

MARCIN TKACZYK

CZY ISTNIEJE FILOZOFIA RELIGII?

Nazwa “filozofia religii” pojawiła się w filozofii oświeceniowej jako wyraz nieufności i niechęci do teologii i metafizyki z jednej strony oraz nieślabnącego zainteresowania problematyką tych dwóch dyscyplin z drugiej. Szyld ten jest bardzo i coraz bardziej popularny, podobnie jak opisana postawa oświeceniowa. Do praktykowania filozofii religii przyznają się m.in. Richard Swinburne, Alvin Plantinga, William Lane Craig, Eleonore Stump i Ryszard Kleszcz, którego prace (KLESZCZ 2021a, 2021b, 2021c) posłużą za materiał studium przypadku, chociaż adresatem proponowanej tutaj polemiki jest filozofia religii jako taka, a nie poszczególne tezy wybranego autora.

Zgodnie z reprezentatywną deklaracją Ryszarda Kleszcza filozofia religii jest to “filozoficzny namysł nad przekonaniem religijnym” (KLESZCZ 2021a). Głównym celem tej pracy jest pokazanie, że filozofia religii w tym rozpowszechnionym rozumieniu nie ma racji bytu, ponieważ brakuje jej przedmiotu, metody i celu, a nawet samo jej pojęcie jest wadliwe. Na domiar złego filozofia religii ustępuje pod względami merytorycznymi i metodologicznymi zarówno teologii, jak metafizyce, które wyczerpują domniemaną problematykę filozofii religii. Wszystko bowiem, co pod szyldem filozofii religii jest poznawczo wartościowe, stanowi kryptoteologię lub kryptometafizykę.

NIEPOROZUMIENIA I PARADOKSY FILOZOFII RELIGII

Pierwszą przeszkodą, która staje na drodze do określenia filozofii religii, jest wieloznaczność wyrazu “religia”. Podobnie, jak wyraz “nauka”, może

Prof. dr hab. MARCIN TKACZYK OFM Conv — Kierownik Katedry Logiki, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; adres do korespondencji: Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: tkaczyk@kul.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0380-7072>.

on być rozumiany jako nazwa zespołu przekonań, jako nazwa zespołu zachowań lub postaw, jako nazwa instytucji, wspólnoty lub podobnych tworów społecznych lub w jeszcze inny sposób. Filozofowie, którzy deklarują zainteresowanie religią, przeważnie koncentrują się na przekonaniach religijnych. Do tej zdecydowanej większości zalicza się Ryszard Kleszcz. Filozofia religii w jego rozumieniu jest to filozofia przekonań religijnych, a dokładniej, analiza znaczenia specyficznych terminów języka religijnego i dyskusja uzasadnienia twierdzeń religijnych. Ryszard Kleszcz nazywa ten aspekt “intelektualną komponentą religii”, słusznie zauważając, że wprawdzie nie wyczerpuje ona religii, ale jest jej nieodzowna (KLESZCZ 2021a, 2021c).

Drugą przeszkodę, która staje na drodze do określenia filozofii religii, stanowią nieostrość i niejasność wyrazu “religia”. I zakres, i treść, tego wyrazu są tylko częściowo ustalone, dlatego w pewnych niebanalnych kontekstach brakuje kryteriów jego użycia. Na przykład, brakuje kryterium rozstrzygnięcia, czy religiami są szamanizm, czarna magia, ekologia, scientologia, kargizm, pastafarianizm, dyskordianizm, haruhizm itp. W literaturze można spotkać nawet poważne wątpliwości w odniesieniu do tego, czy religią jest buddyzm. Jeszcze trudniej byłoby rozstrzygnąć, czy w takich zdaniach, jak “buddyzm jest religią” i “chrześcijaństwo jest religią” wyraz “religia” został użyty w tym samym znaczeniu. Wobec tego badacze przekonań religijnych są zmuszeni do przyjmowania mocno projektujących definicji religii już w punkcie wyjścia.

W pionierskiej pracy *The Logic of Religion* Józefa Marii Bocheńskiego (1965) obowiązuje taki postulat znaczeniowy, że religiami są buddyzm, chrześcijaństwo, hinduizm, islam i judaizm, zwane często wielkimi religiami lub wielkimi religiami światowymi. Niezależnie od oficjalnych deklaracji lub ich braku nawet czołowi filozofowie rzadko bywają konsekwentni w odniesieniu do zakresu i treści pojęcia religii. Ryszard Kleszcz deklaruje w różnych miejscach (2021a, 2021b, 2021c), że w wyrażeniu “filozofia religii” przez religię rozumie

- pięć wielkich religii: buddyzm, chrześcijaństwo, hinduizm, islam i judaizm (KLESZCZ 2021a),
- teizm klasyczny: chrześcijaństwo, islam i judaizm (KLESZCZ 2021b),
- tradycję judeochrześcijańską: judaizm i chrześcijaństwo (KLESZCZ 2021c),
- chrześcijaństwo (KLESZCZ 2021a, 2021c).

To wahanie jest dla filozofii religii typowe. Niestety, prowadzi ono często do łatwej akceptacji ewidentnie fałszywych tez. W praktyce, podobnie jak więk-

szość reprezentantów filozofii religii, Ryszard Kleszcz odwołuje się do inspiracji chrześcijańskich. Filozofia religii okazuje się więc najczęściej filozofią chrześcijaństwa, dokładniej, filozofią przekonań chrześcijańskich.

Z metodologicznego punktu widzenia taki postulat znaczeniowy jest wszakże z pewnością błędny, ponieważ nie spełnia warunku istnienia i jedyności. W sensie zespołu przekonań religijnych nie istnieje bowiem nic takiego, jak religia chrześcijańska. W takim sensie może ewentualnie istnieć religia katolicka, co najmniej kilka różnych religii prawosławnych oraz co najmniej czterdzieści tysięcy różnych religii protestanckich. Pod względem obowiązujących przekonań religie te różnią się między sobą nie tylko powierzchownie, ale dogłębnie, również w odniesieniu do takich istotnych i filozoficznie nośnych zagadnień jak natura Boga, kosmosu i człowieka, natura i zawartość prawa moralnego, koncepcja objawienia, koncepcja zbawienia i stosunek do filozofii. Różnią się one pod jeszcze bardziej podstawowymi, metodologicznymi i funkcjonalnymi względami. Wobec tego nie da się zredukować odmienności korpusu przekonań związanych z dwiema różnymi religiami, powiedzmy katolicyzmem i protestantyzmem, do odmienności dwóch teorii, jak augustynizm i tomizm lub mechanika klasyczna i mechanika kwantowa.

