

Dariusz ŁUKASIEWICZ

O FILOZOFICZNYCH PODSTAWACH PRAWD TEOLOGICZNYCH

We współczesnych dyskusjach pojawia się termin „teologia filozoficzna”. Ma on oznaczać głównie refleksję filozoficzną nad spójnością twierdzeń chrześcijaństwa oraz wykazywanie ich zgodności z naszymi podstawowymi intuicjami metafizycznymi i moralnymi. Teolog filozoficzny nie jest zobowiązany do uzasadniania prawdziwości twierdzeń teologicznych, a jedynie do wykazywania ich spójności wewnętrznej oraz spójności z pewnymi danymi pochodzącymi ze świata. Właśnie tutaj, pod szyldem teologii filozoficznej, mieściłyby się niektóre rozważania określone dawną nazwą „teodycea”.

AUGUSTYŃSKIE I TOMISTYCZNE UJĘCIA RELACJI TEOLOGII I FILOZOFII

W tradycji zachodniej wyróżnić można dwa główne poglądy na temat wzajemnych relacji między chrześcijaństwem – dokładniej zaś mówiąc, chrześcijańską teologią – a filozofią. Pogląd augustyński – pierwszy w porządku historycznym – uczy, że zadaniem filozofii jest uzupełniać i wspierać teologię, warunkiem tego jest jednak uprzednie zaangażowanie intelektualne filozofa w prawdy chrześcijańskiej teologii¹. Filozofia czerpie swoje uzasadnienie z teologii i jest od niej zależna, jest służebnicą teologii. Pogląd tomistyczny – historycznie późniejszy – głosi niezależność filozofii i teologii². W tym drugim ujęciu filozofia czerpie swoje przesłanki nie z teologii czy objawienia religijnego, lecz z naturalnego, codziennego doświadczenia, które jest powszechne i wspólne wszystkim ludziom³. Ów drugi model zakłada jednak, że prawdy

¹ Przez prawdę teologiczną rozumie się w niniejszym tekście każde prawdziwe twierdzenie dotyczące Boga. Prawdami teologicznymi są zarówno dogmaty, jak i inne twierdzenia niebędące dogmatami w ścisłym teologicznym sensie.

² Bardzo interesujący jest opis wzajemnych relacji objawienia i filozofii zawarty w pracy Stanisława Judyckiego *Bóg i inne osoby* (por. S. J u d y c k i, *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze–Kolegium Filozoficzno-Teologiczne OO. Dominikanów, Poznań–Kraków 2010, s. 25-37).

³ Słowo „objawienie” jest w niniejszym artykule pisane małą literą, gdy odnosi się do objawienia jako pojęcia. Gdy natomiast mowa o określonych wydarzeniach uznawanych przez chrześcijan za wydarzenia zbawcze, opisanych w Biblii i wyrażonych w języku biblijnym, słowo to pisane jest wielką literą. W teologii występuje ponadto rozróżnienie objawienia zawartego w Piśmie Świętym i objawienia zawartego w „Tradycji”. Drugi z tych terminów odnosi się do objawienia, które nie zostało zapisane w Piśmie Świętym, chociaż mogło być w nim zapisane (por. S. S t a s i a k,

filozofii i prawdy objawienia nie mogą pozostawać z sobą w konflikcie, ponieważ mają jedno źródło, którym jest Bóg. Według ujęcia tomistycznego rozum może zatem sam dojść do tez, które są dostępne dzięki objawieniu. Otóż celem tego artykułu jest zwięzłe rozważenie, na ile te dwa modele relacji filozofii i teologii są obecnie respektowane i stosowane w myśli zachodniej. Kontekstem dla niniejszych rozważań będą podstawowe współczesne typy teizmu, wyrażające się w tezie, że istnieje Bóg osobowy będący Stwórcą i Panem świata.

TEOLOGIA RACJONALNA A RELIGIA

Zanim jednak dokonamy odpowiedniego przeglądu głównych stanowisk teistycznych, warto omówić terminologię wykorzystywaną dziś w dyskusji między teologią a filozofią. Termin „teologia naturalna” albo „teologia „racjonalna” oznacza dociekania mieszczące się raczej w tomistycznym modelu wzajemnych relacji filozofii i religii (teologii). Rozum wsparty zwyczajnym doświadczeniem, czyli opartą na zmysłach wiedzą o świecie, w którym żyjemy, może uzyskać wiedzę teologiczną, czyli wiedzę o Bogu – o Jego istnieniu i naturze. Tak pojęta teologia naturalna jest filozofią – albo też w relacji do objawienia występuje „w imieniu” filozofii. W tym miejscu nasuwa się jednak pytanie, czy tak rozumiana relacja niezawisłości jest możliwa? Wydaje się, że tak, a za przykład może posłużyć myśl Arystotelesa, który nie znając Objawienia chrześcijańskiego, doszedł do wniosku, że istnieje Bóg, przyczyna świata. Wniosek ten sformułował na podstawie obserwacji świata danego w zwyczajnym doświadczeniu. Wskazując na Arystotelesa i innych przedchrześcijańskich teistów, trzeba jednak zawsze pamiętać o różnicach między wypracowanym przez nich pojęciem Boga a pojęciem Boga występującym w teologii chrześcijańskiej. Bóg w ujęciu Arystotelesa nie był ani stwórcą świata, ani opatrnością. Można powiedzieć, że wielcy metafizycy starożytni – wśród nich należy wymienić zwłaszcza Platona – niejako krążyli wokół idei Boga, żaden z nich nie określił Go jednak dokładnie tak, jak uczynili to ich następcy, dysponujący już Objawieniem. Czy wynika z tego, że rozum ludzki nie może ze swej natury odkryć objawionej prawdy o Bogu i Jego naturze, czy też jedynie to, że myśliciele starożytni tego nie dokonali? Czy mogliby tę prawdę poznać, gdyby podjęli głębszą i bardziej wnikliwą refleksję? Gdyby

R. Z a w i ł a, *ABC teologii dogmatycznej*, Oficyna Wydawnicza Signum, Oleśnica–Wrocław 1993, s. 12). Dystynkcja ta nie ma zasadniczego znaczenia dla głównej tezy tego tekstu, mówiącej o ścisłych związkach między filozofią a teologią chrześcijańską. Teologia chrześcijańska to zbiór treści Objawienia wyrażonych w dogmatach – wraz z konsekwencjami tych dogmatów w postaci wniosków teologicznych, opinii i hipotez (por. tamże, s. 11).

