naszym cierpieniu, jest coś więcej niż tylko wyjątkowe człowieczeństwo, przygotowane przez wieki cierpienia, wiary i współczucia: jest w tym misterium Boga Odkupiciela, namiętna miłość Stwórcy do człowieka, Jego dziecka. Grekom, którzy nieczułość Boga, Jego najwyższą obojętność w stosunku do spraw tego świata uważali za niepodważalną prawdę, Orygenes przeciwstawił mękę prawdziwego Boga, namiętność Jego miłości:

Zbawiciel zstąpił na ziemię dla rodzaju ludzkiego. Doznał On naszych cierpień, zanim przeżył mękę krzyża, zanim jeszcze raczył przyjąć nasze ciało: gdyby bowiem najpierw nie doznał, nie przyszedłby uczestniczyć w naszym ludzkim życiu. Czym przede wszystkim była męka, którą przeżył On dla nas? Męką miłości. Ale nawet sam Ojciec, Bóg wszechświata, który jest pełen wielkoduszności, miłosierdzia i litości, czyż nie cierpi w jakiś sposób? Czy nie wiesz, że gdy zajmuje się sprawami ludzi, znosi ludzkie cierpienie? (Orygenes, Hom. in Ezech., VI, 6)”. Jacques Guillet: *Jezus Chrystus w naszym świecie*, W-wa, 1980, PAX, 16.

lozofować w obrębie wiary chrześcijańskiej, stoi trudne zadanie takiego filozofowania, by było ono metodologicznie poprawne i by dochodziło do takiego pojęcia Boga, które nie wykluczałoby możliwości osobowych relacji między Bogiem a człowiekiem. Wiemy zaś, że tradycyjne mówienie o Bogu niekiedy spotyka się z zarzutem, iż jest sprzeczne w stosunku do religijnego myślenia o Bogu, ponieważ sprawia wrażenie, iż wyklucza zachodzenie osobowych relacji między Bogiem a człowiekiem. Spróbujmy w dalszym ciągu artykułu wskazać możliwość traktowania tych dwóch sposobów myślenia o Bogu — filozoficznego i religijnego — jako wzajemnie się uzupełniających, a nie sprzecznych. Podstawowym zadaniem będzie próba odpowiedzi na pytanie, jak pogodzić filozoficzne przekonanie o metafizycznej niezmienności Boga z religijnym przekonaniem o wchodzeniu przez Boga w relacje osobowe do człowieka w czasie i historii.

2. BÓG — SAMOISTNE ISTNIENIE WEDŁUG TOMIZMU EGZYSTENCJALNEGO W UJĘCIU J. OWENSA

Problem niezmienności Boga i jego relacji do świata Joseph Owens poruszył w związku z metafizycznymi rozważaniami na temat przyczyny istnienia¹². Analizując istnienie rzeczy możemy mówić, że istnienie rzeczy jest akcydentalne, przygodne, przypadłościowe, ponieważ rzeczy istnieją niekoniecznie, tracą istnienie, przestają istnieć. Jednak zachodzi zasadnicza różnica między przygodnością wszelkich przypadłości, a przygodnością istnienia. Podmiot może bowiem tracić różne przypadłości, ale nie przestaje istnieć. Tracąc natomiast istnienie, przestaje istnieć. Tak więc chociaż istnienie jest przygodną doskonalością rzeczy, to przecież metafizycznie jest wcześniejsze od rzeczy, gdy inne przypadłości metafizycznie są od rzeczy późniejsze (76). Mówimy, że istnienie jest przygodne, bo jest zawsze istnieniem czegoś i w czymś, podobnie jak przypadłości są zawsze przypadłościami czegoś i w czymś. Ale podmiot już istnieje, gdy zmieniają się w nim przypadłości. Natomiast istnienie — choć przygodne — konstytuuje podmiot. Tu podmiot zależy od istnienia, a nie istnienie od podmiotu (79).

Od czego więc istnienie zależy? — a zależy, bo jest przygodne. Nie zależy od podmiotu — rzeczy istniejącej — w ta-

¹² Por. J. Owens: *An Interpretation of Existence*, Milwaukee 1968, Bruce Publ. Co. IV. Cause of Existence, 73—99. Cyfra w nawiasie odnosi do odpowiedniej strony tego dzieła.

ki sposób, jak inne przypadłości zależą od podmiotu, w którym tkwią. W stosunku bowiem do przypadłości podmiot jest — jak się powiedziało — metafizycznie wcześniejszy. Istnienie natomiast jest metafizycznie wcześniejsze od podmiotu — rzeczy istniejącej. Znane nam rzeczy istnieją zależnie. Każę nam to przyjąć istnienie jakiejś aktywności, która jest przyczyną sprawiającą istnienie.

Jeśli by istnienie tej aktywności było też zależne, to musiałyby istnieć inna jakaś aktywność będąca przyczyną istnienia poprzedniej. Każda jednak taka przyczyna, której istnienie byłoby przygodne w stosunku do swej istoty, byłaby sama w sobie egzystencjalnym zerem. Całkowita suma ich byłaby także zerem pod względem treści egzystencjalnej (85). Suma więc rzeczy o istnieniu zależnym jest rzeczywistością o istnieniu zależnym. Trzeba wobec tego przyjąć, że wszelkie istnienie, które jest w stosunku do swej istoty przygodne, musi być ostatecznie uprzyczynowane przez aktywność, której istnienie nie jest przygodne w stosunku do jej istoty, ani wcześniejsze od istoty, ale przeciwnie jest tożsame z istotą. Tak więc istnienie przygodne — zależne — musi być uprzyczynowane sprawczo przez aktywność, której istotą jest istnienie. (85)

Trzeba więc będzie powiedzieć, że istnienie w tym wypadku jest tym, co istnieje. Jest więc substancją. Tradycyjnie mówimy o *Existentia Subsistens*, o Samoistnym Istnieniu (85), które jest Bogiem.

Oczywiście nie posiadamy bezpośredniego doświadczenia owego Samoistnego Istnienia (86). Wiemy dzięki powyższemu rozumowaniu, że ono istnieje, ale nie możemy Owego Istnienia pojęciowo ująć, zwłaszcza, że nawet istnienia przygodnego nie możemy pojęciowo ująć. Wiemy tylko, że rzeczy istnieją. Gdy ową rzeczą, o którą chodzi, jest Istnienie Samoistne, możemy tylko wiedzieć na podstawie przeprowadzonego rozumowania, iż Ona istnieje. Czym zaś jest Owo Samoistne Istnienie, które jest Bogiem, pozostaje dla nas nieznanym. Świadom był tego Tomasz z Akwinu, gdy pisał: *Quid vere sit [Deus] penitus manet ignotum* (Contra Gentiles, III, 49,9).

Możemy wprawdzie powiedzieć, że na podstawie przeprowadzonego wyżej rozumowania wiemy, iż Samoistne Istnienie jest substancją, ale na poziomie, na którym substancja jest identyczna z istnieniem, nie wiemy, co to jest substancja; podobnie jak nie wiemy, co to jest istnienie samo w sobie. Wiemy że jest aktywnością — aktem, ale co to jest aktywność, której istotą jest istnienie, znowu nie wiemy.

Możemy powiedzieć, że Samoistne Istnienie posiada wszelkie transcendentalne własności. Tak więc Samoistne Istnienie jest jedno, prawdziwe, dobre i piękne. Ale znowu nie wiemy, czym jest Jedność, Prawda, Dobro i Piękno będące tożsame z Istnieniem (89).

Samoistne Istnienie jest aktualnością wszelkich doskonałości. Wiedza, Miłość, Mądrość, Sprawiedliwość, Miłosierdzie, Moc zawarte są w Samoistnym Istnieniu o tyle, o ile są doskonałościami. Możemy powiedzieć, że wszelka doskonałość zawiera się w Samoistnym Istnieniu. Ale zupełnie nie wiemy, czym jest owa doskonałość, gdy jest identyczna z samoistnym Istnieniem (90). Możemy jednak budować filozoficzną teologię pozytywną, bo możemy Samoistnemu Istnieniu, które jest Bogiem, przypisywać wszelkie doskonałości, możemy o Nim mówić, że jest rozumny, mądry, sprawiedliwy i wolny. Niektóre jednak właściwości nie mogą być pojęte jako wolne od niedoskonałości, ponieważ są z istoty swej ograniczone przez związek z materią, na przykład wzrok — widzenie. Nie można więc przypisywać wzroku — widzenia Bogu — Samoistnemu. Można natomiast metaforycznie mówić, iż Bóg widzi. Metafora ta oddaje Bożą wszechwiedzę. W Piśmie Świętym, oraz w literaturze mistycznej, znajdujemy wiele podobnych metafor, oraz symboli, które wyrażają głębokie prawdy o Samoistnym Istnieniu — Bogu (91). Wprawdzie taki sposób pisania przekracza zadania filozofii, ale do filozofii należy pokazywanie, kiedy metaforyczny i symboliczny sposób mówienia jest usprawiedliwiony jako środek przekazania prawdziwego poznania Samoistnego Istnienia. Wobec tego zadaniem chrześcijańskiego filozofa jest wykazywanie, że to, co jest przez niego przyjmowane na podstawie wiary nadprzyrodzonej, odnosi się epistemologicznie do Istnienia Samoistnego, oraz ustalenie, w jaki sposób symbol i metafora przekazują znaczenie w odniesieniu do czegoś, co przekracza wszelkie uwarunkowania materialne i wszelkie ograniczenia. Symbol i metafora wyrażają na swój sposób doskonałość ich przedmiotu, z milczącym założeniem, że wszelka niedoskonałość, która zawiera się w ich pojęciu, nie ma być uwzględniana (92).

W różny przeto sposób wszystkie doskonałości są z konieczności obecne w samoistnej doskonałości wszelkich doskonałości, czyli w Istnieniu Samoistnym. Tu Owens zwraca uwagę na zasadniczą różnicę między Arystotelesowskim pojęciem Pierwszego Bytu — czystej doskonałości — *Actus Purus*, a Tomaszowym pojęciem Samoistnego Istnienia. U Arystotelesa

czystą aktualnością były formy doskonałe, które mogą być i są mnogie. U Tomasza zaś, którego postępowanie metafizyczne jest rozważaniem istnienia, wszelkie formy, nawet najdoskonalsze, otrzymują skądinąd swoją aktualność. W stosunku bowiem do istnienia są w możności. Czystym aktem może więc być tylko Jedno Samoistne Istnienie (93).

Ponieważ zaś wszelkie doskonałości zawierają się w Samoistnym Istnieniu bez jakiegokolwiek niedoskonałości, więc trwają w Nim bez jakiegokolwiek zmiany¹³. Zmiana bowiem w samym swoim pojęciu z konieczności implikuje możność i niedoskonałość. Tak więc może być orzekana o Samoistnym Istnieniu jedynie metaforycznie. Wewnątrz Samoistnego Istnienia nie może zachodzić jakiegokolwiek realny proces. To stwierdzenie jest ostrym przeciwieństwem do Whiteheadiańskiego pojęcia realności, w której zasadniczą rolę pełni proces i rozwój (94).

W ten sposób Owens dochodzi do twierdzenia, że Samoistne Istnienie nie może być w realnej relacji do czegokolwiek, ponieważ realna relacja znaczy realną zależność od realnie różnego terminu relacji (95).