Dziwaczną legendę o istnieniu chrześcijaństwa jako takiego rozpropagował Clive Staples Lewis w popularnej książce *Mere Christianity* (1952). Ta legenda jest oczywiście fałszywa. Jeśli bowiem przekonanie miałoby uchodzić za chrześcijańskie wtedy i tylko wtedy, gdy jest akceptowane przez każdego, kto przyznaje się do chrześcijaństwa, to przekonań chrześcijańskich w ogóle by nie było. Jeśli natomiast miałoby uchodzić za chrześcijańskie wtedy i tylko wtedy, gdy jest akceptowane przez kogoś, kto przyznaje się do chrześcijaństwa, to praktycznie każde przekonanie byłoby chrześcijańskie, z przekonaniem o nieistnieniu Boga włącznie. W ogóle nie ma formalnych ani nawet zbliżonych do formalnych kryteriów bycia przekonaniem chrześcijańskim. Projektując filozofię religii trzeba więc przyjąć jakieś kryteria merytoryczne. To wszakże znaczy, że o włączeniu przekonania do zespołu przekonań religijnych lub przekonań chrześcijańskich decyduje sam filozof. W normalnym świecie jest to kompetencja papieża, proroka lub kogoś podobnego. Okazuje się więc, że filozof, który rzekomo uprawia filozofię religii, w rzeczywistości tworzy nową, prywatną religię, uzurpując sobie dyskretnie stanowisko autorytetu objawiającego. Do tego paradoksu filozofii religii trzeba będzie jeszcze wrócić.

Nieostrość i niejasność, a być może wieloznaczność nazwy “przekonanie religijne” nie znikają przy konfesyjnym pojmowaniu religii jako katolicyzmu, buddyzmu *shingon*, itp. ani przy innym sprecyzowaniu pojęcia religii. Filozofowie pojmują bowiem przekonania religijne jako przekonania związane z religią, nie objaśniając w zadowalający sposób, na czym ten związek polega. Trudność tę można zilustrować na przykładzie katolicyzmu i trzech następujących zdań:

- Bóg istnieje,
- są trzy Osoby Boskie: Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty,
- wszyscy ludzie pochodzą od jednej pary pierwszych rodziców.

Przytoczone zdania są dogmatami wiary, więc ich akceptacja stanowi warunek konieczny osiągnięcia wiecznego zbawienia. W tym sensie są one religijne. Jednakże trzecie zdanie, inaczej niż dwa pierwsze, dotyczy wyłącznie przyrody i pod względem przedmiotu mogłoby zasadnie uchodzić raczej za świeckie niż za religijne. Trzecie zdanie mogłoby być zaakceptowane lub odrzucone na gruncie teorii empirycznej. Ponadto, zgodnie z wiarą katolicką, każdy człowiek może się przekonać, i to w stopniu pewności, o prawdziwości pierwszego przytoczonego zdania bez odwołania do objawiania, wykonując wyłącznie zwykłe czynności poznawcze. Pod względem uzasadnienia pierwsze zdanie może więc być niezależne od religii (*revelabile*). Filozofia religii nie podaje żadnych poważnych kryteriów uznawania przekonań za religijne, nawet w razie maksymalnego skrócenia listy branych pod uwagę religii.

Sytuując się w głównym nurcie, Ryszard Kleszcz wskazuje na przekonanie o istnieniu Boga jako na właściwe przekonanie religijne i przedmiot zainteresowania w ramach filozofii religii. Celem filozofii religii jest w tym ujęciu analiza znaczenia wyrazu “Bóg” i uzasadnienia zdania “Bóg istnieje”, należących do języka rzekomej religii chrześcijańskiej (KLESZCZ 2021a).

Nawet jednak takie, dość radykalne, ograniczenie przedmiotu zainteresowań nie przybliży do rozwiązania paradoksu filozofii religii. Z jednej bowiem strony, wymienione zagadnienia, których miałyby dotyczyć filozofia religii, należą najzwyczajniej do teologii i projektowanie akurat dla nich nowej nauki jest pozbawione racji. Z drugiej strony zagadnienia te nie odpowiadają rzeczywistej zawartości rozważań prezentowanych pod szyldem “filozofia religii”.

Łatwo zauważyć, że Ryszard Kleszcz (2021a, 2021b, 2021c) rozważa przede wszystkim zdanie “Bóg jest wszechmocny”, a nie zdanie “Bóg istnieje”. Prace innych reprezentantów filozofii religii podobnie dotyczą takich

zagadnień, jak wiedza, wieczność, dobroć, transcendencja Boga i podobnych, a nie tylko jego istnienia. Można się domyślać, że reprezentanci filozofii religii traktują takie rozważania jako analizę znaczenia wyrazu "Bóg". Niektórzy z nich wprost mówią o klasycznym pojęciu Boga, mającym rzekomo podlegać analizie w ramach filozofii religii. Pojęcie to nie jest, bynajmniej, klasyczne. Powstaje ono w rezultacie przyjmowania przez reprezentantów filozofii religii w punkcie wyjścia projektujących definicji Boga. W językach większości religii chrześcijańskich wszechmoc ani podobne atrybuty nie należą do pojęcia Boga. Zdania "Bóg jest wszechmocny" oraz "Bóg nie jest wszechmocny" są rzeczowymi twierdzeniami na temat Boga, mianowicie kolejno dogmatem wiary i herezją, a nie zdaniami analitycznymi.