bowiem ani ci myśliciele nie mogli bez pomocy objawienia odkryć owych prawd podstawowych o Bogu, ani nie mógłby tego dokonać nikt inny, to tezę o niezależności filozofii od objawienia należałoby co najmniej zmodyfikować, jeśli nie odrzucić. Rację należałoby wówczas przyznać Augustynowi, nie zaś Tomaszowi. Argumentu za takim ujęciem wydaje się dostarczać sama natura rzeczy: objawione jest to, czego rozum (filozofia) nie może poznać za pomocą własnej metody i dostępnych sobie środków. Można tu rozumować po kartezjańsku: Bóg jest bytem pozaświatowym i nieskończonym, a żadna skończona istota ze swej natury nie może ustalić, ani jaki jest, ani nawet, że istnieje. Konkluzja z tej krótkiej dygresji głosiłaby więc, że – przynajmniej w ujęciu historycznym – filozofia (teologia naturalna) nie była niezależna od objawienia, a jej historyczną zawisłość można tłumaczyć naturą rzeczy, a nie zbiegiem okoliczności. Przypuśćmy jednak, że możliwa jest niezawisłość logiczna, i do niej właśnie odnosi się model tomistyczny. Czy w takim przypadku, znając prawdy objawione, czyli mając przekonania religijne o Bogu oparte na autorytecie Biblii (bo to jest główna manifestacja Bożego objawienia), można – niezależnie od treści tak nabytych przekonań – dojść do tych samych treści, nabywając je w inny sposób, czyli w sposób naturalny, i bazując tylko na danych doświadczenia i regułach myślenia? Poszukując odpowiedzi na tak postawione pytanie, można sformułować pytanie pomocnicze: Czy na drodze naturalnej można nie dojść do tych samych przekonań, które zostały uprzednio nabyte dzięki objawieniu? Kluczową kwestią jest tutaj spójność całego systemu przekonań. Nie można bowiem porzucić przekonań, które uznajemy za pochodzące od Boga, na rzecz przekonań niepochodzących od Niego, o ile te ostatnie zaprzeczałyby tym pierwszym. Nieracjonalne byłoby przedkładanie przekonań pochodzących ze źródła mniej wiarygodnego nad przekonania pochodzące z najbardziej wiarygodnego źródła, jakie jest możliwe (przekonania takie w epistemologii nazywa się niekiedy przekonaniem bazowym i podstawowym). Zatem, jeśli zakładamy, że nasze przekonania oparte są na objawieniu, nie jest prawdopodobne, że przekonania nabyte za pomocą rozumu, czyli filozofii, będą się od nich treściowo różnić – te dwie drogi muszą prowadzić do jednej prawdy. Trudno jednak w tej sytuacji bronić niezawisłości logicznej filozofii od objawienia ujętego w ramy tez teologicznych. Treść przekonań nabytych ze źródła teologicznego determinuje treść przekonań nabytych z innych źródeł – taka jest epistemiczna logika tej sytuacji. Wydaje się zatem, że rację należy ponownie przyznać ujęciu augustyńskiemu, nie zaś tomistycznemu, i powiedzieć, że niezależność filozofii od teologii i objawienia jest epistemologicznym mitem. Kto żywi przekonania o Bogu i Jego naturze na podstawie objawienia – czy też, mówiąc współczesnym językiem, kto ma przekonania bazowe o treści religijnej – ten będzie dążył do uzgodnienia tych przekonań ze wszystkimi innymi swoimi przekonaniem opartymi

na zwyczajnym doświadczeniu bądź uzyskanymi za pomocą rozumu. Wynika to nie tylko z faktu, że Bóg gwarantuje jedność i identyczność prawd w obu porządkach, nadprzyrodzonym i naturalnym, lecz także z koherencyjnej natury naszego poznania i ze sposobu działania umysłu. Realizacja projektu teologii racjonalnej w sensie tomistycznym, reprezentującej filozofię w relacji do objawienia religijnego, okazuje się zatem niemożliwa.

Zadaniem filozofii nie byłoby więc niezależne od teologii odkrywanie prawd o Bogu, ale raczej analityczne „rozświetlanie” nabytych na podstawie objawienia prawd za pomocą pojęć należących do filozofii. Trafność tego ujęcia niezawisłości filozofii od religijnego objawienia zależy od tego, co rozumie się przez „rozświetlanie”. Czy miałyby chodzić o wysłownienie tych samych treści w alternatywnym do języka objawienia, bardziej uniwersalnym języku filozofii, czy też o sformułowanie prawd teologicznych w języku filozofii?⁴ Zagadnienia, których dotyczy to pytanie, są niesłychanie złożone; w tym miejscu można jedynie zwrócić uwagę, że istnieje różnica między słowem Bożym zawartym w Biblii i sformułowanym w języku biblijnym a prawdami teologicznymi religii chrześcijańskiej. Z historycznego punktu widzenia zadaniem filozofii nie było jedynie dostarczenie innego języka do wyrażenia „gotowych” już skądinąd prawd teologicznych wyrażonych w języku biblijnym – przyczyniła się ona do samego sformułowania tych prawd, dostarczając określonego systemu pojęć. Stało się tak na przykład w przypadku dogmatu trynitarnego oraz dogmatów chrystologicznych. Bez pojęć substancji, osoby, istoty czy formy nie udałooby się sformułować tych podstawowych prawd teologii chrześcijańskiej: tych prawd by nie było, a gdyby ich nie było, nie byłoby również chrześcijańskiej teologii. Trudno zatem mówić o wyłącznie służebnej i podrzędnej roli filozofii wobec religii i teologii chrześcijańskiej.

Z tego niezwykle skróconego opisu wyłania się nieco inny model relacji filozofii i teologii chrześcijańskiej – i jest to jednak model głębokiej wzajemnej zależności. Taka zależność religijnego objawienia i filozofii stanowiłaby szczególny przypadek ogólniejszej zależności szeroko pojętych danych czy treści od pojęć te dane ujmujących.

Niezawisłość filozofii i religijnego objawienia można jednak pojmować jeszcze inaczej: nie jest to wzajemna niezależność pojęciowa obu dziedzin, lecz niezależność metodologiczna w porządku uzasadniania. Można mianowicie uzasadnić tezy teologiczne i wykazać, że są prawdziwe, za pomocą metody

⁴ Pogląd taki ostro zwalczali Ojcowie Kościoła u początków chrześcijaństwa, twierdząc, że filozofii nie wolno ingerować w Objawienie i zniekształcać jego treści. Obawiali się oni hellenizacji objawienia religijnego i chrześcijaństwa przez filozofię grecką (pogańską). Jak pokazują historycy doktryn religijnych, hellenizacja – a przynajmniej pewien jej stopień – była jednak faktem, niezależnie od antyfilozoficznej retoryki wczesnych myślicieli chrześcijańskich. Por. J. P e l k a n, *Tradycja chrześcijańska*, t. 1, *Powstanie wspólnej tradycji (100-600)*, tłum. M. Höffner, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 51-58.

filozofii. Można dowieść, że istnieje Bóg i że ma On określoną naturę, że jest wszechmocnym i wszechwiedzącym Stwórcą świata. I można to czynić, posługując się autonomicznymi metodami poznania naturalnego. W tym ujęciu wzajemnej niezawisłości, rozumianej jako niezawisłość uzasadniania, filozofia byłaby więc niezbędnym narzędziem służącym do formułowania tez teologicznych; dysponowałaby ona również metodami uzasadniania ich prawdziwości niezależnie od autorytetu Objawienia. Teolog naturalny dzięki objawieniu wierzy, że Bóg istnieje i że ma określoną naturę, ale zarazem potrafi zupełnie niezależnie od treści Objawienia udowodnić istnienie Boga o określonej naturze⁵. Wykonalność tego projektu jest kwestią sporną. Teologia naturalna faktycznie usiłuje tworzyć takie dowody, istnieją natomiast wątpliwości, czy są one konkluzywne i rozstrzygające⁶.