Choć więc istnienie rzeczy doświadczalnych dostarcza wystarczająco danych, aby określić Samoistne Istnienie jako nieograniczoną wszelkich doskonałości, jednak pozostaje tajemnicą, czym jest Istnienie samo w sobie, oraz czym są doskonałości, gdy są identyczne z Istnieniem (97).

Teologia pozytywna jest możliwa, bo możemy pozytywnie, choć analogicznie, przypisywać doskonałości Bogu — Samoistnemu Istnieniu. Potrzebna jest jednak również teologia negatywna, uświadamiająca nam, że sięgając myślą do Samoistnego Istnienia dochodzimy do tajemnicy.

3. POSTULAT ZMIANY TOMISTYCZNEGO UJĘCIA:

Tradycyjny, jaki widzieliśmy u Owensa, tomistyczny sposób mówienia o Bogu jako Samoistnym Istnieniu, podkreśla doskonałość Jego Absolutnej Istoty, będącej Istnieniem. Doskonałość ta wyraża się w Niezmienności bytowej. Stąd w tradycyjnym sposobie mówienia o Bogu wypowiadamy się tak na przykład: „[...] absolutnie żadnej modyfikacji nie uległby Bóg, gdyby w ogóle nie zaistniał wszechświat [...] W najmniejszym

¹³ Tak ujmuje to inny amerykański tomista: „A pure act is not subject to change, for it has no potency, but is all perfection”. H.J. Renard SJ.: *Philosophy of Being*, Milwaukee, 1946, 25

więc stopniu Bóg nie 'wzbogaca się' przez stworzenie i utrzymywanie w istnieniu świata. Fakt stworzenia rzeczy i ustawicznego udzielania im istnienia w niczym nie modyfikuje przepastnych głębin źródła bytu i życia, jakim jest sama treść boskości — to, co w teologii nazywamy wewnętrznym życiem Trójcy. W porządku poznania przyrodzonego, filozoficznego nie wiemy nic o istocie Boga¹⁴.

W tym tekście widzimy, że niemożliwa jest realna relacja ze strony Boga do świata, bo ta powodowałaby zmianę w Jego Istocie; zaś problem stosunku Boga do świata stworzonych przez niego wolnych osób, zwracających się do niego w modlitwie, jest — jak się wydaje — odsunięty od razu na płaszczyznę teologiczną, w dziedzinę ścisłej tajemnicy wiary. Można by, wobec tego, tak ująć to stanowisko: Bóg jest w istocie swej niezmienny, w jaki więc sposób wpływ na Niego wywierają modlitwy? — jest to tajemnica naszej wiary. Można odrobinkę uchylić rąbka tajemnicy, jeśli weźmie się pod uwagę tajemnicę wewnętrznego życia Trójcy Świętej i tajemnicę Bożego bytowania w wieczności („ponad czasem”), gdy my bytujemy w czasie¹⁵. Można też powiedzieć jak Owens, co referowaliśmy wyżej, że Samoistne Istnienie jest aktualnością wszelkich doskonałości, a więc Wiedza, Miłość, Mądrość, Sprawiedliwość, Miłosierdzie i Moc zawarte są w Samoistnym Istnieniu o tyle, o ile są doskonałościami, ale zupełnie nie wiemy, czym jest owa doskonałość, gdy jest identyczna z Samoistnym Istnieniem, nie wiemy więc, czym jest Boża Wiedza o człowieku i Jego Miłość do nas.

Postawmy teraz pytanie, czy takie metafizyczne pojęcie Boga jako Samoistnego Istnienia może służyć wyrażeniu osobowych relacji między Bogiem a człowiekiem. Widzimy już, że ze strony Boga relacja ta nie może być relacją realną, bo ta zakłada zależność, a więc niedoskonałość bytową. Jednocześnie jednak pojęcie to, określające Samoistne Istnienie jako doskonałość wszelkich doskonałości, otwiera drogę dla innego rodzaju relacji mianowicie dla osobowych relacji intencjonalnych poznania i miłości.

Ratzinger jednak — jak widzieliśmy wyżej — zdaje się sądzić, że o tym, iż Bóg wchodzi w relacje osobowe wiemy jedynie z Objawienia. Podobnie twierdził Louis Dupré, profesor w Yale University, w swoim odczycie *Philosophy and Reli-*

¹⁴ Tak w Polsce pisał S. Świeżawski: *Człowiek jako twórca kultury*, „Znak” 27(1975) nr 255/9, 1123 ns.

¹⁵ Por. S. Świeżawski w dalszym ciągu cyt. artykułu.

gious Faith, wygłoszonym w Krakowie 24 sierpnia 1978 na posiedzeniu Sekcji Filozoficznej Profesorów Wyższych Instytutów Katolickich, uzasadniając tezę, że filozofia sama z siebie nie dochodzi do idei Boga będącego w relacjach osobowych z człowiekiem. Ideę tę otrzymuje z wiary religijnej. Tak więc Bóg wchodzący w relacje osobowe to Bóg wiary. Chodzi o to, czy filozoficzne pojęcie Boga nie wyklucza owej relacyjności. Toteż w dalszym ciągu artykułu spojrzymy na poglądy tych autorów, którzy postulują potrzebę zmiany, bądź reinterpretacji i uzupełnienia tradycyjnego ujęcia tomistycznego, ponieważ sądzą, że w nim niemożliwe jest traktowanie o osobowych relacjach między Bogiem a człowiekiem.

W ostatnich latach tradycyjnie tomistyczny sposób mówienia o Bogu poddany został, zwłaszcza w Ameryce, krytyce wpływającej z dwóch źródeł. Tymi źródłami są:

1) filozofia rozwoju (*process philosophy*) w jej amerykańskiej formie, powstałej głównie pod wpływem Whiteheada, proponująca własną metafizykę rzeczywistości, w której „stawanie się” jest bardziej fundamentalne niż „być”. W konsekwencji dopuszcza się „zmianę” w Bogu w odpowiedzi na zmiany w świecie;

2) egzystencjalna świadomość religijna mocno podkreślająca wymóg prawdziwie osobowych relacji, które muszą istnieć między osobowym Bogiem a skończonymi osobami ludzkimi, które On stworzył¹⁶.

Niekiedy zdarzające się połączenie tych dwóch źródeł wytworzyło przekonanie, iż tradycyjne tomistyczne pojęcie Boga, negujące możliwość realnych relacji z Jego strony do świata, musi być odrzucone na rzecz filozofii rozwoju, która daje możliwość pojęcia Boga ustosunkowującego się do świata, odpowiadającego na modlitwy, a więc bardziej zgodnego z Jego obrazem religijnym. Sponuje się tutaj, że tradycyjna tomistyczna metafizyka dochodzi do deistycznego „Boga filozofów”, który nie może być teistycznym „Bogiem wiary”. Natomiast wyraża się nadzieję, że filozofia rozwoju pozwoli rozwiązać ów klasyczny dylemat: „Bóg filozofów” czy „Bóg wiary”, którego wyrastający z arystotelizmu tomizm rozwiązać nie może. To radykalne, na filozofii rozwoju oparte, stanowisko jest jednak nie do przyjęcia, ponieważ posługuje się językiem supo-

¹⁶ Por. W.N. Clarke: *A New Look at the Immutability of God*, w: *God Knowable and Unknowable*, ed. by R.J. Roth, New York 1973, Fordham U. Press, 43.

nującym zachodzenie realnych zmian w Bożej istocie, czyli przyrost lub ubytek Jego doskonałości¹⁷.

Niektórzy jednak przedstawiciele teizmu tomistycznego zaczęli głosić, unikając radykalnej skrajności, potrzebę możliwie dalekiej reinterpretacji stanowiska tradycyjnie tomistycznego, dokonywanej pod wpływem filozofii rozwoju. Do nich w Ameryce należą na przykład zmarły przedwcześnie w 1969 r. Walter E. Stokes SJ i Joseph Donceel SJ. W Europie (Louvain) ostatnio podobne poglądy zaczął głosić Jan Van der Veken.

3.1. Stanowisko W. E. Stokes'a

Bezpośrednią konfrontację teizmu tomistycznego z Whiteheadiańską filozofią rozwoju bodaj pierwszy w Ameryce podjął Walter E. Stokes SJ, zmarły jako profesor filozofii w Fordham University, w całej serii artykułów: Najpierw zbadał podstawy metafizyki proponowanej przez Whiteheada, który wyszedł od krytyki Hume'owskiej teorii poznania¹⁸. Następnie przeanalizował doktrynę Whiteheada o Bożej wolności i jej implikacje dla tomizmu¹⁹. W trzecim artykule przedstawił wyzwanie, jakie stawia Whiteheadowskie ujęcie jedności porządku w Wszecchwiecie realizmowi teistycznemu tradycji tomistycznej²⁰. Zagadnienie relacji Boga do świata omówił Stokes w następnym artykule²¹, który właściwie dopiero rozpoczął dyskusję na ten temat. Przypatrzmy się nieco bliżej tezmom tego artykułu.

Stokes wychodzi od stwierdzenia, że zagadnienie relacji Bo-

¹⁷ Wpływ whiteheadiańskiej filozofii rozwoju na myśl chrześcijańską dobrze obrazują artykuły w: *Process Philosophy and Christian Thought*, ed. by D. Brown, R.E. James, G. Reeves, Indianapolis and New York 1971, The Bobbs-Merill Co.

¹⁸ *Whitehead's Prolegomena to any Future Metaphysics*, „Heythrop Journal” (1962) 42—50.

¹⁹ *Freedom as perfection: Whitehead, Thomas and Augustine*, „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association 36(1962).

²⁰ *Whitehead's Challenge to Theistic Realism*, „New Scholasticism”, 38(1964) 1,1—21.

²¹ *Is God Really Related to this World?* „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association”, 39(1965) 145—51. (Cyfra w nawiasie odsyła do odpowiedniej strony tego artykułu). Stokes dwukrotnie jeszcze zabrał głos w tej sprawie: *God for Today and Tomorrow*, „New Scholasticism” 43(1969) 351—78, przedruk w: *Process Philosophy and Christian Thought*, dz. cyt. w przyp. 16, 244—63, oraz *A Whiteheadian Approach to the problem of God*, wyd. pośmiertne w: George F. McLeon, OMI (ed); *Traces of God in a Secular Culture*, Staten Island, N.Y. 10314, 1973, Alba House, 61—84.

ga do świata przyciąga obecnie bardziej niż dawniej uwagę zarówno filozofów, jak teologów. W Chrystologii K. Rahner i E. Gutenberg zaczęli sugerować nowe pojmowanie relacji Słowa do Jego ludzkiej natury.