Projekt filozofii religii jest nieracjonalny również dlatego, że od dawna istnieją nauki zapewniające ramy rozważań wszystkich spraw, które interesują reprezentantów projektowanej dyscypliny: metafizyka i teologia. Różnią się one od siebie nawzajem pod względem metody, przede wszystkim pod względem źródła ostatecznych przesłanek. Problematyka przewidywana dla filozofii religii może być z powodzeniem roztrząsana na gruncie tych nauk. Co więcej, metafizyka i teologia wyraźnie górują nad filozofią religii pod względem metody, stopnia zaawansowania, logicznej subtelności i pod względem osiągnięć. W tym kontekście filozofia religii jawi się nie tylko jako zbędna, ale również jako niefortunna, ponieważ jest obciążona poważnymi brakami metodologicznymi i nie daje szans na osiągnięcie rezultatów równie dobrych jak te, do których może prowadzić metafizyka i teologia. Najlepiej pokaże to studium przypadku, to jest tezy o wszechmocy Boga, szczegółowo rozważanej m.in. przez Ryszarda Kleszcza.

WIERZĘ W BOGA OJCA WSZECHMOGĄCEGO
(TEZA O WSZECHMOCNYM BOGU W TEOLOGII KATOLICKIEJ)

Zgodnie z wiarą katolicką Bóg jest wszechwiedzący bez ograniczenia, a wszechmocny w granicach własnej natury. Znaczy to, że wiedza Boga nie dopuszcza żadnego ograniczenia ani kwalifikacji. Na przykład, heretycka jest każda teoria, na której gruncie Bóg nie ma wiedzy o przyszłych zdarzeniach przygodnych. Jest natomiast dozwolone, a nawet nieodzowne, przyjęcie jednego i tylko jednego ograniczenia wszechmocy Boga, mianowicie boskiej natury. Znaczy to, że Bóg jest zdolny do wywołania dowolnego stanu rzeczy, który nie kłóci się z naturą Boga, za pomocą prostego aktu woli.

Heretycka jest zatem każda teoria, która przypisuje Bogu nieograniczoną wszechmoc, i każda teoria, na której gruncie wszechmoc Boga ma granice inne niż boska natura.

W dogmacie o wszechmocy Boga ważną rolę odgrywa pojęcie natury. Traktując, skądinąd problematyczne, pojęcie tożsamości przedmiotu jako pierwotne, można roboczo przyjąć, że

- (1) stan rzeczy σ zgadza się z naturą przedmiotu x wtedy i tylko wtedy, gdy x w stanie rzeczy σ oraz x w aktualnym stanie rzeczy są tym samym przedmiotem.

W przeciwnym razie mówi się, że stan rzeczy σ kłóci się (nie zgadza się) z naturą przedmiotu x . Na przykład, stan rzeczy, w którym Otello nie jest weneckim oficerem, zgadza się z naturą Otella, ale stan rzeczy, w którym Otello nie ma duszy, kłóci się z tą naturą. Analogicznie można przyjąć, że

- (2) stan rzeczy σ jest w mocy podmiotu x wtedy i tylko wtedy, gdy odnośne akty woli podmiotu x stanowią odpowiednio warunek wystarczający zajścia i warunek wystarczający niezajścia stanu rzeczy σ .

Następujące twierdzenie, w którym użyto terminów wprowadzonych przez definicje (1) i (2), wyraża dogmat wiary katolickiej:

- (3) dla każdego stanu rzeczy σ , stan rzeczy σ jest w mocy Boga wtedy i tylko wtedy, gdy stan rzeczy σ zgadza się z naturą Boga.

Innymi słowy, Bóg nie może się zmienić, nie może być inny, niż jest, poza tym jego moc nie zna granic. Jest to właśnie dogmat o wszechmocy Boga w rozumieniu katolickim. Można powiedzieć, że w języku religii katolickiej zdanie "Bóg jest wszechmocny" stanowi skrót zdania (3). Warto podkreślić, że w zdaniu (3) występuje spójnik równoważności. Wobec tego, jak wspomniano, herezjami są zarówno tezy zawężające zakres mocy Boga, jak tezy rozszerzające ten zakres.

Zdanie (3) nie jest przyjęte arbitralnie. Należy ono do metodycznie zbudowanego, zaawansowanego systemu wiedzy. Uzasadnienie zdania (3) na gruncie systemu teologii katolickiej opiera się na dwóch artykułach wiary:

- Bóg jest stwórcą nieba i ziemi (dogmat o Bogu stwórcy),

– Bóg jest jeden w Trójcy (dogmat trynitarny).

Wymienione artykuły wiary są bardzo solidnie ugruntowane w źródłach objawienia, tj. Piśmie Świętym i Tradycji Apostolskiej, cieszą się jednomyślną akceptacją Ojców Kościoła i występują w praktycznie wszystkich symbolach wiary.

Zgodnie z artykułem wiary o Bogu stwórcy istnieje tylko Bóg i jego stworzenie. Innymi słowy, wszystko, co nie jest Bogiem jest stworzone przez Boga. Pismo Święte mówi o tym w często komentowanym przez filozofów Heksaameronie: “Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię” (Księga Rodzaju 1:1). Wyrażenie “niebo i ziemia” zawsze jest interpretowane przez Ojców Kościoła w ten sposób, że odnosi się do wszystkiego. Ten sposób rozumienia artykułu o Bogu stwórcy został z czasem utrwalony w Symbolu Nicejsko-Konstantynopolitańskim, w którym jest mowa o stworzeniu “nieba i ziemi, wszystkich rzeczy, widzialnych i niewidzialnych”. Ta sama myśl wypowiedziana jest za pomocą wyrażenia “stworzenie z niczego”: “Proszę, synu, abyś pojrzał na niebo i na ziemię, i na wszystko, co na nich jest, i zrozumiał, iż to Bóg z niczego uczynił” (Księgi Wtóre Machabejskie 7:28); a także: “który ożywia umarłe i zowie to, czego nie masz, jako to, co jest” (List do Rzymian 4:17). Do pojęcia stworzenia należy to, że

– relacja stwórcy do stworzenia jest to relacja przyczyny do skutku,

– każdy stan rzeczy, ograniczony do stworzenia, leży w mocy stwórcy.