Kwestię wzajemnej relacji filozofii i religii można również ujmować z pozycji filozofii religii. Filozofia religii jest bogatym treściowo pojęciem, a dyscyplina, która się wokół niego wykształciła, podejmuje zagadnienia wykraczające poza zakres teologii racjonalnej (czyli kwestie istnienia i natury Boga), a jej problematyka wykracza poza kwestie związane z religią chrześcijańską. Filozofia religii różni się jednak od teologii racjonalnej nie tylko zakresowo, lecz również tym, że stawia sobie ona inne zadania. O ile celem teologii racjonalnej jest (w ujęciu augustyńskim) rozświetlenie bądź (w ujęciu tomistycznym) dowiedzenie prawd objawionych, o tyle filozofia religii nie stawia sobie takich celów. Istnieją myśliciele, którzy mieliby prawo uważać się za filozofów religii, nawet gdyby nie podejmowali rozważań nad istnieniem i naturą Boga.

We współczesnych dyskusjach pojawia się również termin „teologia filozoficzna”. Ma on oznaczać głównie refleksję filozoficzną nad spójnością twierdzeń chrześcijaństwa oraz wykazywanie ich zgodności z naszymi podstawowymi intuicjami metafizycznymi i moralnymi. Teolog filozoficzny nie jest zobowiązany do uzasadniania prawdziwości twierdzeń teologicznych, a jedynie do wykazywania ich spójności wewnętrznej oraz spójności z pewnymi danymi pochodzącymi ze świata. Właśnie tutaj, pod szyldem teologii filozoficznej, mieściłyby się niektóre rozważania określane dawną nazwą „teodycea”. Termin ten w swoim powszechnie stosowanym i najogólniejszym sensie

⁵ Najnowsze próby przeprowadzenia takich dowodów podjęli ostatnio w Polsce Stanisław Judycki (zob. J u d y c k i, dz. cyt.) i Jacek Wojtysiak (zob. J. W o j t y s i a k, *Wprowadzenie do teologii naturalnej*, Fundacja Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii–Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów, Kraków 2013).

⁶ O zarzutach wobec dowodów na istnienie Boga pisze obszernie Ireneusz Ziemiński, wskazując przy tym na rolę tych dowodów w naszym myśleniu. W jego ujęciu dowody są nie tyle uzasadnieniem prawdziwości wiary, ile wyrażają głębokie ludzkie pragnienia odkrycia bytu absolutnego (por. I. Z i e m i ń s k i, *Argumenty za istnieniem Boga*, w: *Przewodnik po metafizyce*, red. S.T. Kołodziejczyk, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, s. 590).

oznacza przedsięwzięcie zmierzające do wykazania istnienia Boga i określenia Jego natury – w tym znaczeniu refleksja ta należałaby do teologii naturalnej czy racjonalnej; natomiast teodycea rozumiana jako pewnego rodzaju próba usprawiedliwienia Boga w obliczu istniejących w świecie zła i cierpienia byłaby właśnie częścią teologii filozoficznej.

Podsumowując te rozważania semantyczne i terminologiczne, należy powiedzieć, że filozofia może wystąpić w relacji do objawienia religijnego w ogóle, a do objawienia chrześcijańskiego w szczególności, albo jako teologia racjonalna (naturalna), albo jako filozofia religii, albo jako teologia filozoficzna; może też być uprawiana albo jako teodycea w szerokim sensie (i wtedy jest częścią teologii naturalnej), albo jako teodycea w sensie węższym (i wtedy należy do teologii filozoficznej). Należy również dodać, że filozofia może wystąpić jako krytyka religii czy też „antyteologia” – i taką rolę dzisiaj faktycznie również odgrywa. Filozofia jako antyteologia zajmuje się (rzadko) tworzeniem antydowodów, czyli argumentów na nieistnienie Boga, bądź (często) krytyką dowodów na istnienie Boga i krytyką religii w ogóle. Ta ostatnia prowadzona jest z różnych punktów widzenia: polityki, etyki, ekologii czy nauki (w obrębie „nowego ateizmu”). Religia najogólniej pojęta jest więc przedmiotem rozważań filozofii, dostarczając licznej grupie współczesnych ludzi uprawiających filozofię tematów do refleksji.

GŁÓWNE WSPÓŁCZESNE FILOZOFIE BOGA

Pora tę bardzo szeroko i z konieczności powierzchownie nakreśloną panoramę powiązań religii z filozofią nieco uszczegółowić, rozważając główne stanowiska dotyczące natury Boga. Należy odnotować, że w obrębie chrześcijaństwa, chociaż istnieje jedno Objawienie, nie ma jednej opartej na nim filozofii Boga (teologii racjonalnej) ani pojęcia Boga, którego treść byłaby przez wszystkich teistów chrześcijańskich uznawana za bezdyskusyjną. Zarazem wszyscy teiści chrześcijańscy czują się w mniejszym lub większym stopniu zobowiązani do konfrontowania swojego pojęcia Boga z treścią Objawienia jako kryterium poprawności i materialnej adekwatności głoszonych tez.

Współcześnie znane są cztery pojęcia Boga wypracowane w ramach czterech głównych typów teizmu. Najważniejsze obecnie odmiany teizmu to zaś teizm klasyczny, teizm neomolinistyczny, teizm otwarty i teizm probabilistyczny. Niektóre z tych odmian podlegają dalszym modyfikacjom i podziałom, na przykład w ramach teizmu klasycznego można wyróżnić teizm tomistyczny i anzelmiański, a w ramach teizmu probabilistycznego – otwarty i anzelmiański⁷.