Podając to zagadnienie na płaszczyźnie filozoficznej Charles Hartshorne domaga się zrewidowania tradycyjnego w teizmie twierdzenia, że Bóg w stosunku do świata jest tylko w relacji intencjonalnej. Stokes sądzi, że potrzebę rewizji dostrzeżemy wyraźniej, gdy weźmiemy pod uwagę, że miłość jest wolną wymianą darów. Miłość jest dynamiczną relacją, przez którą miłujący sam siebie przedstawia jako dar. Relacja ta znajduje swoją pełną dojrzałość w wolnej odpowiedzi danej przez miłowanego. Pytanie więc, jakie stawia Stokes brzmi: Czy miłość Boga do świata może być bardziej adekwatnie wyrażona, niż to było w tradycyjnym teizmie, który uważał, że Boże poznanie świata i Boża miłość do świata stanowią w Nim nie więcej, jak tylko relacje intencjonalne. Stokes wyraża pogląd, że nowe ujęcie nauki o relacjach umożliwi wyrażenie realnej relacji Boga do świata. Bowiern przyjmując, że relacja Boga do świata jest tylko relacją intencjonalną, stajemy wobec pytania, co to znaczy, że ten świat Boga obchodzi? Jeżeli relacja Boga do świata w poznaniu i miłowaniu nie jest relacją realną, to czy czas i historia naprawdę się liczą? Jeżeli Bóg jest takim, jakim jest, niezależnie od tego, czy miłuje ten świat, czy nie, to jakie znaczenie ma wolna działalność człowieka w czasie. Oto pytania, jakie stawia Stokes na początku swego artykułu (145), aby następnie pokazać, jak problem ten postawił Charles Hartshorne.

Filozof ten krytykuje w tradycyjnym teizmie to, iż ów traktuje Boga jako indyferentnego w stosunku do osób, jako istotę odwiecznie miezmienną, niezależnie od tego, czy stwarza świat, czy nie; nie traktuje więc Boga jako osobę, ale jako rzecz nie wchodzącą w relacje z osobami. Zupełnie zaś inny obraz Boga daje nam intuicja religijna pokazująca Boga jako poznającego i miłującego wszelki byt. Poznawanie zaś i miłowanie są czynnikami — podkreśla Hartshorne — konstytuującymi raczej poznającego i miłującego, niż poznawanego i miłowanego. Bóg byłby, przyjąwszy tradycyjny teizm, zadziwiającym wyjątkiem, ponieważ Boskie poznawanie i miłowanie wprowadza realną różnicę w poznawanych i miłowanych stworzeniach, ale nie w poznającym i miłującym Bogu (146).

Już tu trzeba powiedzieć, że tak referujący Hartshorne'a

Stokes skłania się, by realną relacją nazywać prawdziwą relację zachodzącą między poznającym i kochającym, a poznawanym i kochanym. Relacja ta jednak, będąc relacją prawdziwie — w tym znaczeniu realnie — zachodzącą, jest przecież relacją intencjonalną.

Dokonując analizy Tomaszowych tekstów dotyczących relacji Boga do świata (Sth I, 13, 7 ad 4; SCG II, 11—14; De Pot, q. 7, art. 8—11) Stokes zwraca uwagę, że odnoszą się one do konsekwencji, jakie nastąpiłyby, gdyby Bóg w swojej Naturze był w realnej relacji do świata. Tu niemożliwa jest ani relacja predykamentalna, ani transcendentalna. Pierwsza niemożliwa jest, bo przyjęcie jej znaczyłoby, że Bóg otrzymuje nową relację akcydentalną; druga zaś niemożliwa jest, bo przyjęcie jej znaczyłoby, że Bóg jest zależny od stworzeń. Teksty te jednak nie odnoszą się do relacji osobowych. Tu — sądzi Stokes — otwiera się możliwość nowej perspektywy (147). Próbując ją pokazać wychodzi od stwierdzenia, że Tomaszowe pojmowanie rzeczywistości jest raczej chrześcijańskie, niż greckie. Chociaż więc Tomasz stale posługuje się greckimi kategoriami natury, substancji i materii, przecież nie stawia natury ponad osobą, a ogółu ponad indywiduum, bowiem w centrum Tomaszowej uwagi znajduje się człowiek otwarty na Boga poprzez stworzony świat czasu i historii (148). Grecka aparatura pojęciowa, którą posługiwał się Tomasz w swej doktrynie o relacji, została stworzona wyłącznie dla greckiego świata koniecznych natur. Stąd zachodzi napięcie między taką aparaturą, a wewnętrznym duchem Tomaszowej chrześcijańskiej myśli. Można jednak znaleźć u Tomasza podstawę do zbudowania doktryny o relacjach osobowych, która może okazać się — spodziewa się Stokes — bardziej adekwatnym narzędziem dla wyrażenia chrześcijańskiego przeżycia Boga (148). Tomasz bowiem — jak dalej twierdzi Stokes — zna augustyńskie pojęcie wolności, które wyklucza nie tyle konieczność, ile zewnętrzny przymus. W tym znaczeniu Bóg, chociaż miłuje siebie z konieczności, to jednak w sposób wolny, bo bez przymusu. I jeśli Bóg chce rozciągnąć Swoją miłość na stworzenia, to czyniąc to jest wolny (148).

Drugim elementem dla reinterpretacji tomistycznej doktryny o relacji Boga do świata są augustyńskie rozważania nad osobą, dokonywane w związku z refleksją na temat Trójcy Świętej. Stokes konkluduje: Wolność Boga może być rozumiana jako samo-określenie się, czy samo-udzielanie się, bez jakiegokolwiek przymusu z zewnątrz. Osoba zaś może być poj-

mowana jako mająca dwa aspekty: aspekt niekomunikowalności rozumnego podmiotu i aspekt komunikowalności takiej relacyjności, która konstytuuje osoby. Tak więc Stokes sądzi, że w augustyńskiej perspektywie wolności i analogii osób możliwe jest pojmowanie relacji Boga do świata, jako realnej bez wprowadzenia jakichkolwiek niedoskonałości do Boga (149). Przy tym rozumieniu relacji Boga do świata tajemnica stwórczej działalności Boga leżałaby nie w niezmienności Jego Natury, ale w Jego osobowej aktywności (149).

Ostatecznie Stokes konkluduje: „między filozofią aktu stwórczego, która wyklucza możliwość realnych relacji Boga do świata, a modalną filozofią, która domaga się dwustronnych, symetrycznych, relacji między Bogiem a światem, możliwe jest trzecie stanowisko: filozofia aktu stwórczego z realnymi, choć asymetrycznymi, relacjami między Bogiem a światem” (151). Tak ujęta filozoficzna teoria relacji wydaje się Stokesowi bardziej przydatna jako filozoficzne narzędzie dla rozwoju dzisiejszej teologii, zwłaszcza dla traktatu o Wcieleniu i o obecności i działaniu Ducha Świętego (151). I tu trzeba jednak powiedzieć, że proponowane przez Stokesa relacje między Bogiem a światem są prawdziwe, naprawdę istniejące, ale nie są realne, lecz intencjonalne.

3.2. Stanowisko J. Donceela

Zagadnienie relacji Boga do świata nieco inaczej ujmuje Joseph Donceel SJ²², profesor filozofii w Fordham University, współzałożyciel „International Philosophical Quarterly”, choć wychodzi od podobnej, jak u Stokesa, krytyki tradycyjnego teizmu teistycznego.

Donceel twierdzi, że winniśmy dokonać rewizji naszego tradycyjnego myślenia opartego na helleńskich podstawach metafizycznych, ponieważ niektóre twierdzenia o Bogu, zawarte w tradycyjnym nauczaniu, wydają się być sprzeczne z tym, co wiemy o Bogu z Objawienia i co czujemy o Nim w sercach. Bóg, dla którego nie ma żadnej różnicy, czy zaistniało Stworzenie i Wcielenie — Bóg, który pozostaje niezmiennie niewzruszony wobec ludzkiego cierpienia, nie jest podobny do Boga naszej wiary. Bóg, który stawszy się człowiekiem, niżym się nie różni od tego, czym by był, gdyby nie stał się człowiekiem, nie jest podobny do Boga Biblii (355).

²² *Second Thoughts on the Nature of God*, „Thought”, 46(1971) 182, 436—70 (cyfra w nawiasie odsyła do odpowiedniej strony tego artykułu).

Ponadto do rewizji stanowiska tradycyjnego skłania Donceela uświadomienie sobie współczesnych przyczyn ateizmu, z jakimi się zetknął w swej działalności profesora filozofii. Pierwszą z tych przyczyn jest pozytywizm, ubóstwienie nauki, przekonanie, że nauka zastępuje wszelką potrzebę Transcendencji. W przekonaniu Donceela jest to przyczyna ateizmu naiwna i płytka, nie warta głębszych rozważań. Dalsze jednak przyczyny nie są płytke i naiwne. Drugą bowiem przyczyną jest problem zła. Jak może Wszechmocny i Nieskończenie Dobry Bóg dopuścić do tak wielu cierpień i zbrodni w świecie? Trzecią zaś przyczyną jest fakt, że przyjęcie istnienia Nieskończonego Absolutnego Boga wydaje się radykalnie odbierać wartość ludzkiemu istnieniu i historii, skoro one niczego nie dodają do wiecznej pełni Boga (355). Nie są to blade trudności i Donceel zdaje sobie sprawę z tego, że nie można na nie znaleźć w pełni satysfakcjonującej odpowiedzi. Także propozycje zmodyfikowanego teizmu dane przez Rahnera, Teilharda de Chardin i Hartshorna nie odsuwają całkowicie tych trudności. Bądź co bądź jednak łagodzą je, nie tylko ratując niezmiennosc Boga, lecz także podejmując odwieczne problemy zła i predystynacji.

Z propozycji Rahnera Donceel podejmuje jego przekonanie wyrażone w *Schriften zur Theologie* (Bd. IX, Einsiedeln, Benzinger, 1970, 321), iż zachowując tezę o niezmienności i pozaczasowości Boga teologia winna przecież stale być świadoma dogmatu o Wcieleniu i o wejściu w czas Logosu. Nie może ona czynić swego zadania łatwiejszym, niż ono jest. Winna podtrzymywać dogmat o niezmienności i wiecznej pozaczasowości Boga „w nim samym”. Jednocześnie musi powiedzieć, że w inności świata historii Bóg „sam w sobie” doświadcza zmiany i dlatego czas świata jest Jego własną historią. Jako wieczny nie tylko stworzył świat, ale w sposób wolny przyjął go jako swoją własną determinację. Powiedzmy — modyfikując wyrażenie Augustyna — *assumendo tempus creat tempus* — stworzył czas przyjmując go (350/1). Krócej Rahner ujął to w słowa: Bóg niezmienny sam w sobie może być poddany zmianie w czymś innym (por. *Theological Investigations*, vol IV, Baltimore, Helicon, 1966, 113). „Zmiana w czymś innym” — jak wyjaśnia Rahner — ani nie neguje niezmienności Boga w Nim samym, ani nie sprowadza się do prostej zmiany czegoś innego. Trzeba przyjąć dialektyczność prawdy o niezmienności Boga. Prawda o Wcieleniu poucza nas, że zachowując niezmiennosc i pomimo niej Bóg może prawdziwie stać

się czymś w czasie. Ta możliwość nie jest oznaką braku w Istocie Bożej, ale właśnie oznacza Jej pełną doskonałość (350).

Próbując nadać filozoficzny kształt i filozoficzne uzasadnienie (czy wykazanie możliwości) teologicznym rozważaniom Rahnera Donceel nazywa je panenteizmem²³, choć sam Rahner tej nazwy nie używa. Rahner jednak mówiąc o Bogu niejako wyróżnia w Nim dwa aspekty: Bóg sam w sobie — niezmienny i Bóg „w inności historii świata” — zmienny (351). Takie mówienie o Bogu zawiera w sobie elementy tej teorii, którą Donceel nazywa panenteizmem.