Relacja stwórcy do stworzenia jest więc kauzalna i sprowadza się po stronie stwórcy do arbitralnego aktu woli, który zawsze jest skuteczny. Proces stwarzania nieba i ziemi został przedstawiony w Heksaameronie jako wydawanie przez Boga rozkazu, spełnianego natychmiast przez stworzenie: “I rzekł Bóg: Niech się stanie światłość: i zstała się światłość (Księgi Rodzaju 1:3), etc. Podobny obraz można znaleźć w innych miejscach Pisma Świętego: “on rzekł i uczynione są, on rozkazał, a stworzone są (Psalm 32:9).

Jedną z głównych przesłanek dogmatu trynitarnego jest starotestamentalna nauka o Mądrości Bożej. Według Pisma Świętego w chwili stwarzania świata Bogu towarzyszy drugi podmiot, drugie ja odrębne od ja Boga: “Pan mię osiągnął na początku dróg swoich, pierwaj niżli co uczynił z początku. Od wieku-m jest zrzędzona i z starodawna, pierwaj niżli się ziemia zstała. [...] Jeszcze był ziemie nie uczynił ani rzek, ani zawias okręgu ziemie. Gdy gotował niebios, tamem ja była, [...] z nitem była, wszystko składając i kochałam się na każdy dzień, igrając przed nim na każdy czas [...]” (Księgi Przypowieści 8:22–31). Podmiot mówiący w przytoczonym tekście nazywa się Mądrością i jest identyfikowany ze Słowem Bożym (Logos) oraz z

Synem Bożym Jezusem Chrystusem (Ewangelia według Jana 1; List Pierwszy do Koryntian 1:24).

Mądrość Boża towarzyszy Bogu i w pewien sposób wywodzi się od niego (jest “zrządzona”), ale nie jest stworzeniem. Wyraźnie bowiem mówi, że jest wcześniejsza niż stworzenie (wcześniejsza niż niebo i ziemia) oraz że uczestniczy w dziele stworzenia. Mówi jeszcze, że istnieje od początku lub na początku (hebr. *bereszit*, gr. *en archē*). To wyrażenie, które otwiera Księgi Rodzaju i Ewangelię według Jana, stanowi w Piśmie Świętym określenie wieczności, w której istnieje Bóg i która jest uprzednia względem czasu.

Ponadto w hebrajskim oryginale relacja Boga do jego Mądrości została opisana za pomocą osobnego czasownika *qanah*, który znaczy tyle, co „rodzić, otrzymywać, posiadać”, a nie za pomocą czasownika *bara*, który w Piśmie Świętym zawsze wyraża stwórcze działanie Boga. W pierwszym zdaniu przytoczonego tekstu Mądrość mówi więc, że Bóg ją urodził, dostał, otrzymał lub — jak przetłumaczył to zdanie Jakub Wujek — posiadał (osiągnął) w odróżnieniu od wszystkiego, co stworzył. Czasowniki *qanah* i *bara* pojawiają się szczęśliwie na początku Ksiąg Rodzaju. Pierwszy z tych czasowników, jak powiedziano, służy do opisu stwarzania świata przez Boga. Drugi służy natomiast do opisu urodzenia Kaina, pierworodnego syna Adama i Ewy i w ogóle pierwszego człowieka, który się urodził: “Adam potym poznał żonę swoją, Howę, która poczęła i porodziła Kaina, mówiąc: «Otrzymałam człowieka przez Boga»” (Księgi Rodzaju 4:1). Nawet imię “Kain” pierwszego ludzkiego syna pochodzi od czasownika *qanah* i może być przekładane na język polski jako otrzymany lub urodzony. Użycie tych słów w Księgach Przepowiedni wraz z wyrażeniami “na początku”, “ziemia” i “niebiosów” nie jest więc przypadkowe: Bóg stwarza świat, ale przedtem, zawsze posiada, rodzi lub dostaje Mądrość.

Z jednej strony, w świetle dogmatu o Bogu stwórcy, nie istnieje nic poza Bogiem i jego stworzeniem. Z drugiej strony, na mocy dogmatu trynitarnego, Mądrość Boża, tożsama ze Słowem i Synem Bożym, nie będąc stworzeniem, stanowi ją różną od ja Boga. Ojcowie Kościoła wyjaśnili te dwa zdania za pomocą tezy o naturze Boga. Bóg swobodnie decyduje o stworzeniu, nad którym ma nieograniczoną władzę. Nie decyduje natomiast o tym, czym sam jest, nie ma władzy nad swoją naturą. Bóg rodzi Mądrość mocą swojej natury, taki po prostu jest, niezależnie od swojej woli. Zgodnie z definicją (1) można powiedzieć, że Bóg nie byłby sobą, gdyby nie rodził lub nie posiadał Boskiej Mądrości. Nadto Mądrość dzieli z Bogiem naturę, czyli jest dokładną, idealną kopią Boga.

Wyłożone tezy są ujmowane w języku religijnym na różne sposoby. Można powiedzieć, że Bóg stwarza wszystko, co istnieje, z wyjątkiem samego siebie, czyli Bóg jest stwórcą wszystkiego, co istnieje, z wyjątkiem Boga. Teza o nieograniczonej wszechmocy Boga głosiłaby wówczas, że Bóg jest stwórcą wszystkiego, również samego siebie. Taką tezę można spotkać w religijnych tekstach antycznego Egiptu: “O wędrowcze, panie jedyny, stwórczo tego, co istnieje, któryś ukształtował język Dziewiątki Bogów, który chwytaś to, co znajduje się w wodach, i wychodzisz stamtąd na brzeg jeziora Horusa. [...] O ty, który ukształtowałeś siebie i uformowałeś swoje członki” (cyt. za BARWIK 2009, 66–67).