⁷ Szerzej na temat każdego z tych poglądów zob. D. Ł u k a s i e w i c z, *Opatrzność Boża, wolność, przypadek. Studium z analitycznej filozofii religii*, Wydawnictwo Fundacja Dominikańskie

Każda z odmian teizmu głosi, że istnieje Bóg, który jest Stwórcą i Panem świata – Bóg wszechmocny, wszechwiedzący i dobry. Mimo to pojęcie Boga, którym każda z nich się posługuje, jest inne. Te różnice między odmianami teizmu są zastanawiające, skoro ich punkt wyjścia stanowi jedno i to samo Objawienie. Wydaje się, że rozbieżności te można wyjaśnić filozoficznie w bardzo prosty sposób: różni teiści akceptują to samo Objawienie, lecz wyznają różne filozofie. Sprawdźmy jednak, czy tak jest naprawdę i czy hipoteza ta da się utrzymać. Najpierw doprecyzujemy nieco rozumienie odmian teizmu, o których wspomnieliśmy.

Tak zwany teizm klasyczny uznaje, że Bóg jest bytem prostym, wszechmocnym i wszechwiedzącym, niezmiennym i wiecznym, doskonałym pod każdym względem; bytem, który wszystko stworzył, i wszystko, co stworzył, utrzymuje stale w istnieniu (co nazywamy konserwacją lub – w języku łacińskim – *creatio continua*). Pogląd taki rozwijali św. Augustyn, Boecjusz, św. Anzelm i św. Tomasz z Akwinu. Teizm molinizmu i neomolinizmu (współcześnie broniony między innymi przez Alvina Plantingę i Williama L. Craiga) podtrzymuje wszystkie tezy klasycznego teizmu, lecz nie uznaje prostoty za atrybut istotny, a w zakresie wiedzy Boga umieszcza prawdy kontrfaktyczne, niezależne od Jego woli i mocy, zależne natomiast od woli istot stworzonych. Teizm otwarty (ang. *open theism*) odrzuca tezę o prostocie Boga, pomniejsza zakres Bożej wiedzy, wyłączając zeń wiedzę o przyszłych zdarzeniach przygodnych, czyli o tym, co będzie, choć być nie musi. Ta odmiana teizmu odrzuca również Bożą niezmienność i wieczność pojętą jako trwanie poza czasem⁸. Tak zwany teizm probabilistyczny występuje w dwóch wersjach: „otwartej”, w której odrzuca się, podobnie jak w teizmie otwartym, Bożą wiedzę uprzednią o przyszłości, negując przy tym prostotę i niezmienność Boga oraz odrzucając Jego pozaczasowe trwanie. W stopniu nieporównywalnym z innymi typami teizmu przedstawiciele tej jego odmiany dążą do uzgodnienia (zapewniania koherencji) filozoficznych koncepcji Boga ze współczesną wiedzą o przyrodzie. Ponieważ wiedza ta dotyczy zależności statystycznych i zdarzeń opisywalnych jako prawdopodobne, bywa on nazywany właśnie „probabilistycznym” (reprezentuje go David J. Bartholomew, ale zaczątki tego sposobu myślenia można znaleźć współcześnie w poglądach filozofów procesu). Najbardziej zapewne radykalnym zabiegiem dokonywanym przez zwolenników teizmu probabilistycznego jest poszerzenie zakresu pojęcia objawienia, które ma obejmować

Studium Filozofii i Teologii–Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze–Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów, Kraków–Poznań 2014.

⁸ Najwybitniejszym obrońcą tego poglądu jest obecnie William Hasker (zob. np. W. H a s k e r, *Providence, Evil and the Openness of God*, Routledge, London–New York 2004), jednakże idea ograniczenia Bożej wiedzy ze względu na ludzką wolność była i jest bardzo mocna eksponowana przez Richarda Swinburne’a – najwybitniejszego zapewne współczesnego teologa naturalnego (zob. R. S w i n b u r n e, *Spójność teizmu*. tłum. T. Szubka, Znak, Kraków 1995).

nie tylko dane pochodzące bezpośrednio z Biblii oraz Tradycji, ale też z obserwacji przyrody, oraz uznanie, że objawienie naturalne odgrywa istotną rolę w uściśleniu i wzbogaceniu pojęcia Boga. Dane tak rozumianego objawienia mogą stać się podstawą do zmiany dotychczasowej treści tego pojęcia. Przyroda bowiem jest też swoistą księgą objawioną, tyle że została ona napisana w języku matematyki. Probabilistyczny teizm anzelmiański – w przeciwieństwie do teizmu probabilistycznego otwartego oraz teizmu otwartego – nie odrzuca prostoty Boga ani nie neguje Jego pozaczasowej wieczności i niezmienności, nie odrzuca też Jego nieograniczonej wszechwiedzy, uznaje jednak autonomię i wolność stworzenia w stopniu większym niż teizm klasyczny (tomistyczny)⁹. Wolność tę pojmuje jako możliwość dokonania wyboru spośród różnych możliwości – wyboru niezdeterminowanego przez jakikolwiek czynnik pozostający poza zasięgiem władzy podmiotu.

Innymi słowy, albo – jak głoszą teiści klasycy – Bóg wie absolutnie wszystko i istnieje poza czasem, jest niezmienny i nad wszystkim absolutnie panuje, albo Bóg nie wie wszystkiego, istnieje w czasie, jest zmienny i złożony i w ścisłym sensie nie panuje nad wszystkim, co oznacza, że nie wszystko determinuje i kontroluje – jak głoszą reprezentanci teizmu otwartego i niektórzy teiści probabilistyczni. Nie zamierzam tu przedstawiać bardziej szczegółowej charakterystyki tych stanowisk i różnic między nimi, pragnę jedynie zasygnalizować, że z jednego Objawienia wywodzą się różne i konkurujące ze sobą wizje Bożego absolutu. Proponowana wyżej hipoteza mająca wyjaśnić te różnice głosiła, że odpowiedzialna za nie jest filozofia. Teiści klasycy byli zwolennikami wielkich greckich metafizyków Platona i Arystotelesa oraz ich wielkich następców, takich jak Plotyn i przedstawiciele szkoły neoplatońskiej. W ich ujęciu zaś byt doskonały to byt niezmienny, niezniszczalny, a zatem istniejący poza czasem i niezłożony z żadnych części, czyli prosty. Ta antyczna filozofia bytu zdeterminowała interpretację chrześcijańskiego Objawienia na długie wieki, czego najlepszym dowodem jest treść orzeczenia Soboru Watykańskiego I z roku 1870: „Święty, katolicki, apostołski, rzymski Kościół wierzy i wyznaje, że jest jeden Bóg prawdziwy i żywy, Stwórca i Pan nieba i ziemi, wszechmogący, wieczny, niezmierny, nieograniczony, nieskończony pod względem umysłu i woli, i wszelkiej doskonałości. O tym Bogu będącym jedną, pojedynczą, całkowicie niezłożoną i niezmienną duchową substancją, należy głosić, że jest różny od świata w samej rzeczy i swej istocie i że jest najszczęśliwszy i niewypowiedzianie wyniesiony ponad wszystko, co oprócz Niego istnieje i może być pojęte”¹⁰.