Przedstawiając swoją koncepcję panenteizmu Donceel najpierw referuje poglądy Hartshorna będące rozwinięciem filozofii rozwoju (*process philosophy*) Whiteheada, z uwzględnieniem dialektyki Hegla. Ideą wiodącą panenteistycznej filozofii Boga Hartshorna jest prawo biegunowości (*the Law of Polarity*). Zgodnie z nim najwyższe przeciwieństwa są wzajemnie zależnymi korelatami (353). Bóg teizmu jest jednobiegunowy. Hartshorn proponuje pojęcie Boga dwubiegunowego, który jest zarazem czystym aktem i czystą możliwością, nieskończonym bytem i nieskończonym stawaniem się, w sposób najwyższy jednym i w sposób najwyższy mnogim, koniecznym i przygodnym, wiecznym i w czasie, absolutnym i w relacji do całej rzeczywistości, niezmiennym i podległym zmianom, przyczyną wszelkich skutków i skutkiem wszelkich przyczyn (354). Scholastyczna filozofia odrzuca takiego Boga, ale biorąc pod uwagę związane z tym trudności w rozumieniu prawd o Wcieleniu i wzmiankowane wyżej przyczyny ateizmu Donceel proponuje dokonać rewizji tradycyjnego metafizycznego pojęcia Boga. Uważa on, że trzeba tak zmodyfikować tradycyjne pojęcie Boga (odziedziczone po Arystotelesie i już zmodyfikowane przez Tomasza) aby zawrzeć w nim te właściwości Boga Hegla i Whiteheada, które, bez wpadnięcia w panteizm, czynią pojęcie Boga bardziej podobne do Boga Jezusa, uczynią je przystępniejszym dla umysłu współczesnego (359).

Należy — twierdzi Donceel — wyjść od Tomasza i podobnie jak Maréchal konfrontował myśl Tomasza z Kantem i Fich-

²³ Panenteizm od greckiego PAN EN THEO — „wszystko w Bogu”. Pogląd ten przeciwstawia się panteizmowi — „wszystko Bogiem” — w którym utożsamia się wszechświat z Bogiem, jak czynił to Spinoza mówiąc: *Deus sive Natura* — Bóg czyli Przyroda. W Polsce dał wyraz poglądom panenteistycznym, swoiście rozumianym, B. J. Gawecki: *Filozofia rozwoju*, W-wa 1967, Pax, 137—8. Donceela próbę interpretacji panenteizmu zgodnej z ortodoksją chrześcijańską zobaczył w dalszym ciągu tego artykułu.

tem, tak trzeba ją konfrontować z Heglem. Zadanie trudniejsze, bo dialektyka Hegla kwestionowała więcej podstawowych zasad scholastyki, niż krytyka Kanta (360). Tu Donceel wyowiada ważny postulat. Mianowicie zdarza się, że gdy uważamy jakieś twierdzenie za błędne, wtedy staramy się być możliwie daleko od niego. Ta ostrożność może spowodować, że zawężymy pole prawdy. Tak wydaje się być z panteizmem. Ponieważ uważamy go słusznie za błąd, więc staramy się być możliwie daleko od niego i odrzucamy już jako panteizm twierdzenia, które nim jeszcze nie są. Tymczasem filozofia Boga powinna iść tak blisko do panteizmu, jak tylko to możliwe bez błędu (360).

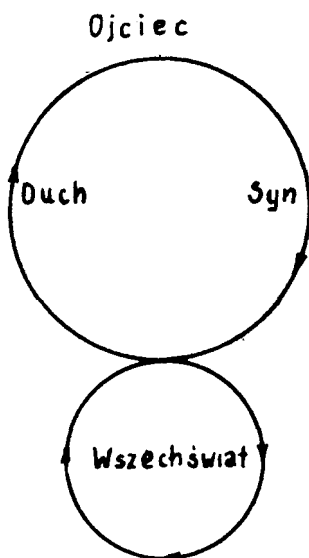
Panteizm *sensu stricto* jest błędem. Uważa bowiem, że Bóg jest Wszystkim, że Bóg jest rzeczywisty tylko w i przez Wszechświat, a szczególnie w i przez umysły ludzkie. W doktrynie tej Wszechświat jest nie tylko wewnętrzną modyfikacją i manifestacją Boga. Powstanie i rozwój Wszechświata jest prawdziwą genezą Boga. W tej formie panteizmu nie uznaje się Kosmosu za wylanie Bożej nadobfitości bogactwa i miłości, ale za coś, czego Bóg potrzebuje, by stać się sobą (361). Tradycyjny teizm słusznie odrzucający błędność skrajnego panteizmu wpada w trudności — wyżej wzmiankowane — związane z jego też skrajnym stanowiskiem. Donceel, powołując się na Maréchała (*Le point de départ de la métaphysique*, Cahier IV, Bruxelles 1947, 434—5) daje propozycję nowego teizmu, zbliżającego się do panteizmu ile tylko to możliwe bez błędu. Swoją propozycję — jak widzieliśmy — określa nazwą pantenteizm — Wszystko w Bogu (361—2).

Tradycyjny teizm można przedstawić przy pomocy dwóch różnych kół: większe przedstawia wewnętrzny cykl pochodzenia odwiecznej Trójcy, mniejsze, styczne zewnętrznie do niego, przedstawia cykl całości stworzenia pochodzącego od Trój-jednego Boga i ostatecznie wracającego do Niego (rys. 1).

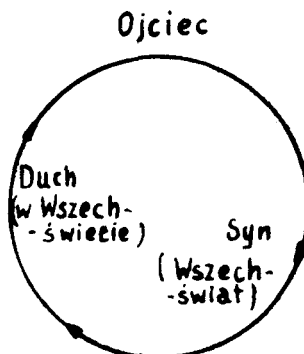
W panteizmie *sensu stricto* oba te koła i cykle się pokrywają. Pochodzenie Słowa od Ojca jest identyczne ze stworzeniem Wszechświata, a powrót stworzenia do pierwotnego źródła pokrywa się z pochodzeniem Ducha od Ojca i Syna (rys. 2).

Panteizm można przedstawić też przy pomocy dwóch kół i cykli. Koło wyrażające życie wewnątrztrynitarnie jest całkowicie kompletne i będąc wcześniejsze od mniejszego koła jest całkowicie transcendentne. Ale mniejsze koło przedstawiające cykl stworzenia nie jest zewnętrzne w stosunku do cyklu trynitarnego, jest koncentrycznym wewnętrznym cyklem, wewnątrz

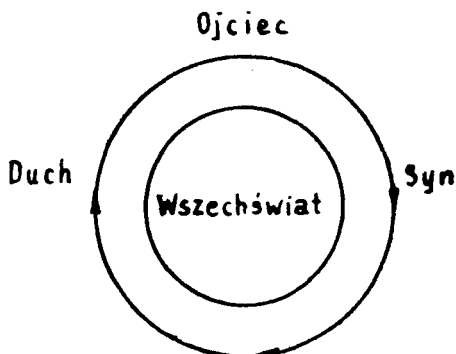
cyklu trynitarnego. Wszechświat znajduje się „wewnątrz” samego Boga, nie jako identyczny z Nim, nie jako coś, czego Bóg potrzebuje, by stać się Bogiem, ale jako stworzony przez Niego, jako „wewnętrzna modyfikacja i manifestacja Boga” (rys. 3, 362).



Rys. 1



Rys. 2



Rys. 3

Oczywiście wyrażenia „wewnątrz Boga”, „w Bogu” są niejasne. Nie chodzi tu o położenie przestrzenne. Wyrażenia te znaczą to, co tradycyjny teizm zawsze przyjmował, że mianowicie wszechświat znajduje się wewnątrz Bożej wszechmocy i Bożej obecności. Ale w panenteistycznym ujęciu — podkreśla Donceel — relacje między Bogiem a światem są dwustronne. Nie tylko świat jest w relacji do Boga (co podtrzymywał teizm), ale sam Bóg jest w relacji do świata. Nie tylko Bóg wpływa na świat, ale jest także pod wpływem świata. Bóg w ten sposób, chociaż jest całkowicie wolny, jednak jest ukonstytuowany przez swoją relację do świata (363—4).

Donceel stawia pytanie, jak można pogodzić takie „dwu-aspektowe” pojęcie Boga z *Actus Purus*. Odpowiada, że jeśli przyjmie się, iż najwyższą zasadą myślenia i rzeczywistości jest zasada idyntityczności i niesprzeczności, wtedy dochodzimy do martwego punktu. Dlatego winniśmy zwrócić się do hegliańskiej teorii o zbieżności przeciwieństw. W odniesieniu do całości Bytu, a więc do Boga, zasada idyntityczności jest przekroczona. A jest A, a zarazem A jest nie-A. Bóg jest Bogiem, a zarazem jest czymś innym niż Bóg. Łączy w sobie idyntityczność z nieidyntitycznością. Bóg jest Czystym Aktem, nieskończonym i niezmiennym, ale jednocześnie jest w możliwości, skończonym i zmiennym. Pierwsze atrybuty posiada jako Bóg sam w sobie. Drugie posiada „w inności swoich manifestacji” to znaczy, o ile jest czymś innym, niż sam w sobie (365—6).

Donceel zgadza się, że takie mówienie o Bogu zostanie odrzucone przez tradycyjnego teistę. Sam jednak wyznaje, że odchodzi od tradycyjnego teizmu w stronę takiego rozwiązania z dwóch powodów. Najpierw skłaniają go do tego rozważania nad Heglem, gdzie przy bliższym przypatrzeniu się zasada jedności przeciwieństw nie wygląda tak absurdalnie (366). Po wtóre skłania go do tego teologia i Objawienie. Jako filozof nie mógł przyjąć, że Bóg jest jeden i mnogi, nieskończony i skończony, niezmienny i zmienny. Jako wierzący musiał jednak przyjąć, że Bóg jest jeden i troisty. Bóg jest nieskończony, ale w Chrystusie jest skończony. Bóg jest Bogiem i Bóg jest człowiekiem. Jest niezmienny, ale on sam stał się człowiekiem. Tak więc — jak mówi Rahner — „ten, który jest niezmienny sam w sobie, może sam być poddanym zmianie ..., trwając w swej niezmienności i pomimo niej On sam może prawdziwie stać się czymś, on sam, w czasie” (367).

Donceel sądzi, że panenteistyczne, dwubiegunowe, ujęcie Bo-

ga jest językiem filozoficznym bardziej odpowiednim do wyrażenia prawd o Bogu znanych z Objawienia, niż język tradycyjnego teizmu, który wydaje się nawet być sprzecznym z językiem wiary.

3.3. Stanowisko J. Van der Vekena

Powazne zainteresowanie teistycznymi propozycjami Whiteheada i Hartshorna okazał ostatnio na gruncie europejskim Jan Van der Veken, profesor katolickiego uniwersytetu flamandzkiego w Leuven — Louvain, w artykule *Dieu et la Réalité*²⁴. W artykule tym Van der Veken podał też wiadomość, że przy *Hoger Instituut voor Wijsbegeerte* w Leuven został utworzony ośrodek dokumentacji dla *process philosophy* (425). Zainteresowanie whiteheadiańską teologią naturalną przybrało więc w Louvain powazny charakter naukowy.