Innym sposobem wypowiedzenia omawianej tezy jest uporządkowanie bytu i woli Boga. W rozumieniu katolickim byt Boga jest pierwotny (zastany, wcześniejszy) w stosunku do woli Boga, a byt wszystkiego, co nie jest Bogiem, jest wtórny i pochodny w stosunku do woli Boga. Główny nurt teologii islamu przypisuje Bogu nieograniczoną wszechmoc, głosząc, że byt Boga jest wtórny i pochodny w stosunku do woli Boga podobnie, jak byt stworzenia. Natura Boga nie jest w tym ujęciu zastana przez jego wolę (DE CILLIS 2014).

Inne ograniczenie wszechmocy Boga znaczyłyby tyle, że istnieją odpowiednie przedmioty, które nie są stworzone przez Boga, czyli są pierwotne w stosunku do jego woli, na przykład prawa logiki, prawa moralne lub prawa czasu. Tego typu tezy głosił Platon i Gottfried Wilhelm Leibniz. Według Platona Demiurg nie stworzył wiecznych form, a według Leibniza prawa możliwości i konieczności są zastane przez Boga.

Omawiany dogmat katolickiej wiary można ująć za pomocą pojęć kauzalnych, mianowicie pojęć przyczyny moralnej i przyczyny naturalnej. Jestem przyczyną moralną tekstu, który właśnie piszę, oraz przyczyną naturalną bicia mojego serca. Analogicznie Bóg jest przyczyną moralną stworzenia oraz przyczyną naturalną Boskiej Mądrości (Syna Bożego). Relacja Boga do Syna Bożego jest więc pod pewnymi względami podobna do znanej z neoplatonizmu emanacji. Główna różnica między tymi relacjami polega na tym, że Logos i dalsze hipostazy, które emanują z Jedni, są coraz mniej do Jedni podobne. Tymczasem według dogmatu trynitarnego Syn i Duch Boży stanowią dokładne kopie Boga, odróżnialne tylko przez relacje łączące ich z oryginałem. W przeciwnym razie dogmat trynitarny byłby sprzeczny z dogmatem o Bogu stwórcy, Syn i Duch Boży różniłby się bowiem od Boga, nie będąc stworzeniem (TKACZYK 2022).

Na gruncie zarysowanej teorii teologicznej teza (3) o wszechmocy Boga w rozumieniu katolickim jest dowodliwa. Załóżmy bowiem, że Bóg jest nieograniczenie wszechmocny. Wynika stąd, że istnienie Syna Bożego (Mądrości) leży w mocy Boga, więc Syn Boży jest stworzeniem, co jest sprzeczne z dogmatem trynitarnym. Załóżmy z kolei, że wszechmoc Boga ma jakiegokolwiek ograniczenie różne od natury Boga. Wynika stąd, że istnieje przedmiot, który nie jest ani Bogiem, ani stworzeniem Boga: formy platońskie, prawo logiki, prawo moralne, prawo czasu lub cokolwiek innego, co jest sprzeczne z dogmatem o Bogu stworzycielu. To kończy dowód twierdzenia (3).

Będąc konsekwencją artykułów wiary, twierdzenie (3) ma charakter dogmatyczny, a każde twierdzenie z nim sprzeczne jest herezją. Dlatego na gruncie teologii katolickiej akceptacja twierdzenia (3) jest nieodzowna, jak nieodzowna jest akceptacja równoważnościowego twierdzenia Pitagorasa na gruncie geometrii euklidesowej.

WOLA MOJA WAS WIĄŻE
(TEZA O WSZECHMOCNYM BOGU W METAFIZYCE)

Metafizyka jest to nauka indukcyjna, której teorie podają ostateczne i uniwersalne wyjaśnienie całego poznawczo dostępnego świata. Znane są trzy typy teorii metafizycznej: ateizm, panteizm i teizm. W teoriach ateistycznych ostatecznym wyjaśnieniem każdego zachodzącego stanu rzeczy jest przypadek (zbieg okoliczności, chaos), a wszelka konieczność (prawo) jest uznawana za pozór. Teorie konsekwentnie ateistyczne należą w metafizyce do rzadkości, za ich przykłady mogą służyć egzystencjalizm w wydaniu Jeana Paula Sartre'a i darwinizm. W teoriach panteistycznych ostatecznym wyjaśnieniem każdego zachodzącego stanu rzeczy jest konieczność, a wszelka przygodność (przypadek, wolny wybór) jest uznawana za złudzenie. Przykładami panteizmu w metafizyce są eleatyzm i marksizm-leninizm. Ateizm i panteizm mogą być łącznie określone jako naturalizm. W teoriach teistycznych ostateczne wyjaśnienie każdego zachodzącego stanu rzeczy polega na przyjęciu tezy o istnieniu podmiotu,

- (4a) który nie jest dostępny w bezpośrednim poznaniu,
- (4b) którego istnienie nie wymaga wyjaśnienia,
- (4c) którego działanie stanowi ostateczne wyjaśnienie każdego dostępnego stanu rzeczy.

Teorie teistyczne jako jedyne pozwalają na wyjaśnienie zarówno przygodnych, jak koniecznych stanów rzeczy. Ceną, którą przychodzi za to płacić, jest akceptacja tezy o istnieniu przedmiotu, któremu można przypisać szeroko pojęty umysł (bycie podmiotem) i który bądź nie jest dostępny poznawczo, bądź jest dostępny tylko w mocno ograniczonym zakresie (jest transcendentny).

Transcendentny podmiot ogrywa w teoriach teistycznych analogiczną rolę do pozorów lub złudzenia z teorii naturalistycznych. Ceną, którą trzeba zapłacić za pozyskanie ateistycznego wyjaśnienia świata jest uznanie za pozór takich zjawisk, jak prawo moralne, prawo przyrody, prawo logiki. Ceną za pozyskanie wyjaśnienia panteistycznego jest uznanie za pozór takich zjawisk, jak wolność, odpowiedzialność, przypadek, przygodność. W obu wypadkach trzeba zaakceptować uniwersalny błąd poznawczy, z którego w jakiś sposób wyzwała się metafizyk. Analogicznie, za pozyskanie wyjaśnienia teistycznego płaci się uznaniem istnienia granic poznania, które metafizyk przekracza, czyli deklaracją posiadania wiedzy o czymś, co jest poznawalne tylko w kwalifikowany sposób. Metafizyka jest tak trudna, a może nawet wątpliwa, a zarazem metodologicznie interesująca, właśnie ze względu na osobliwy koszt każdej poważnej teorii metafizycznej.