⁹ Wydaje się, że pogląd taki wyznaje ks. Michał Heller (zob. np. M. H e l l e r, *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata*, Universitas, Kraków 2008).

¹⁰ Cyt. za: W. G r a n a t, *Dogmatyka katolicka*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1967, s. 114.

Filozofia zatem nie dostosowała się całkowicie do Objawienia i nie podążała za nim jako „służka” – co już sygnalizowaliśmy wcześniej. Także Objawienie – przynajmniej w pewnym stopniu – zostało poddane interpretacji filozoficznej, w wyniku czego powstały określone prawdy teologiczne chrześcijaństwa. Jeżeli więc ktoś odrzuci grecką i neoplatońską filozofię bytu, a przyjmie inną filozofię, ten uzyska inne narzędzia interpretacji Objawienia, a w rezultacie również inną treść Objawienia¹¹. Stało się to na przykład udziałem współczesnych przedstawicieli teizmu otwartego, którzy mają inną niż platońska koncepcję doskonałości bytu. Doskonałość według nich nie polega bowiem na niezmienności, podejmują oni polemikę z platońską tezą, że zmieniać się można na lepsze lub na gorsze, a przecież byt doskonały nie może nic utracić ze swojej doskonałości, ani też nic zyskać, skoro jest absolutną pełnią. W odpowiedzi na tę argumentację wskazują oni, że zmiana nie musi być zmianą ani na gorsze, ani na lepsze. W ich ujęciu zmiana jest wręcz warunkiem koniecznym doskonałości, umożliwia bowiem relacje z innymi bytami, w tym także relacje oparte na miłości. Niezmiennność Boga wiąże się zaś ściśle z Jego zupełną wiedzą o każdym zdarzeniu i każdym zachowaniu każdej istoty stworzonej. Zwracał na to uwagę William P. Alston, pisząc, że jeśli Bóg wie z góry, jak człowiek się będzie zachowywał, nie może nawiązać z nim żadnej autentycznej relacji osobowej, a zatem również relacji miłości¹². Jednym z esencjalnych warunków miłości jest bowiem wolność. Ta zaś jest możliwa, gdy osoby są wzajemnie na siebie otwarte i żadna z nich nie determinuje swoim działaniem zachowania drugiej w taki sposób, by osoba nie mogła odpowiedzieć na to działanie w sposób wolny¹³. Warunkiem wolności, a zatem i miłości, jest tu

¹¹ Należy tutaj przytoczyć argument podważający tę linię argumentacyjną, zgodnie z którym dla każdej prawdy teologicznej o Bożych przymiotach istnieje właściwe świadectwo biblijne, uprzednie, a w każdym razie niezależne od metafizycznej spekulacji czy doktryny filozoficznej. O niezmienności Boga mówi na przykład Pismo Święte: „Każde dobro, jakie otrzymujemy i wszelki dar doskonały zstępują z góry, od Ojca światel, u którego nie ma przemiany ani cienia zmienności (Jk 1,17) (por. S t a s i a k, Z a w i ł a, dz. cyt., s. 179). Jeszcze istotniejsze w tym kontekście jest określenie Boga z Księgi Wyjścia: „Jestem, który jestem” (3,14). Są też jednak fragmenty, cytowane w dalszej części artykułu, które niezmienności Boga wyraźnie przeczą. Preferowana filozofia interpretatorów odgrywa kluczową rolę wtedy właśnie, gdy rozważamy niezgodne co do treści wypowiedzi biblijne. Od filozofii tej zależy przyjęta strategia hermeneutyczna. Tekst biblijny nie jest – przynajmniej niekiedy – jednoznaczny w niektórych kwestiach teologicznych. W przypadku takiej niejednoznaczności teologowie mogą odwołać się do Tradycji jako części Objawienia niezawartego w Piśmie Świętym, należy jednak wątpić, że Tradycja nie podlega wpływom filozofii. Jest to tylko supozycja, nie mogą jej tutaj szerzej ani głębiej uzasadnić, wymagałoby to bowiem obfitych odniesień historycznych. Przypuszczam jednak, że Tradycja jest współdeterminowana przez myśl filozoficzną.

¹² Por. W.P. A l s t o n, *Divine–Human Dialogue and the Nature of God*, <http://static1.1.sqspcdn.com/static/f/38692/469901/1264424293190/Divine-Human+Dialogue+and+the+Nature+of+God.pdf?token=F1IFav4Zft04ms51veKuxaNBgVk%3D>; por. też: H a s k e r, dz.cyt., s. 122.

¹³ Przy danym działaniu osoby X wobec osoby Y, osoba Y może odpowiedzieć na działanie X w różny sposób, również w sposób, jakiego osoba X by sobie nie życzyła. Clark H. Pinnock pisał: „Będąc trynitarnym, Bóg stworzył świat, udzielając mu wolności, dzięki której mogą się rozwijać

dialogiczność sytuacji, polegająca na tym, że osoby dialogu nie wiedzą i nie ustalają z góry, w jaki sposób będą się wobec siebie nawzajem zachowywać. Miłość w kontekście dialogu wymaga więc wolności, a ta – przyszłości otwartej, czyli takiej, która nie została z góry ustalona przez uprzednią wiedzę Boga.

BIBLIJNE RACJE TEIZMU REWIZJONISTYCZNEGO

Taka reinterpretacja pojęcia doskonałości bytu prowadzi, jak wspomnieliśmy, do nowych prawd teologicznych, na przykład do prawdy, że Bóg jest zmienny, że nie jest prosty, albo że nie zna przyszłości. Teizm otwarty wskazuje właśnie na podstawowy błąd leżący u podstaw teizmu klasycznego. Zwolennicy teizmu otwartego oskarżają teistów klasycznych, że ci ostatni ulegli racjonalistycznej pokusie uznania filozofii za co najmniej równie istotny czynnik kształtowania prawd teologicznych, jak samo Objawienie. W ten sposób teiści otwarci zdają się odrzucać tomistyczny model relacji między filozofią a wiarą (religią) na rzecz modelu augustyńskiego: to filozofa winna się dostosować do Objawienia – w żadnym wypadku nie może stać się odwrotnie. W swoich wywodach na rzecz rewizji niektórych prawd o Bogu sformułowanych w teizmie klasycznym powołują się oni na najważniejszy fundament dogmatyczny chrześcijaństwa, którym jest dogmat trynitarny. Trynitarność Boga interpretują relacyjnie, czyli jako relację trzech kochających się osób. Miłość jest relacją, w której osoby uczestniczą w sposób wolny, ciesząc się wzajemnie swoim istnieniem oraz troszcząc się o siebie nawzajem. Tak pojęta relacja między osobami Trójcy Świętej jest wzorem relacji między Bogiem a człowiekiem, i szerzej – całym stworzeniem. Objawiona trynitarna prawda o Bogu prowadzi z kolei – jak sądzą przedstawiciele teizmu otwartego – do preferowania określonych koncepcji filozoficznych, na przykład filozofii dialogu. Swoją filozofię Boga wyprowadzają oni nie tylko z dogmatów, ale wprost z tekstów biblijnych. Przytaczają szereg znamienych fragmentów, które mają legitymizować ich rewizję prawd o Bogu. Oto kilka wybranych cytatów biblijnych – najczęściej przytaczanych przez obrońców teizmu otwartego – opisujących zmiany zachodzące w Bogu¹⁴. Bóg bywa na przykład zaskoczony (a przecież gdyby wiedział, co się wydarzy, nie mógłby być zaskoczony): „I spodziewał się, że wyda winogrona, lecz ona cierpkie wydała jagody” (Iz 5,2); „Myślałem: będziesz Mnie wzywał: Mój Ojcze! i nie odwrócisz się ode Mnie. Ale jak niewiasta nie dotrzymuje