Van der Veken podkreśla, że w *process philosophy* relacja między Bogiem a światem jest obustronna i realna (434). Whitehead jednak, by uniknąć zatarcia różnicy między relacją Boga do świata, a relacją świata do Boga, wprowadza odróżnienie „natury pierwotnej” Boga i „natury pochodnej”. Bóg niezmienny w naturze pierwotnej jest zmienny w naturze pochodnej (434). Van der Veken jest zwolennikiem przyjęcia rozwiązań Whiteheada z eksplikacjami Hartshorna. Dostrzega w nich wyrażenie realności i wzajemności relacji Boga ze światem. Nie wprowadza natomiast pojęcia relacji intencjonalnej. Wydaje się, że u niego „realny” znaczy „prawdziwy”.

Van der Veken w ciekawy sposób mówi o zastosowaniu języka pojęciowego *process philosophy* do teologii. Spodziewa się, że będzie można w tym języku lepiej ująć następujące zagadnienia:

1. odpowiedzialność człowieka za świat i historię (440ns),
2. problem wszechwiedzy Bożej i możliwość decyzji ludzkich i zdarzeń kontyngentnych (441),
3. problem zła (442—4) oraz
4. nieśmiertelność ludzi w Bogu (445ns).

²⁴ *Dieu et la Réalité. Introduction a la „Process Theology”*, „Revue Theologique de Louvain”, 8(1977)4, 423—47 (cyfra w nawiasie odsyła do odpowiedniej strony tego artykułu). Już po napisaniu niniejszej pracy ukazało się polskie tłumaczenie tego artykułu: *Bóg i rzeczywistość. Wprowadzenie do „Process Theology”*, „Novum” 1980, nr 12, 82—109, przełożył: Stanisław Cichowicz.

4. PRÓBY ODPOWIEDZI NA TRUDNOŚCI WEWNĄTRZ TOMISTYCZNEGO UJĘCIA

Zreferowane powyżej trudności związane z zagadnieniem stosunku Boga do świata zostały poddane różnym próbom odpowiedzi. Możemy uznać za typowe trzy następujące, którym się nieco bliżej przyjrzymy.

1^o Martin C. D'Arcy rozwiązanie widzi w przyjęciu objawionej idei osobowego Boga Trójjedynego. Stoi więc na wyraźnie ujmowanym stanowisku przyjmującym, że filozoficzne pojęcie Boga-Absolutu musi być uzupełnione teologicznym pojęciem Troistości Osób Boskich. Bez tego uzupełnienia nie można pojąć stosunku Boga do świata. Do *process philosophy* D'Arcy wprost się nie ustosunkowuje.

2^o Benedict M. Ashley konfrontuje myśl Tomaszową z *process philosophy*. Stara się przy tym rozwiązać powstałe trudności w granicach wyznaczonych przez zasady tomistyczne, szukając jednak tego, co może być przejęte z *process philosophy*.

3^o W. Norris Clarke postępuje inaczej. Sięga głębiej do zasad metafizyki Tomaszowej i w niej spodziewa się znaleźć takie ujęcie Boga, iżby „mógł” wchodzić w prawdziwe relacje osobowe ze stworzeniami.

4.1. Stanowisko M. C. D'Arcy'ego

Martin C. D'Arcy SJ urodzony w Anglii w 1888 r., od 1926 r. wykładowca filozofii w Oksfordzie, w latach 1932—1945 był przewodniczącym Champion Hall, pierwszego od czasów Reformacji rzymsko-katolickiego kolegium w Oksfordzie. Wielokrotnie bywał zapraszany do Stanów Zjednoczonych z wykładami, a w 1967 r. został przez *American Catholic Philosophical Association* odznaczony Medalem Akwinaty. Właśnie w związku z tym odznaczeniem wygłosił interesujący nas wykład o niezmienności Boga ²⁵.

Martin C. D'Arcy zwrócił uwagę na spotkanie się w teologii scholastycznej dwóch języków, wyrastających z dwóch tradycji: filozoficznej helleńskiej i religijno-biblijnej judeochrześcijańskiej. Helleńska tradycja filozoficzna rozpatruje od czasów eleatów, Heraklita, Platona i Arystotelesa problemy zwią-

²⁵ *Medalist's Adress: The Immutability of God*, „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association”, 41(1967) 19—26 (cyfra w nawiasie odsyła do odpowiedniej strony tego artykułu).

zane z bytem (niekiedy jednoznacznie pojmowanym jako „jest” nie mogące się zmienić, bo zmiana byłaby przejściem w „nie jest”) i stawaniem się, jednością i wielkością, identyecznością i zmianą. Arystoteles wypracował w końcu odpowiedź opartą na rozróżnieniu aktu i możności. Wykazał przy tym, że wszelka zmiana jest poniżej tego, co w pełni zaktualizowane, czyli co jest czystym aktem. Z owym czystym, niezmiennym aktem, z *energeia akineseos* Arystoteles utożsamiał Boga, czyniąc Go w ten sposób wieczną, doskonale szczęśliwą świadomością siebie samego, swoją własną niezmienną aktywnością (19). Bóg tak ujęty jest wprawdzie Absolutem, ale trudno o Nim sądzić, że interesuje się ludźmi. Natomiast olimpijscy bogowie i boginie chociaż oddani byli ludziom, nigdy nie byli jednak uważani za Absolut (dodajmy: i za prawdę). Toteż tego języka religii bogów olimpijskich chrześcijaństwo przyjęło nie mogli, na co także — jak widzieliśmy — zwracał uwagę Ratzinger. Nic dziwnego więc, że szukając środków wyrazu w języku greckim, znaleźli go chrześcijaństwo nie w języku greckiej religii bogów olimpijskich, ale w języku filozoficznym, który dokonał „ubóstwienia” aktu czystego. W tym też języku próbowali wyrazić to, co specyficzne w pojęciu Boga i człowieka, wyrastającym z religijnej, biblijnej, tradycji judeo-chrześcijańskiej. Tą specyfiką jest pojęcie osoby. Dla chrześcijan, wyraziciele tradycji biblijnej, Bóg jest osobowy. Także ludzie są osobowi i wolni. Tymczasem Bóg Arystotelesa jest zwrócony do siebie, nie odnosi się do niczego poza nim. Jest nieskończonym powiększeniem arystotelesowskiego ideału człowieka wielkodusznego, który jest tak powyżej wszystkiego i tak sam sobie wystarcza, że jest całkowicie niezależny od pochwał lub nagany innych (20).

Tomasz z Akwinu mówiąc o Bogu posłużył się językiem Arystotelesa. Uzupełnił wprawdzie jako chrześcijanin ten obraz Boga, bowiem mówił o stworzeniu i opatrności, ale ciągle był ograniczony przez strukturę nieosobowej arystotelesowskiej metafizyki (20).

Dalej twierdzi D’Arcy, iż posługiwanie się arystotelesowskim językiem o pełni bytu i o doskonałej aktualności jest rzeczywiście odwiecznie właściwe, połączone jest jednak z ryzykiem ukrycia osobowej rzeczywistości Boga. Nasz skończony umysł traci kontakt z żywym Bogiem i gubi się w abstrakcji. Bóg pogrzebany jest w Jedni, Całości, Absolutcie, czy Podstawie Bytu. Musimy orzekać o Nim cechy, które według naszego doświadczenia nie są do pogodzenia w jednej osobie,

a potem jeszcze musimy powiedzieć, że w Bogu są one identyczne: sprawiedliwość i miłosierdzie, wszechmoc i wolność, niezmiennność i miłująca troska (20). Dalej wyjaśniając swoją tezę, iż metafizyczny absolut Arystotelesa, nazwany Bogiem, nie jest ujęty osobowo, natomiast Bóg Objawienia jest Osobą, D'Arcy twierdzi, że dzisiejszy rozwój antropologii prowadzi do lepszego zrozumienia Boga: „Teraz jednak, gdy nauczyliśmy się więcej o nas samych, mamy lepsze narzędzie, pomagające dotrzeć nieco dalej w tajemnicę Boskości” (21). A jednocześnie — dodaje D'Arcy — Objawienie się Boga jako Trójosobowego przyspiesza nasze zrozumienie, chociaż dokonywa się to już poza granicami filozofii.

Mówienie o niezmienności Boga przyjmuje się dla wyrażenia Jego doskonałości, ale może nasze pojęcie doskonałości ulega zmianie, gdy mówimy o doskonałości osoby, a nie rzeczy. W odniesieniu do osoby bowiem najwyższą doskonałością, zarówno w porządku nadnaturalnym, jak i naturalnym jest *caritas*. Im szersza i intensywniejsza jest „*caritas*”, tym doskonalsza jest osoba (22).

Caritas to *agape* — miłość odśrodkowa, miłująca innego, ze względu na niego samego. Bóg miłuje nas miłością *agape* — odśrodkową. Wyrazem tej miłości jest Troistość Osób Boskich (23). Rozważanie o Trójcy Świętej ułatwi, twierdzi D'Arcy, zrozumienie miłującego stosunku Boga do człowieka. Jeśli bowiem wewnętrzne różnice w Boskich Osobach mają swe źródło w *agape*, to *agape* właśnie czyni Boga rzeczywiście zatroskanym o człowieka. Bóg natomiast nic nie traci w swej naturze przez kondescencję, miłującą łaskawość zniżającą się do człowieka (23).

D'Arcy podkreśla, że aż do dziś trwa niedobra separacja teologii, rozważającej Objawienie, od teologii naturalnej — filozofii traktującej o Bogu (23). Pierwsza widzi Boga miłującego, druga dochodzi do Bytu niezmiennego w swej doskonałości. Ostatecznie wydaje się, że nie widzi możliwości uniknięcia tej separacji. Problem stosunku Boga do świata ustawia wobec tego na płaszczyźnie teologicznej, starając się jednak przez antropologiczne rozważania o osobie i o miłości lepiej zrozumieć objawioną Tajemnicę Boga w Trójcy Jedynej. W ważnym dla nas problemie dwoistości języków: teologicznego i filozoficznego, prowadzącej do „konfliktu” między Bogiem wiary a Bogiem filozofii, D'Arcy opowiada się niejako za Bogiem wiary. Pozostaje więc otwarty problem, czy możliwe jest takie filozoficzne mówienie o Bogu, które „umoż-

liwia” Bogu wchodzenie w relacje osobowe z człowiekiem; które nieco wyraźniej pokaże, jak pogodzić w Bogu współczucie i niezmiennosc.

4.2. Stanowisko B. M. Ashleya

Benedict M. Ashley OP. urodzony w 1915, konwertyta ochrzczony w 1938, dominikanin, od 1972 profesor teologii moralnej w *Aquinas Institute*, Dubuque, Iowa, przeprowadził wprost konfrontację myśli Tomasza z Akwinu z teologią naturalną ulegającą wpływom filozofii rozwoju (*process theology*)²⁶.