Możliwe, a nawet rozpowszechnione, są mieszane teorie metafizyczne. Na przykład, ostateczne wyjaśnienie świata, zaprezentowane w *Timajosie* Platona, zawiera komponent ateistyczny (materia), panteistyczny (formy) i teistyczny (demiurg). Mieszane teorie, które zawierają wyraźny komponent teistyczny, zwykle są zaliczane do teizmu. Istnieją też teorie teistyczne zawierające tezę o istnieniu większej niż jeden liczby podmiotów, które łącznie spełniają warunki (4). Intrygującym przykładem takiej metafizyki jest zoroastrizm, w którym istnienie bóstwa dobrego i bóstwa złego pozwala na dość jednolite wyjaśnienie i porządku natury, i egzystencjalnej sytuacji ludzi, w tym walki dobra ze złem. W ramach zoroastryzmu dwa boskie podmioty spełniają warunki (4a) i (4b) dystrybucyjnie, a warunek (4c) kolektywnie. W związku z istnieniem teorii mieszanych można wprowadzić osobny termin na oznaczenie teizmu w sensie ścisłym, na przykład termin "monoteizm".

Podmiot, o którym jest mowa w teistycznych teoriach i który spełnia warunki (4), często bywa określany jako Bóg, niekiedy z przydawką, jako Bóg filozofów lub Bóg filozoficzny. Ponieważ zgodnie z teoriami panteistycznymi każdy istniejący przedmiot spełnia warunki (4b) i (4c), na gruncie tych teorii Bogiem często określa się — niezbyt szczęśliwie — ogół wszystkiego, co istnieje, lub coś podobnego. Ponieważ teorie panteistyczne i teistyczne zawsze zdecydowanie dominują, zaś ateizm stanowi margines filozofii, nie-

którzy (na przykład Bocheński [1988]) głoszą, że teza o istnieniu Boga stanowi najbardziej rozpowszechniony pogląd filozoficzny, coś w rodzaju filozoficznego pewnika. Teorie metafizyczne różnią się natomiast w odniesieniu do własności, które można zasadnie przypisać Bogu. W odniesieniu do tej tezy należy wszakże zachować ostrożność, ponieważ przedmioty, które są określane jako Bóg filozofów, wykazują bardzo duże zróżnicowanie i często nie mają wiele wspólnego ze sobą nawzajem ani z obiektami kultu religijnego.

Trzeba mieć świadomość, że przedmiotem metafizyki w punkcie wyjścia są wyłącznie stany rzeczy poznawczo dostępne, a Bóg pojawia się jako przedmiot postulowany w celu wyjaśnienia tych stanów rzeczy. Żeby zrozumieć metodę wprowadzenia Boga do teorii metafizycznej, warto posłużyć się analogią astronomiczną. Wiadomo, że w roku 1821 Alexis Bouvard wyznaczył orbitę Urana zgodnie z mechaniką Newtona i że obserwowana orbita tej planety wykazywała znaczne odchylenia od prognoz Bouvarda. Urbain Le Verrier zaproponował hipotezę o istnieniu w Układzie Słonecznym nieznanego dotąd ciała niebieskiego, którego wpływ grawitacyjny wyjaśniałby zaobserwowane odchylenia, i podał szereg własności tego postulowanego obiektu, m.in. tę, że jego średnica jest równa czterem średnicom Ziemi. Postulowana przez Le Verriera planeta, którą potem nazwano Neptunem, została zaobserwowana 23 września 1846 roku. Ważne jest to, że nieznanemu, postulowanemu obiektowi należy przypisać dokładnie takie własności, które umożliwiałyby wyjaśnienie znanych stanów rzeczy. Z metodologicznego punktu widzenia twierdzenia dotyczące Boga mają w metafizyce status analogiczny do tego, który między rokiem 1821 a 1846 miały twierdzenia dotyczące Neptuna. Twierdzenie, że Neptun ma średnicę czterokrotnie większą niż średnica Ziemi, było uzasadnione, ponieważ istnienie obiektu o takich rozmiarach wyjaśniało różnice między prognozowanym a obserwowanym ruchem Urana.

Odkładając na bok panteizm, wolno powiedzieć, że na gruncie metafizyki pojęcie Boga jest to pojęcie przedmiotu spełniającego warunki (4). Twierdzenia, które należą do metafizyki, a dotyczą Boga, są uzasadnione w stopniu, w którym są przydatne do spełnienia tych warunków.

W odniesieniu do wszechmocy Boga w świetle warunku (4c) należy stwierdzić, że Bóg dysponuje nadzwyczajną, nadrzędną mocą, mianowicie mocą wystarczającą do tego, by spełnić warunek (4c), czyli stworzyć, kształtować lub kierować światem, etc. “To, co ja zrodziłem, nie ulega rozkładowi, bo ja tak chcę”, “wola moja was wiąże” oraz “naśladowcie moc moją, objawioną przy waszym powstaniu” mówi stwórca świata w *Timajosie* Platona.

Nie wynika stąd natomiast ani to, że moc Boga jest nieograniczona, ani to, że ma ona mniej lub bardziej odległe granice.

Nie dziwi, że teorie metafizyczne różnią się pod względem wyznaczonych granic mocy Boga. Na przykład w *Timajosie* Platona moc Boga jest ograniczona przez początkowy chaos i przez wieczne formy, przez zastane warunki materialne i przez *anagkē*. W *Teodycei* Gottfrieda Wilhelma Leibniza w grę wchodzi tylko drugi typ ograniczenia. Natomiast *De opificio mundi* Filona z Aleksandrii przedstawia wieczne prawa jako stworzone przez Boga i pozostające w jego mocy. Zatem według Filona prawa logiki leżą w mocy Boga, a według Platona i Leibniza nie. Według Leibniza dopuszczenie zła stanowi decyzję Boga, a według Platona zło jest nieuchronne.