pełne miłości relacje. Dlatego świat jest ekosystemem odwzorowującym trynitarnie życie Boga” (cyt. za: A. Ś w i e ż y Ń s k i, *Miejsce ograniczonej wiedzy Boga w strukturze „teizmu otwartego”*, „Filo-sofija” 12(2012) nr 4(19), s. 138).

¹⁴ Por. Ł u k a s i e w i c z, s. 225n.

wiary swemu oblubieńcowi, tak nie dotrzymaliście Mi wiary wy” (Jer 3,19). Bóg żałuje, na przykład, że stworzył człowieka (por. Rdz 6,6), albo że uczynił Saula królem (por. 1 Sm 15,19). Bóg doznaje również niepowodzenia: „I szukałem wśród nich męża, który by wystawił mur i stanął w wyłomie przede Mną, aby bronił tej ziemi i przeszkodził Mi w jej niszczeniu, a nie znalazłem takiego. Wobec tego wyleję na nią mój gniew, w ogniu mojej zapalczowości wyniszczę ich” (Ez 22,30). Używa też okresów warunkowych: „Tak więc, jeśli nie uwierzą i nie przyjmą wymowy pierwszego znaku, [to] uwierzą wymowie drugiego znaku. A gdyby nie uwierzyli nawet tym dwom znakom i nie zważyli na mowę twoją, wówczas zaczerpniesz wody z Nilu i wylejesz na suchą ziemię; a woda zaczerpnięta z Nilu stanie się krwią na ziemi” (Wj 4,8).

Bóg poddaje też ludzi próbom, aby poznać ich charakter, o czym czytamy w Księdze Rodzaju: „Potem Abraham sięgnął ręką po nóż, aby zabić swego syna. Ale wtedy Anioł Pański zawołał na niego z nieba i rzekł: «Abrahamie, Abrahamie!» A on rzekł: «Oto jestem». [Anioł] powiedział mu: «Nie podnoś ręki na chłopca i nie czyn mu nic złego! T e r a z poznałem, że boisz się Boga, bo nie odmówiłeś Mi nawet twego jedynego syna»” (22,10-12). W związku z tym fragmentem teista otwarty pyta, co miałyby znaczyć słowa „teraz” i „bo”, gdyby Bóg od zawsze wiedział, co uczyni Abraham. Jaki sens miałyby wówczas te wypowiedzi?

Co więcej, Bóg zmienia zdanie: „«Wstań i zjedź do domu garncarza; tam usłyszysz moje słowa». Zstąpiłem więc do domu garncarza, on zaś pracował właśnie przy kole. Jeżeli naczynie, które wyrabiał, uległo zniekształceniu, jak to się zdarza z gliną w ręku garncarza, robił z niego inne naczynie, według tego, co wydawało się słuszne garncarzowi. Wtedy Pan skierował do mnie następujące słowo: «Czy nie mogę postąpić z wami, domu Izraela, jak ten garncarz? – wyrocznia Pana. Oto bowiem jak glina w ręku garncarza, tak jesteście wy, domu Izraela, w moim ręku. Raz postanawiam przeciw narodowi lub królestwu, że je wypłenię, obalę i zniszczę. Lecz jeśli ten naród, przeciw któremu orzekłem karę, nawróci się ze swej nieprawości, będę żałował nieszczęścia, jakie zamyślałem na niego zesłać. Innym razem postanawiam, by jakiś naród lub królestwo utwierdzić i rozkrzewić. Jeżeli jednak czyni wobec Mnie zło, nie słuchając mojego głosu, będą żałował pomyślności, jaką postanowiłem go obdarzyć. Teraz zaś mów mężom judzkim i mieszkańcom Jerozolimy: Tak mówi Pan: Oto przygotowuję dla was nieszczęście i snuję przeciw wam plan. Nawróćcie się więc każdy ze swej złej drogi, a uczynicie lepszymi wasze drogi i wasze czyny!» I rzekli oni: «Na próżno! Chcemy raczej pójść za swoimi własnymi przekonaniem; każdy będzie postępował według popędu swego przewrotnego serca»” (Jer 18,2-12).

Interesujący jest sposób, w jaki współcześni obrońcy teizmu klasycznego odpierają te biblijne argumenty zwolenników teizmu otwartego: najczęściej czynią to, przytaczając inne teksty biblijne, sprzeczne w treści z tamtymi. Oto na przykład

wykorzystywany w ten sposób znamieny cytat z księgi Izajasza: „Wspomnijcie rzeczy minione, sprzed wieków! Tak, ja jestem Bogiem, i nie ma innego, Bogiem, i nie ma takiego jak Ja. Obwieszczam od początku to, co ma przyjść, i naprzód to, co się jeszcze nie stało. Mówię: Mój zamiar się spełni i uczynię wszystko, co zechcę” (46,9-11); a także: „Oznajmiłem od dawna minione wydarzenia, z moich ust one wyszły i ogłosiłem je; w jednej chwili zacząłem działać i się spełniły. Ponieważ wiedziałem, że jesteś uparty i kark twój jest drągiem z żelaza, a twoje czoło miedziane, przeto zapowiedziałem ci naprzód, ogłosiłem ci przyszłość, zanim nadeszła, żebyś nie mówił: «Mój bożek to sprawił, moja rzeźba, mój posąg zarządził»” (48,3-4). Teista klasyczny może ponadto odwołać się do przepowiedni biblijnych, na przykład do faktu, że Bóg wiedział o czterystu latach niewoli egipskiej, zanim ta się wydarzyła, a także znał imiona ludzi, zanim się narodzili, oraz ich przyszłe czyny; Jezus zaś wiedział, że Judasz go zdradzi, zanim się to stało, oraz że Piotr się Go wyprze, zanim Apostoł to uczynił.