Ashley w następujący sposób przedstawia interesujący nas problem. Zarówno wpływ Theilharda de Chardin na teologię katolicką, jak wpływ Whiteheada i Hartshorne’a na teologię protestancką, mają swoje korzenie w filozofii rozwoju (*process philosophy*) Bergsona. Dlatego Maritain tak mocno polemizował z Bergsonem podkreślając różnice między tomizmem a bergsonizmem. W owym czasie mogło to być potrzebne. Dziś jednak w czasach filozoficznego i teologicznego pluralizmu niewiele się osiągnie przez podkreślanie (i wyolbrzymianie) różnic. Przeciwnie: zwolennicy jednego systemu winni przysłuchiwać się, jakie problemy powstają w innych systemach, a następnie muszą szukać, jak rozwiązać te problemy w granicach wyznaczonych przez zasady ich własnej tradycji (99). Wypowiada więc Ashley podobną zasadę metodologiczną do tej, która — jak widzieliśmy — kazała Donceelowi zbliżyć się do panteizmu na ile to tylko możliwe bez błędu i zaproponować panenteizm, jako model zrozumienia stosunku do świata. Ashley proponuje w taki sposób zbliżyć się do współczesnej teologii będącej pod wpływem filozofii rozwoju (*process theology*). Spodziewa się tak rozpatrzeć problemy podnieszone przez ową teologię procesu w świetle Tomaszowych zasad, aby lepiej zrozumieć te problemy i tamten sposób filozofowania, a dzięki temu także głębiej zrozumieć Tomaszowe zasady (99).

Jak widzieliśmy już u innych omawianych w tym artykule autorów, problemy podnieszone przez *process theologians* sprowadzają się do dwóch: 1. Bóg jako osoba i 2. Bóg w relacji do świata. Argumentują oni, że klasyczna teologia zapożyczyła swoją ontologię od Greków, dla których substancja

²⁶ *Aquinas and Process Theology*, „University of Dayton Review”, 1975, 99—105 (cyfra w nawiasie odsyła do odpowiedniej strony tego artykułu).

jest tym, co pierwotne, a rozwój (*process*) jest czymś wtórnym, jako przypadłość substancji. Konsekwentnie taka teologia ciąży ku pojmowaniu Boga jako najwyższej substancji, której doskonałość wyklucza wszelki proces. Bóg pojęty jako Substancja staje się Nieruchomym Poruszycielem, statycznym Absolutem (99), a co więcej zaczyna być pojmowany jako odizolowany, nie będący w relacji, nieobecny w świecie. Zwolennicy teologii procesu ciągle przypominają słowa Tomasza skłaniające ich do odrzucania tomizmu: "świat jest w relacji do Boga, ale Bóg nie jest w relacji do świata" (100).

Ale — przypomina Ashley — dla Tomasza Bóg jest Czystym Istnieniem, przekraczającym podział na substancję i przypadłości. Biorąc to pod uwagę Bóg może być nazwany nawet Czystym Procesem (101). Czy można jednak treść wyrażoną w terminie „Czysty Akt” wyrazić terminem „Czysty Proces”? Ashley odpowiada na tę trudność, iż jeśli przez proces — rozwój rozumiemy zawsze przechodzenie od niższego stanu do wyższego, to takiego rozwoju przyjąć w Bogu nie możemy. Ale przecież Bóg — Czysty Akt — to dynamiczna Teraźniejszość, nie rozdarta na możność i akt. W tym znaczeniu, ciągle pamiętając o analogii, możemy nazwać Boga Czystym Procesem (101).

Także termin „zmiana” może być analogicznie stosowany do Boga, choć z większymi trudnościami niż termin „akt” i „proces”. Tomasz z Akwinu mocno podkreślał, że nie możemy stosować do Boga żadnego terminu wziętego z ludzkiego doświadczenia, o ile nie będziemy starannie przestrzegali praw analogii. Te prawa zaś domagają się, by wszystkie terminy stosowane do Boga były najpierw uwolnione od wszelkich implikacji negatywnych. To było powodem, dla którego Akwinata i myśliciele średniowieczni nie zgadzali się na stosowanie do Boga terminu „zmiana — *mutatio*” i dowodzili, że Bóg jest niezmienny, że jest Nieruchomym Poruszycielem (102).

Dziś jednak termin „zmiana” niesie ze sobą inne znaczenie. W starożytności i średniowieczu termin ten implikował stratę, zniszczenie, ubożenie. Dziś myślimy o zmianie jako „zmianie na lepsze” — ujmujemy ją jako postęp, dynamizm, życie, wzrost i typ. Gdy dziś nazywamy Boga niezmiennym, sprawiamy wrażenie, jakobyśmy Go pomniejszali, imputując Mu inercję i nieaktywność (102).

Także, gdy mówimy o Bogu jako o Osobie, musimy w pojęciu osoby zachować wszystkie pozytywne elementy oznaczone przez termin „osobowość”. A istotnie ważna w znaczeniu

tego terminu jest jedyność i niepowtarzalność indywidualności. Niesłuszne jest przypuszczenie, że dla Tomasza Bóg jest osobą jedynie w sposób abstrakcyjny, z zatarciem wszelkiej indywidualności. Przeciwnie, stosując prawa analogii do mówienia o Bogu musimy pojąć Go nie tylko jako osobę, ale jako Samą Osobowość, a więc w pełni jedyną, niepowtarzalną indywidualność. Tak więc Tomaszowe twierdzenie, że prawdziwe pojęcie osoby implikuje indywidualność, musi być użyte dla rozwinięcia bardziej konkretnej wizji Boga, Boga który wkracza w historię nie tylko jako siła, ale jako żywa *persona dramatis* (102).

Tak więc, zachowując prawa analogii, można według Ashleya mówiąc o Bogu posługiwać się terminami rozwój, proces, zmiana i osoba, ciągle jednak trzeba pamiętać, iż nie możemy tych terminów pojmować jako zawierających jakies ograniczenie. Mają one natomiast wyrażać — choć w sposób niedoskonały — wieczną, dynamiczną terażniejszość Istnienia.

Drugim problemem podnoszonym przez „teologów procesu” jest zagadnienie wzajemnych relacji między Bogiem a stworzeniem. Ashley twierdzi, że Hartshorne niewłaściwie odczytał Tomaszowe, już wzmiankowane, twierdzenie, że świat jest w relacji do Boga, ale Bóg nie jest w relacji do świata. Termin „relacja” był bowiem używany w średniowiecznej i nowożytnej filozofii na liczne, różne sposoby. Akwinata przy pomocy tego terminu w inkryminowanym twierdzeniu jedynie głosił, iż stworzenie jest zależne od Boga, zaś Bóg nie jest zależny od stworzeń (103), natomiast nie twierdził, jakoby Bóg nie był w relacji do świata w tym znaczeniu, w jakim mówimy o relacjach międzysobowych. W tym znaczeniu terminu „relacja”, Bóg dla Tomasza jest bardziej w relacji do świata, niż świat w relacji do Niego, ponieważ Bóg poznaje i kocha świat, który stworzył bardziej, niż świat poznaje i kocha Boga, jako Stwórcę.

Prawdziwa różnica między Akwinatą a Hartshornem w pojmowaniu relacji Boga do świata nie leży w uznaniu (czy nie uznaniu) wzajemności, ale w podkreśleniu przez Akwinatę Bożej niezależności. Tu powstają pytania: Czy możemy mówić, że Bóg osobiście kocha świat, jeśli Bóg jest całkowicie niezależny od tego, co dzieje się w świecie i na odwrót, czy nie musimy przyznać stworzeniom pewnej niezależności od Boga, jeśli mają rzeczywiście być wolne?

Ashley odpowiada na te trudne pytania najpierw przyznając, że filozofia rozwoju (*proces philosophy*) wydaje się oka-

zywać lepsze zrozumienie współczującego Boga Biblii, niż czyniła to średniowieczna scholastyka. Dlatego tomiści, jeśli nie mają wyglądać jak nie-chrześcijaństwo, muszą przestać przedstawiać Boga jako „wyższego ponad to”, jako chłodnego obserwatora ludzkiej męki (103). Ale — dodaje Ashley — takie mówienie nie wyczerpuje głębi możliwości tomizmu. Współczucie nie jest czymś pasywnym. Przeciwnie, jest aktywną sympatią, a jego istotą jest świadomość zła, fizycznego czy moralnego. Zaś „proces uzdrawiania zależy od swojego rodzaju niezależności terapeuty, niezależności, która nie jest nieczułością, ale raczej głębszym rodzajem współczucia” (104). Tego rodzaju uzdrawiające współczucie możemy przypisać Bogu, który „pozostaje niezależny od świata nie dlatego, że Mu na nim nie zależy, ale dlatego, że Mu tak bardzo zależy. Tylko pozostając 'niezaangażowany' w destruktywnym działaniu fizycznego i moralnego zła może Bóg pozostać wolny dla naszego uzdrowienia i odnowienia” (104). Ashley twierdzi, że i my przeżywamy coś podobnego, gdy wspominamy jakieś nasze cierpienie, które nas zraniło, a jednocześnie dopomogło nam wzrosnąć. W naszej pamięci pozostają, jako coś pozytywnego, nie tylko te dobre rezultaty, ale również samo cierpienie, tylko tak jest ono zmienione, że już nas więcej nie zniewała. Analogicznie Bóg zna realność cierpienia głębiej niż my, a przecież nie jest nim w najmniejszym stopniu dotknięty. A ponieważ jest całkowicie zdrowy, może nas uzdrawiać. To samo dotyczy udziału Boga w ludzkich radościach. Naprawdę w nich uczestniczy, ale nie jest nimi ograniczany, ani zniewałany, jak my bywamy (104).

Tak pojmowany Bóg Akwinaty jest — wbrew pozorom, na powstanie których wpływ mają tomiści, twierdzi Ashley — bliższy człowiekowi niż Bóg Whiteheada, czy Hartshorne'a. W ich systemach Bóg i stworzenie są zdolne do utrzymania pewnej od siebie niezależności, bez której ich wzajemna relacyjność przekształcałaby się w monizm. Niezależność ta spowodowana jest przez to, że Bóg i stworzenie, jako byty aktualne osiągają swoją indywidualność w momencie satysfakcji, w której nie są one, na ten moment, w relacji do jakiegokolwiek bytu i tu i teraz. Dziwne, ale według Whiteheada, twierdzi Ashley, Bóg zna i kocha jakiś byt aktualny jedynie, gdy on już zgśnie i osiągnie swoją obiektywną nieśmiertelność, nie swoją jednak własną, ale w rozwijającej się naturze Boga (104).

Dla Tomasza tymczasem jedyność i niepowtarzalność in-

dywidualności Boga i stworzeń jest utrzymywana właśnie przez Bożą niezależność i transcendencję w stosunku do stworzeń, Ponieważ Bóg niczego od nas nie potrzebuje i pragnie jedynie tego, abyśmy osiągnęli naszą pełność przez nasze własne wolne działanie, dlatego On może być tak bardzo bliski nam, a jednak nad nami nie dominować (104). Jego obecność nie jest ani posiadaniem, ani zaborczością. Jest jak obecność prawdziwie nieegoistycznego przyjaciela, który pozawala nam być sobą (105).

W konkluzji Ashley przyznaje jednak, że takie użycie metody analogii nie uspakaja całkowicie naszych niepokojów. Trudno nam uwierzyć w współczującego Boga, rzeczywiście nammi zainteresowanego, ponieważ my sami tak mało w naszym egoizmie interesujemy się sobą wzajemnie. Dlatego — przyznaje Ashley — powyżej i poza wszelką filozofią potrzebne było Wcielenie nie tyle dla pokazania, że transcendentny Bóg jest współczujący, ile dla pokazania ponadto, że Bóg, który stał się człowiekiem, może jako człowiek być współczujący w swoim własnym ludzkim cierpieniu (105).