Naszkiecowane przykładowo różnice między teoriami metafizycznymi nie są, bynajmniej, kwestią gustu ani rezultatem swobodnych wyborów światopoglądowych. Twierdzenia metafizyki należą do teorii metafizycznych i podlegają podwójnemu uzasadnieniu na zasadach podobnych do tez dowolnych teorii indukcyjnych. Można dyskutować, po pierwsze, zasadność włączenia tezy do wybranej teorii, powiedzmy, uzasadnienie wewnętrzne, zrelatywizowane do teorii; po drugie, zasadność i wartość poznawczą samej teorii, do której należy teza, czyli uzasadnienie zewnętrzne.

Na przykład, na gruncie metafizyki Filona można uzasadnić zdanie “prawa logiki leżą w mocy Boga”, a na gruncie metafizyki Platona lub Leibniza można uzasadnić zdanie “prawa logiki nie leżą w mocy Boga”. Niektóre zdania są niezależne od teorii. Na przykład, na gruncie metafizyki Augustyna z Hippony i każdej właściwie teorii, zgodnie z którą Bóg sprawuje opatrność lub jest gwarantem ostatecznego wymiaru sprawiedliwości, można uzasadnić zdanie “uczynki ludzi są znane Bogu”. Na gruncie metafizyki Arystotelesa można uzasadnić zdanie “uczynki ludzi nie są znane Bogu”. Natomiast na gruncie metafizyki, której pod koniec życia bronił Antony Flew, zdanie “uczynki ludzi są znane Bogu” jest niezależne, czyli nie można uzasadnić ani tego zdania, ani jego zaprzeczenia. W takiej bowiem teorii mowa jest o wyjaśnieniu za pomocą hipotezy o istnieniu Boga wyłącznie obowiązywania praw przyrody (FLEW i VARGHESE 2007). Są to przykłady wewnętrznego uzasadnienia twierdzeń metafizyki. Jest ono zrelatywizowane do teorii i może być oceniane niezależnie od akceptacji, odrzucenia i zawieszenia sądu w odniesieniu do teorii jako całości.

Zewnętrzne uzasadnienie twierdzenia jest pochodne od uzasadnienia teorii, do której to twierdzenie należy mocą uzasadnienia wewnętrznego. Teoria indukcyjna, która jest mocniej potwierdzona przez dane, doskonalsza

pod względem logicznym, ma większą siłę eksplanacyjną i spełnia podobne kryteria, może być uznana za lepiej uzasadnioną. Twierdzenia, które należą do lepiej uzasadnionej teorii same są pośrednio lepiej uzasadnione. Na przykład, arystotelesowska metafizyka, która opiera się na pojęciach naturalnego miejsca i naturalnego ruchu, nie wyjaśnia zjawiska grzechu, które znajduje wyjaśnienie w metafizyce augustyńskiej. Byłby to punkt dla tej ostatniej. Jeżeli metafizyka augustyńska okazałaby się lepsza od arystotelesowskiej również pod innymi istotnymi względami, wolno byłoby uznać ją za lepiej uzasadnioną. Pośrednio, ale już bez relatywizacji do teorii, twierdzenia metafizyki augustyńskiej byłyby bardziej wiarygodne niż twierdzenia metafizyki arystotelesowskiej.

Minimalna teoria teistyczna, scharakteryzowana przez tezy (4), jest mocno uzasadniona, tym bardziej że wszystkie teorie naturalistyczne, mianowicie ateistyczne lub panteistyczne, jak już wspomniano, muszą zawierać tezę o uniwersalnym błędzie poznawczym, czyli o pozorności zjawisk stanowiących przedmiot powszechnego doświadczenia. Na gruncie takiej teorii można (wewnętrznie) uzasadnić zdanie “Bóg istnieje i posiada wielką moc, wystarczającą do stworzenia widzialnego świata”. To twierdzenie jest więc bezwzględnie uzasadnione bardzo dobrze, znacznie lepiej niż jego negacja. Natomiast zdania “moc Boga jest nieograniczona”, “moc Boga jest ograniczona przez prawa logiki”, “moc Boga jest ograniczona tylko przez prawa logiki”, “moc Boga jest ograniczona przez prawo moralne”, etc. wydają się niezależne od rozważanej minimalnej teorii teistycznej, która przecież nie musi zawierać tezy równoważnej z dogmatem trynitarnym ani nawet z dogmatem o Bogu stwórcy. Dlatego ani wymienione zdania, ani ich negacje, nie znajdują raczej uzasadnienia na gruncie teorii tego typu.

KRYPTOTEOLOGIA LUB KRYPTOMETAFIZYKA

I w ramach teologii, i w ramach metafizyki, można zdobyć rzetelną wiedzę o Bogu. W ramach teologii wiedza ta jest obfitsza, a w ramach metafizyki bardziej ograniczona. W związku z tym ostateczne przesłanki, które należy przyjąć w ramach teologii, są mocniejsze od tych, które należy przyjąć na gruncie metafizyki. W szczególności w ramach teologii należy uznać źródła objawienia za autorytet, a nawet za autorytet nieomylny. Jeśli zdobywanie wiedzy byłoby podobne do gry w brydża, teolog byłby graczem agresywnym, gotowym do podjęcia dużego ryzyka w nadziei na wysoką

wygraną, a metafizyk licytowałby ostrożnie, z niewielkim ryzykiem przegranej, ale też z perspektywą tylko niskiej wygranej. Relacje między akceptowanymi przesłankami a perspektywą pozyskania nowej wiedzy i ryzykiem błędu stanowią jeden z głównych składników metody. Teologia i metafizyka różnią się właśnie pod względem metody, ale jedna i druga ma metodę, która umożliwia rzetelną ocenę zasadności twierdzeń, a w każdym razie dostarcza kryteriów takiej oceny.