Przedstawiciel teizmu otwartego może z kolei zinterpretować wypowiedzi biblijne, które świadczą o niezmienności Boga i o Jego odwiecznej i uprzedniej wiedzy w sposób niepodważający wypowiedzi świadczących o Jego zmienności. Z tego bowiem, że n i e k t ó r e zdarzenia są Bogu znane z góry, nie wynika, że w s z y s t k i e zdarzenia są Mu w ten sposób znane. Nadto teista taki może dodać, że podejmowane przez obrońców teizmu klasycznego próby metaforycznej interpretacji fragmentów Biblii, które wyraźnie sugerują zmienność Boga, deformują ich znaczenie. Ilustracją takiej deformacji jest metaforyczna interpretacja przypowieści o synu marnotrawnym. Oczekujący na powrót syna ojciec to ludzkie wyobrażenie samego Boga oczekującego na nawrócenie grzesznika. Gdy ojciec ujrzał powracającego syna, „wzruszył się głęboko; wybiegł naprzeciw niego, rzucił mu się na szyję i ucałował go” (Łk 15,20). Gdyby ojciec spodziewał się lub był pewny powrotu syna, jego reakcja byłaby inna. Gdy bowiem tracimy coś niezwykle cennego, nie mając pewności, że zostanie to kiedykolwiek odzyskane, doznajemy głębokiego i silnego cierpienia. Gdy zaś odzyskujemy to, co utracone, doznajemy wielkiej radości i ulgi. Założenie, że ojciec z góry wie, iż jego syn powróci, głęboko zmienia sens i emocjonalną zawartość przypowieści: ojciec bowiem, nawet doznając smutku z powodu nieobecności syna, nie mógłby jednak przeżyć radości z jego zaskakującego i nieoczekiwanego powrotu¹⁵.

Już tych kilka przykładów pokazuje, że analiza, choćby pobieżna, roli argumentów opartych na Biblii w sporach metafizycznych dotyczących natury Boga jest zadaniem trudnym i skomplikowanym. W związku z tym niektórzy twierdzą

¹⁵ Por. H a s k e r, dz. cyt., s. 106; zob. też: R. R i c e, *Biblical Support for a New Perspective*, w: C. Pinnock, R. Rice, J. Sanders, W. Hasker, D. Basinger, *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Understanding of God*, InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 1994, s. 11-58.

– w duchu spinozjańskim – że Biblia nie jest traktatem teologicznym ani metafizycznym, a zawarte w niej sformułowania i treści przedstawiają jedynie ludzkie wyobrażenia relacji Boga ze stworzeniem¹⁶. Nie można wobec tego traktować jej ani jako zbioru twierdzeń o Bogu, ani jako punktu odniesienia dla poglądów pozabiblijnych czy kryterium ich oceny. W Biblii bowiem przedstawia się Boga w sposób, który sugeruje nie tylko, że nie ma On na przykład pełnej wiedzy o przyszłości, lecz że nie ma on takiej wiedzy o przeszłości i teraźniejszości¹⁷.

HERMENEUTYKI BIBLIJNE A FILOZOFIA

Ogólnie można powiedzieć, że dla każdego z głównych i niezgodnych ze sobą stanowisk w kwestii natury Boga zawartych w omawianych typach teizmu można podać pewne uzasadnienie tekstowe zaczerpnięte z Biblii. Każdy z poglądów przedstawia własną hermeneutykę odczytywania tych fragmentów, które nie są zgodne z tezami filozoficznymi, których bronią zwolennicy danego

¹⁶ William L. Craig zauważa: „Fundamentalnym błędem tej hermeneutyki jest traktowanie Biblii jako podręcznika systematycznej teologii czy filozofii religii, gdy tymczasem jest ona w przeważającym stopniu zbiorem historii o relacjach Boga do człowieka. Historie te są opowiedziane z ludzkiej perspektywy i są niezwykle żywe oraz sugestywne” (W.L. Craig, *The Middle-Knowledge View*, w: *Divine Foreknowledge: Four Views*, red. J.K. Beilby, P.R. Eddy, InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 2001, s. 59. Tłum. fragm. – D. Ł.

Jeszcze bardziej sceptycznie do świadectw biblijnych jako formy uzasadnienia czy kryterium wiarygodności poglądu metafizycznego podchodzą zwolennicy teizmu opartego na filozofii procesualnej (por. J.A. Keller, *Problems of Evil and the Power of God*, Ashgate, Hampshire–Burlington 2007, s. 126).

¹⁷ W Księdze Rodzaju czytamy na przykład: „Pan Bóg zawołał na mężczyznę i zapytał go: «Gdzie jesteś?» On odpowiedział: «Usłyszałem Twój głos w ogrodzie, przestraszyłem się, bo jestem nagi, i ukryłem się»” (3,9-10). Albo w innym miejscu: „Po czym Pan rzekł: «Głośno się rozlega skarga na Sodomę i Gomorę, bo występki ich [mieszkańców] są bardzo ciężkie. Chcę więc zstąpić i zobaczyć, czy postępują tak, jak głosi oskarżenie, które do Mnie doszło, czy nie; dowiem się»” (18,20-21). Jeśli należy dosłownie interpretować te fragmenty, w których mowa jest o Bożej wiedzy lub niewiedzy, to dlaczego nie odczytywać w ten sposób również fragmentów, w których stwierdza się, że Bóg, na przykład „chodzi” po Ogrodzie jak człowiek? Paul Helm, odnosząc się krytycznie do argumentu biblijnego za teizmem otwartym, zwraca uwagę, że warto odróżnić tak zwane dane biblijne typu A od danych biblijnych typu D. Dane typu A są to te dane, które obejmują wszystko, występuje w nich więc duży kwantyfikator, dane typu D natomiast to dane dialogiczne, stosujące mały kwantyfikator, i to na nie powołują się przedstawiciele teizmu otwartego. Dane pierwszego typu przedstawia na przykład fragment z Listu do Hebrajczyków: „Nie ma stworzenia, które by było przed Nim niewidzialne, przeciwnie, w s z y s t k o odkryte i odsłonięte jest przed oczami Tego, któremu musimy zdać rachunek” (4,13) i z Listu do Efezjan: „W Nim dostąpiliśmy udziału my również, z góry przeznaczeni zamiarem Tego, który dokonuje w s z y s t k i e g o zgodnie z zamysłem swej woli” (1,11). Dane A i dane D są sprzeczne ze sobą, pierwszeństwo należy jednak przyznać danym typu D – twierdzą zwolennicy teizmu otwartego, teiści klasyczni zaś temu przeczą (Zob. P. Helm, *The Augustinian-Calvinist View*, w: *Divine Foreknowledge*, s. 161-189).

poglądu. Z pozycji teizmu klasycznego fragmenty Biblii, na które powołują się teiści otwarci, należy traktować jako przykład pewnego sposobu mówienia o Bogu i Jego relacji do świata w języku zrozumiałym dla ludzi, odwołującym się do ludzkich emocji i łatwych do wyobrażenia sytuacji. Bóg działa w taki sposób, że wydaje się nam, iż działa On pod wpływem emocji, uczuć czy wzruszeń. W istocie jednak nie doznaje On żadnych uczuć ani wzruszeń, jest bowiem doskonale niezmienny. Bóg pozostaje ponad tego rodzaju opisem i poza nim, Jego transcendencja jest o wiele bardziej radykalna¹⁸.