4.3. Stanowisko W. Norris Clarke'a

Dotychczas analizowane poglądy dochodziły w większym lub mniejszym stopniu do przekonania, że język metafizyki Tomaszowej nie wystarcza dla przedstawienia Boga wiary, odpowiadającego człowiekowi na jego modlitwy. Trzeba więc albo zastąpić — czy uzupełnić — ten język językiem filozofii bardziej stosownym, za który Stokes, Donceel, Van der Veken przyjęli język filozofii rozwoju (*process philosophy*) albo przejść do języka teologii, wiary, próbując przy pomocy współczesnych rozważań filozoficznych — zwłaszcza antropologicznych — lepiej zrozumieć prawdy wiary. Taką propozycję dał D'Arcy. Nawet Ashley ostatecznie — jak widzieliśmy — też odwołał się do Prawd Objawionych, ale wskazał, co trzeba mocno podkreślić, na analogię, jako filozoficzne narzędzie określające specyfikę naszego mówienia o Bogu.

Mozna jednak spotkać próbę odnalezienia w filozoficznych podstawach, przyjmowanych przez Tomasza, takich treści, które pokazują Boga w takim obrazie, który, choć uboższy od obrazu religijnego, jednak jest z nim zgodny. Zwracałem już

²¹ Por. *Realizm teistyczny. Z zagadnień dyskutowanych przez współczesnych filozofów chrześcijańskich w USA*, w: *Studia z filozofii Boga*, pr. zb. red. bp B. Bejze, t. IV W-wa 1977, ATK, 141—183, zwłaszcza 178—183.

na to uwagę we wcześniejszej publikacji²⁷ i sędzę, że przedstawiłem tam ustalenia, które warto tutaj w zasadniczym zrebie powtórzyć.

Pomocą będzie odpowiedź na pytanie, jaki był cel pięciu „dróg” w zamiarze Tomasza. Ciekawą odpowiedź dał na to pytanie Gerald A. McCool SJ. ur. 1918, profesor filozofii w Fordham University, mediewista, jednocześnie twórczo pracujący nad metafizyką zwłaszcza nad tak zwanym tomizmem transcendentalem, szczególnie w tej postaci, jaką mu nadał Karl Rahner i Bernard Lonergan.

McCool pisał: „Istnienie Boga nie było nigdy problemem dyskutowanym między Tomaszem a arabskimi komentatorami Arystotelesa. Problemem między nimi było, czy Bóg, którego istnienie różni filozofowie stwierdzili, przypisując Mu różne atrybuty, którymi kończyło się pięć „dróg” Tomasza, może być wolnym i opatrnościowym Stwórcą świata”²⁸. Pięć „dróg”, w myśl tej opinii, było referowaniem argumentów za istnieniem Boga, uważanych przez Tomasza za dowody wystarczające, a ponadto były one próbą bliższego określenia znaczenia słowa „Bóg”, tak by okazała się zgodność Boga, pojmowanego przez filozofów, z Bogiem wiary chrześcijańskiej, by okazało się, że odnajdowany w niechrześcijańskich argumentach Pierwszy Motor, Pierwsza Przyczyna itp. jest Opatrnościowym i Wolnym Stwórcą świata. Argumenty więc pięciu „dróg” były przygotowaniem filozofów do uznania Boga wiary. Stąd okazuje się, że zarzuca się dziś Tomaszowi to, czego on sam chciał uniknąć, że mianowicie wypracowane przez niego pojęcie Boga nie da się pogodzić z Bogiem przeżywanym przez wiare; gdy tymczasem Akwinata chciał właśnie wykazać, iż Bóg, do którego dochodzą filozofowie w swym rozumowaniu, jest Bogiem wiary chrześcijańskiej.

Może jednak ten zarzut spowodowany jest nie dość dokładną analizą tekstów Tomasza i zbytym akcentowaniem jednej tylko strony zagadnienia? Dlatego ważna jest uwaga Owensa, wypowiedziana po stwierdzeniu, że Bóg jest Istnieniem Samoistnym (*Existencia Subsistens*): „Oczywiście jest zadaniem chrześcijańskiego filozofa wykazać, że to, co jest przyjmowane przez wiare nadprzyrodzoną, odnosi się epistemologicznie do Istnienia Samoistnego”²⁹. Oto jak zadanie to starał się wypeł-

²⁸ *Is St. Thomas „Science of God” Still Relevant Today?* „International Philosophical Quarterly”, 14(1974) 4, 441.

²⁹ „It is surely a task of the Christian philosopher to show that what is believed through supernatural faith is epistemologically ap-

nić W. Norris Clarke, SJ. ur. 1915, profesor filozofii w Fordham University, współzałożyciel i redaktor naczelny „International Philosophical Quarterly”³⁰.

Zamierzeniem Clarke'a było „zbadanie źródeł tomistycznego systemu metafizycznego dla stwierdzenia, o ile jest on zdolny dać miejsce Bogu, który mógłby wchodzić w prawdziwe osobowe relacje z Jego stworzeniami” (45). Clarke chciał więc pozostać w ramach metafizyki Tomaszowej. Zbyt szybkie natomiast przechodzenie na pozycję filozofii rozwoju (*process philosophy*) uważał za niebezpieczne „zastępowanie metafizyki tomistycznej całkowicie nową strukturą metafizyczną, która może wprowadzić wiele nowych trudności filozoficznych, gorszych niż dotychczasowe” (46). Opowiadał się więc za ewolucją tomizmu, a nie za szybką rewolucją (46).

Zwolennicy zastąpienia metafizyki tomistycznej filozofią rozwoju występują przeciw niezmienności Bożego realnego Bytu, uważając, że jej nie można pogodzić z religijnym doświadczeniem. W tomistycznej metafizyce twierdzenie o niezmienności Boga jest konkluzją twierdzenia o Nim, iż jest On absolutną i nieskończoną doskonałością czy pełnią doskonałości. Natomiast zmiana w arystotelesowsko-tomistycznym kontekście pojęciowym oznacza zawsze przechodzenie od możliwości do aktu, a więc zdobycie lub utracenie czegoś, wzrost lub zmniejszenie w ontologicznej doskonałości, przejście od niedoskonałości do doskonałości. „Jeśli więc zmianę interpretować będziemy w ściśle arystotelesowskim znaczeniu, wtedy dla Boga być zmiennym znaczyłoby, że może On osiąść jakiś nowy, wyższy rodzaj czy poziom doskonałości Jego własnego realnego bytu, jakiego jeszcze przedtem nie posiadał” (47). Na to Tomasz nie mógł się zgodzić i dlatego akcentował niezmiennność Boga jako Czystego Aktu. Ale my, jako religijni, wcale nie chcemy, by Bóg był zmienny w tym znaczeniu. Spodziewamy się natomiast wyrażania się Jego miłości (48).

Jak to wyrażenie się Bożej miłości jest możliwe?

Clarke najpierw przypomniał rozróżnienie między relacjami realnymi i relacjami intencjonalnymi wiedzy i miłości. Pierwsze zachodzą między światem a Bogiem Stwórcą. Pod ich wpływem dokonują się realne zmiany w świecie. Drugie za-

pllicable to subsistant existence” — J. Owens: *An Interpretation of Existence*, dz. cyt. 92.

³⁰ *A New Look at the Immutability of God*, w: *God Knowable and Unknowable*, ed. by R.J. Roth, New York 1973, Fordham U. Press, 43—72 (cyfra w nawiasie odsyła do odpowiedniej strony tego artykułu).

chodzą między Bogiem a światem stworzonym i między wolnymi stworzonymi osobami a Bogiem. One właśnie stanowią osobowe relacje wiedzy i miłości będące istotą przeżycia religijnego. Czy możliwe są one ze strony Niezmiennego Boga? Przypomnijmy, że Bóg jest niezmienny w arystotelesowsko-tomistycznym rozumieniu zmiany: nie zachodzi w Nim przechodzenie od możności do aktu, bo jest Czystym Aktem. Teraz powiedzmy za Clarkiem: „Żaden stworzony przedmiot Bożej wiedzy i miłości nie dodaje żadnego nowego wyższego wymiaru do wiecznej pełni bytu i dobra, którą Bóg już ma i miłuje w nim samym (...) Dodaje jednak nowe określenie udzielania się tej wieczystej pełni wiedzy i miłości (...) ale dodawanie nowej skończonej treści wiedzy i miłości nie oznacza przechodzenia z możności do aktu w porządku bytu realnego, zdobywanie nowego wyższego sposobu wewnętrznej doskonałości bytu nieposiadanego przedtem” (49).

Oto konkluzja Clarke'a: „Coś rzeczywiście nowego zachodzi w realnym bycie, jaki Bóg udziela stworzeniom, oraz w intencjonalnej treści Jego świadomości w określony sposób poznającej i miłującej stworzenia. Ale nie jest to zmiana w Jego wewnętrznej Istocie, czy Doskonałości” (49).

Jeśli taka jest doktryna tomistyczna o niezmienności Boga, to dlaczego powstał sprzeciw w stosunku do niej? Clarke wyraził przypuszczenie, iż domaganie się zmienności Boga, jako implikowanej w Jego wolnym stwarzaniu i miłowaniu w czasie raczej tych stworzeń niż tamtych, równie możliwych, powstało z antropomorficznej projekcji na Boga tego rodzaju świadomości, która jest właściwa dla świadomości skończonej, wcielonej i dlatego zanurzonej w przepływie czasowym.

Jak jednak możliwe jest pogodzenie pojęcia stwarzania w czasie z twierdzeniem o absolutnej niezmienności Bożej istoty, z cytowanym zdaniem Swieżawskiego: „w najmniejszym więc stopniu Bóg nie 'wzbogaca się' przez stworzenie i utrzymywanie w istnieniu świata”? Clarke przypomniał, odpowiadając na to pytanie, że w arystotelesowsko-tomistycznej metafizyce, której wartość nie przeminęła, „przyczynowość sprawcza zachodzi czy jest ontologicznie „umiejscowiona” w skutku, a nie w działaczu jako takim: „*actio est in passo*”. Ponieważ być przyczyną (przyczynować) ściśle znaczy: sprawić, by coś innego zaistniało (w całości lub częściowo), znaczy: wzbogacić coś innego. Nie twierdzi się tu nic w ogóle o wzbogaceniu czy zubożeniu działacza (...). Stąd twierdzenie o działaniu przyczynowym, ściśle wziętym, nie daje podstaw do przypisywania

nowej wewnętrznej bytowości w działaczu" (51). Nowa więc rzeczywistość, powodowana przez działacza, zachodzi w przedmiocie przyjmującym działanie przyczynowe. Jest to relacja jednostronna. Dwustronna relacja realna wymagałaby oczywiście wewnętrznej zmiany w realnym bycie obu elementów relacji, dlatego też Tomasz podkreślał, że nie zachodzi realna relacja w działającym w stosunku do skutku, chociaż zachodzi tam relacja w porządku intencjonalnym. „Dlatego św. Tomasz utrzymuje, że stwarzanie jako takie, przez czysto duchową i nieskończoną przyczynę, nie wprowadza żadnej realnej relacji w Boga jako przyczynę”(52).

Tak więc nie możemy przyjąć, by w Bogu istniały realne relacje do świata, bo to prowadziłyby nas do uznania, iż zachodzą realne zmiany w Jego istocie; wzrost lub ubytek doskonałości. Możemy natomiast uznać, że istnieją w Nim relacje intencjonalne, dzięki którym możliwe jest również „aplikowanie” Bożej nieskończonej miłości i wiedzy do konkretnej, w czasie, sytuacji stworzonego świata, możliwa jest więc odpowiedź Boga na nasze modlitwy.

Nieporozumienia między zwolennikami tomistycznej tradycyjnej doktryny o niezmienności Boga a zwolennikami filozofii rozwoju, wspieranymi przez pobożność domagającą się Bożej wrażliwości na sprawy świata, mają według Clarke'a dwa źródła: jedno w postawie tomistów, drugie w postawie pobożnych zwolenników filozofii rozwoju.

Najpierw tomiści, broniąc niezmienności Bożej istoty, podkreślają nieobecność jakiegokolwiek realnej relacji (w tomistycznym ścisłym tego słowa znaczeniu) w Bogu w stosunku do świata³¹. I tu zwykle się zatrzymują w swoich analizach — co im Clarke zarzuca — i nie odpowiadają na problem, jaki wymogi wiary i przeżycia religijnego stawiają filozoficznemu rozważaniu o Bogu. Nie podejmują bowiem zwykle analizy relacji intencjonalnych w Bogu.

Pobożni zaś zwolennicy filozofii rozwoju podkreślają ważność relacji religijnych do Boga i nie chcą się zgodzić na to, że jest to ze strony Boga relacja nierealna w tomistycznym znaczeniu. Bowiem według nich to, co jest ważne i wartościowe, musi być i jest realne. Clarke na to odpowiada, że „intencjonalne” nie mniej jest ważne, tylko w innym porządku (58). Można by tu powiedzieć, że sprzeciw zwolenników filo-

³¹ Tak np J. Owens: *An Interpretation of Existence*, dz. cyt. 89 ns.

zofii rozwoju w stosunku do doktryny o nieobecności w Bogu realnych relacji ma swoją przyczynę w emocjonalnym traktowaniu terminów: „realny” — to znaczy istotnie ważny i wartościowy; i „intencjonalny” — to znaczy nierealny, więc nieważny i niewartościowy.

Oczywiście, może by to, co ważne nazywać realnym, ale wtedy trzeba by odróżniać między dwoma porządkami i mówić o „realnie realnym” i o „intencjonalnie realnym”, co wydaje się zbyteczne (58). Wychodzi tu też na jaw — przypuszcza Clarke — brak u Whiteheada nauki o analogii bytu (59). Domaganie się zaś realnych relacji Boga do świata jest domaganiem się tego, by były one prawdziwe. Przeżycie religijne domaga się bowiem, by Bóg naprawdę ustosunkował się do świata, by Jego relacje były prawdziwe. I tu trzeba powiedzieć, że intencjonalna relacja wiedzy i miłości jest relacją prawdziwą, choć w ścisłym tomistycznym znaczeniu nie jest relacją realną.

ZAKOŃCZENIE

Pod koniec naszych rozważań warto uświadomić sobie kilka prawd:

1° Przecistawianie Boga wiary Bogu filozofii z jednoczesnym odrzucaniem Boga filozofii w imię wiary jest reakcją na racjonalistyczne przekonanie, iż tylko to jest prawdą, co może być rozumowo uzasadnione zgodnie z przyjętą metodologią. W imię tego przekonania zamykano niekiedy religię „w granicach rozumu”. W ten sposób zubożano, ograniczono, pojęcie Boga. Czynili to już średniowieczni dialektycy, inaczej czynili to nowożytni deiści i racjoniści, inaczej wreszcie czynił to Hegel domagający się przekroczenia religii dla umożliwienia rozwoju ducha w kierunku filozofii Absolutu.

2° W Objawieniu judeo-chrześcijańskim zawarta jest bogatsza informacja o Bogu i Jego stosunku do świata, niż w jakichkolwiek rozważaniach filozoficznych. Świadomość tego nie powinna jednak prowadzić do odrzucenia filozofii, lecz do zrozumienia jej granic i użyteczności w tych granicach.

3° Stosunek filozofii do Objawienia przedstawić można następująco: 1. Filozof może otrzymać pewną informację z Objawienia, ale dokonuje następnie filozoficznej obróbki tej informacji odwołując się ostatecznie w uzasadnieniach nie do prawd objawionych, lecz do oczywistości dla rozumu, która może być różnie rozumiana. Tak na przykład rozróżnienie

między istotą a istnieniem jest prawdą wchodzącą w zakres przyrodzonego poznania, czyli jest prawdą czysto filozoficzną. Jednakże według Tomasza jest to prawda objawiona, filozoficznie opracowana³². Tak rozumiana filozofia może być metodologicznie poprawną, autonomiczną filozofią, o ile metodologicznie poprawnie przeprowadza analizy i uzasadnienia. Jednocześnie może — a nawet powinna — być nazwana filozofią chrześcijańską ze względu na chrześcijańską genezę jej niektórych problemów i pojęć. 2. Filozof może służyć teologii, czyli próbom lepszego zrozumienia prawd objawionych, metodami przez niego wypracowanymi oraz językiem pojęciowym. Na to właśnie zwracał uwagę D'Arcy mówiąc, iż przy pomocy pojęcia osoby wypracowanego przez współczesną antropologię filozoficzną możemy bardziej zbliżyć się do Tajemnicy Trójcy Świętej. Tu filozofia nie jest już autonomiczna. Jest integralną częścią teologii ujmowanej jako *fides quaerens intellectum*.

W świetle tych przypomnianych prawd, oraz w świetle analiz przeprowadzonych w artykule możemy przejść do wniosków:

1° Odrzucanie tomizmu na rzecz filozofii rozwoju w zagadnieniu stosunku Boga do świata nie wydaje się uzasadnione.

2° Ważna natomiast jest zasada metodologiczna sformułowana przez Donceela w odniesieniu do panteizmu i przez Ashleya w odniesieniu do filozofii rozwoju, by zbliżać się do kontrpropozycji tak blisko, jak tylko to możliwe bez błędu.

3° Dla lepszego zrozumienia problemu stosunku Boga do świata warto przeprowadzić dalsze analizy następujących zagadnień sygnalizowanych w tym artykule: 1. Bóg jako tożsamość istoty i istnienia, a więc jako Wieczna Teraźniejszość Istnienia, w której istnieje stworzenie (Owens). 2. Wyrażeniu tej prawdy może dopomóc rozważanie nad panenteizmem (Donceel). 3. Konieczne jest jednak uwzględnienie analogii przy mówieniu naszym ograniczonym językiem o nieograniczonym Bogu (Ashley), a także 4. podstawowego rozróżnienia relacji realnych i intencjonalnych, oraz 5. głębsza analiza sprawczości (Clarke).

Choć zaledwie szkicowo przeprowadzone w tym artykule analizy tych pięciu zagadnień uprawniają jednak już do wniosku, iż na gruncie filozofii wyrastających z zasad przyjętych przez metafizykę Tomasza można zbudować taki język, w którym mówienie o Bogu, chociaż uboższe od objawionego, prze-

³² Por. E. Gilson: *Tomizm*, W-wa 1960, Pax, 22.

cież nie jest z nim sprzeczne. Może więc służyć jako język autonomicznego filozofowania o Bogu, inspirowanego przez Objawienie, oraz jako język teologii szukającej zrozumienia.

Ostateczny wniosek to stwierdzenie, że chrześcijańskie środowiska filozoficzne w Stanach Zjednoczonych podejmując dyskusję z filozofią rozwoju nad niezmiennością Boga w nie-mały sposób przyczyniają się do przybliżenia „Boga filozofów” do „Boga wiary” i że są żywymi i twórczymi ośrodkami myśli filozoficznej.

GOD AND HIS RELATION TO THE WORLD

(summary)

The paper takes for its point of departure tension between religious and philosophical thinking about God, in other words between „God of faith” and „God of philosophers”. It considers possibility of developing such philosophizing that would be both methodologically correct and compatible with Christian faith. Furthermore it poses the question whether traditional Thomism can be regarded this kind of philosophical thinking. Finally, whether any such thinking is useful to deepen and purify faith or conversely, perhaps, faith is prerequisite for clarifying and deepening philosophical thought about God.

Considering these problems the author seeks (part 1) to affirm usefulness of the philosophical approach to God indicating a great variety of possible standpoints. He argues that the relation between faith and philosophical thinking about God is reciprocal, each contributing to purity and depth of the other. Following Joseph Owens' existential approach (part 2) he presents an example of traditional Thomist concept of God as Subsistent Existence. Owens' and comparable views are frequently questioned today because Immutable Subsistent Existence seems incompatible with God of faith who enters into personal relations with man. Some such objections are discussed in part 3. Walter E. Stokes, Joseph Donceel, and Jan Van der Veken insist that God's relation can be defined much better if we reinterpret or modify traditional Thomism, according to process philosophy of Alfred N. Whitehead. Part 4 sums up contre-arguments of such Thomists as Martin C. D'Arcy, Benedict M. Ashley, and W. Norris Clarke who recognize most objections voiced by the followers of process philosophy but claim that they can be overcome within the framework of traditional Thomist thought by emphasizing frequently disregarded aspects of this philosophy.

The author reasons that the juxtaposition of „God of faith” against „God of philosophy”, ensuing in rejection of the latter in the name of faith, can be understood as a reaction to rationalistic assumption that only such statements are valid which are consistent with the accepted methodology. This conviction has often led to confining religion within the boundaries of reason. Yet Judeo-Christian revelation contains far more information concerning God and His relation

to the world than any philosophical considerations. The full awareness of the fact, however, should not cause rejection of philosophy but a better understanding of its uses and limitations.

In the final section the author reaches the following conclusions:

1° As far as God's relation to the world is concerned, there is no justification for rejecting of Thomism in favor of process philosophy.

2° It is important, however, to take into account the methodological principle phrased by Donceel with respect to pantheism and by Ashley with reference to process philosophy — to approach the opposing view as far as it is possible without crossing the boundary line of truth.

3° If we are to comprehend God's relation to the world several problems require further analysis:

— God as identity of essence and existence i.e. Eternal Presence of Existence in which all creation exists (Owens);

— pantheism: more reflection on it should prove helpful in expressing the above truth (Donceel);

the language of analogy: it is important to use it whenever we attempt to express Infinite God in our limited language (Ashley);

— distinction of real relations from intentional ones; and

— causality (Clarke).

These five problems are but touched in the essay, yet even this cursory treatment indicates that philosophy rooted in Thomas' metaphysics can create the language to talk about God which, although poorer than that of revelation, would not be irreconcilable with it. It could well serve as a tool for autonomous philosophizing about God inspired by the revelation, furthermore it could be used as the language of theology seeking fuller understanding: *fides quaerens intellectum*. Thus, entering the discussion over God's immutability with adherents of process philosophy, Christian philosophers in America help to bring „God of philosophy” closer to „God of faith”.