W kontekście tych rozbieżności w tekstach biblijnych, ale i wobec idei wyraźnie zarysowanej w pracach różnych teistów, że Biblia jako taka nie jest zbiorem prawd o Bogu – a zwłaszcza nie jest uporządkowanym zbiorem niewzruszonych prawd o Bogu – wydaje się, że filozofia nabiera tym większego znaczenia dla rozumienia treści Objawiania i ustalenia prawdziwości zdań na niej opartych. Ów skrajny racjonalizm wyrażający się w przypisaniu filozofii (w szczególności racjonalnej teologii i teologii filozoficznej) tak doniosłej roli w formułowaniu prawd teologicznych reprezentują dziś zwłaszcza przedstawiciele molinizmu i niektórzy teiści probabilistyczni. W świetle tych wszystkich okoliczności wysunięta wcześniej hipoteza wyjaśniająca istnienie kilku różnych pojęć Boga wyprowadzanych z jednego Objawiania ulega pewnemu wzmocnieniu. Hipoteza ta głosiła – przypomnijmy – że preferowana przez wyznawców i teologów danej religii filozofia współdeterminuje sposób rozumienia i selekcję rozmaitych danych Objawienia.

REWIZJONIZM PROBABILISTYCZNY

W wymienionych typach współczesnego teizmu chrześcijańskiego obecne są więc oba wymienione modele wzajemnej relacji rozumu (filozofii) i religii, w szczególności zaś teologii chrześcijańskiej opartej na Objawieniu. Teizm otwarty nawiązuje do augustynizmu, pozostałe odmiany teizmu zaś – w większym stopniu do tomizmu. Niektórzy teiści, a zwłaszcza zwolennicy teizmu probabilistycznego, wykraczają jednakże poza dychotomię Objawienia i filozofii,

¹⁸ Jak pisze Jaroslav Pelikan: „Apolinary podsumował wspólne stanowisko chrześcijańskich teologów, kiedy stwierdził: «Każdy kto wprowadza namiętności do [boskiej] mocy jest ateistą». Dla Grzegorza z Nyssy sama sugestia, że Bóg mógłby podlegać cierpieniu [zmianie], była zbyt absurdalna, by zasłużyć na poważne rozważenie, i zbyt bluźniercza, aby chrześcijanin mógł ją powtórzyć. Czy teologowie uznawali platońską spekulację za zgodną z Ewangelią, czy nie, jednym głosem twierdzili, że chrześcijańskie rozumienie związków pomiędzy Stwórcą a stworzeniem wymaga koncepcji w pełni statycznego Boga i doskonałej rzeczywistości w stosunku do całkowicie płynnego świata i niedoskonałej rzeczywistości – koncepcji, która przeszła do nauki chrześcijańskiej z filozofii greckiej” (P e l i k a n, dz. cyt., s. 55; por. też: T. G. W e i n a n d y, *Czy Bóg cierpi?*, tłum. J. Majewski, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2003).

wskazując na znaczenie współczesnych nauk o przyrodzie dla uściślenia pojęcia Boga. Nie wahają się przy tym dokonać rewizji treści tego pojęcia właśnie ze względu na ustalenia nauki – nawet wtedy, gdy wynik rewizji jest niezgodny z danymi biblijnymi. Dotyczy to dyskutowanego wcześniej przymiotu Bożej wiedzy oraz prostoty i niezmienności Boga. Teiści probabilistyczni odrzucają nieomylną Bożą wiedzę o przyszłości ze względu na – stwierdzone przez fizyków czy biologów – indeterministyczną naturę podstawowych procesów przyrodniczych i związaną z tym ich nieprzewidywalność. Co istotne, rewizjonizm probabilistyczny w odniesieniu do przymiotów Bożych, w przeciwieństwie do rewizjonizmu reprezentantów teizmu otwartego, ma podstawy właśnie w nauce, nie zaś w Biblii. Ci ostatni dążą bowiem przede wszystkim do spójności prawd teologicznych z treścią Objawienia zawartego w Piśmie Świętym. Należy tu jednak dodać, że teiści probabilistyczni dążą do spójności prawd teologicznych z nauką, nie odrzucając zarazem specyficznych dla chrześcijaństwa prawd zbawczych o Wcieleniu i Odkupieniu. Oba modele relacji Objawienia i filozofii, augustyński i tomistyczny, zdają się – z powodów wcześniej naszkicowanych – zbyt skrajne w swoich tezach. Przyjęta w modelu augustyńskim dominacja Objawienia nad filozofią w dochodzeniu do prawd teologicznych nie wydaje się adekwatnym ujęciem tej relacji. W modelu tomistycznym natomiast wątpliwa jest wzajemna niezawisłość Objawienia i filozofii; wątpliwe jest zwłaszcza to, że można dowodzić prawd wiary niezależnie od treści Objawienia.

Na podstawie sformułowanych wyżej obserwacji można podsumować te bardzo elementarne wywody, mówiąc ogólnie, że aby w cokolwiek wierzyć, trzeba rozumieć, w co się wierzy; aby jednak rozumieć, w co się wierzy, trzeba dysponować określonym systemem pojęć. I to filozofia dostarcza pojęć, za pomocą których interpretowane są i selekcionowane teksty biblijne, oraz współdeterminuje hermeneutykę stosowaną przez filozofów i teologów. Nie istnieje przeto żadna filozoficznie neutralna hermeneutyka biblijna¹⁹.

¹⁹ Być może w związku z doniosłością filozofii dla ustalania prawd teologicznych należałoby wręcz poszerzyć zakres objawienia naturalnego o metafizyczną myśl spekulatywną. Bóg bowiem jest Panem i Stwórcą wszystkiego, w tym wszystkich ludzkich myśli. Niewątpliwie nie wszyscy zechcieliby się zgodzić z taką ideą i broniliby bezwzględnego prymatu Objawienia biblijnego w relacji do wszelkiej filozofii, w szczególności do spekulatywnej metafizyki Boga. I mogliby się powołać na tradycję Ojców Kościoła. W mojej opinii, nawet jeśli teza o prymacie Objawienia wobec filozofii jest trafna w odniesieniu do wczesnego chrześcijaństwa, to współcześnie toczone debaty wokół zagadnień religijnych są bardzo mocno zdeterminowane filozoficznie.