Filozofia religii nie dysponuje nawet cieniem metody. Reprezentant filozofii religii do złudzenia przypomina pasażera na gapę. Usiłuje odbyć podróż, chociaż nie kupił biletu. Akceptuje lub odrzuca twierdzenia w obfitości równej teologowi, ale nie poddaje się rygorom metody teologicznej. Ryszard Kleszcz nazywa to "bezstronnością" lub "postawą neutralną" względem wiary. Jest to wszakże neutralność *à rebours*. Przecież te kwestie, które w ramach metafizyki pozostają nierozstrzygnięte, a w ramach teologii są rozstrzygane przez zastany autorytet religijny, niekiedy roszczący sobie pretensje do boskiego pochodzenia, na przykład Pismo Święte, Księgę Umarłych, Talmud, w ramach filozofii religii są rozstrzygane przez filozofa, jego gust, intuicje, emocje, światopogląd, ideologie, którym on ulega, lub inne osobiste preferencje. Dlatego nie dziwi, że prawie cała literatura, która jest określana mianem filozofii religii, składa się ze splecionych, mocno skażonych herezją i obciążonych wpływem pogaństwa twierdzeń katolickich. Jest to przecież dokładnie styl myślenia inteligencji u schyłku dwudziestego wieku. Trudno byłoby zatem pomyśleć o literaturze mniej neutralnej względem wyznawanej wiary niż filozofia religii. W każdym razie i metafizyka, i teologia, dzięki ich metodyczności, dają bez porównania większe perspektywy neutralności. Jak pokazano, w ramach tych dwóch dyscyplin można kompetentnie i zgodnie oceniać wewnętrzną i zewnętrzną zasadność twierdzeń bez względu na to, czy ostatecznie przykłada się do nich moment asercji, czy nie. Z filozofią religii rzecz ma się przeciwnie, ale nie znaczy to, że literatura tego typu jest pozbawiona wszelkiej wartości. Chodzi raczej o to, że wszystko, co w filozofii religii jest poznawczo wartościowe, należy bądź do metafizyki, bądź do teologii. Bezwartościowe jest natomiast to, co stanowi specyfikę filozofii religii. Filozofia religii jest bowiem merytorycznie jałowa i metodologicznie bezsilna.

W odniesieniu do zagadnienia wszechmocy, grającego tutaj rolę studium przypadku, filozofowie przeważnie ograniczają zakres kwantyfikatora ogólnego w zdaniu "Bóg wszystko może", wyłączając z tego zakresu co najmniej uchylenie prawa logiki. Jest to dziwne, ponieważ od półwiecza większość

logików, którzy, bądź, co bądź, nie są istotami boskimi, ma na swoim koncie jakąś alternatywną logikę. Logicy powszechnie przyznają sobie zatem moc, której miałyby być pozbawiony Bóg. Według Ryszarda Kleszcza (2021b, 2021c) poza zakres mocy Boga wykraczają

- prawa logiki i ewentualnie matematyki,
- prawo moralne,
- prawa fizyki uniemożliwiające wiedzę o przyszłych przygodnych stanach rzeczy.

W świetle tego, co zostało powiedziane o wszechmocy Boga na gruncie teologii, powinno być jasne, że zgodnie z poglądem Ryszarda Kleszcza prawa logiki, prawo moralne oraz czas nie zostały stworzone przez Boga, lecz są równie wieczne, jak on, a istnieją z własnej natury. Na przykład, zasada *res sacra miser*, nakazująca okazywanie miłosierdzia ludziom dotkniętym niedolą, istniałaby, nawet gdyby na świecie nie było niedoli, gdyby Bóg nie stworzył człowieka, gdyby nie stworzył świata, gdyby w ogóle niczego nie stworzył. Nakaz okazywania czci rodzicom istniałby, nawet gdyby ludzie nie przychodzili na świat przez zrodzenie. Przekonanie, że Bóg jest ograniczony czasem, Ryszard Kleszcz dzieli m.in. z Richardem Swinburnem. Jest to godne odnotowania, ponieważ to przekonanie kłóci się może nawet ze wszystkimi religiami, które opierają się na Piśmie Świętym, podczas gdy obaj wymienieni filozofowie odwołują się do szyldu “filozofia religii chrześcijańskiej”.

Z braku metody w ramach filozofii religii nie można uzasadnić tezy w sposób porównywalny z teologią lub metafizyką. Uzasadniając przytoczony pogląd na temat zakresu mocy Boga, Ryszard Kleszcz zauważa, że Bóg, w którego mocy leży prawo moralne lub prawo logiki, może zmieniać swoje przykazania lub ustanowić przykazania sprzeczne. W takim razie cnota może stawać się występkiem i odwrotnie, a przestrzeganie boskich praw okazuje się niewykonalne. Pokazuje to, zdaniem Ryszarda Kleszcza, że Bóg, który ma w mocy prawa logiki i moralności, nie jest racjonalny, moralnie doskonały ani godny czci (KLESZCZ 2021b). To uzasadnienie jest obarczone poważnymi błędami.

Oceniając, czy Bóg jest moralnie doskonały lub racjonalny, zakłada się istnienie kryteriów doskonałości lub racjonalności, czyli odpowiednio praw moralnych lub logicznych. Jeżeli Bóg ustanowiłby w tych dziedzinach kryteria inne niż te, które aktualnie obowiązują, to aktualnie obowiązujących kryteriów by nie było i nie można by się na nie powoływać. Zatem, uzasadniając tezę, że prawa logiczne i moralne leżą poza zakresem mocy Boga,

Ryszard Kleszcz zakłada, że prawa logiczne i moralne leżą poza zakresem mocy Boga. Jest to oczywiście błędne koło.

Zgodnie z trzecią przesłanką, na której opiera się Ryszard Kleszcz, Bóg, w którego mocy leżą prawa logiczne i moralne, nie stanowiłby właściwego przedmiotu kultu religijnego. To wszakże jest nieporozumienie, ponieważ kult religijny nie stanowi wyrazu sympatii, tylko wyraz poddania. Należy się więc Bogu nie dlatego, że Bóg cieszy się sympatią wiernych, tylko dlatego, że jest Bogiem. Zeus, jeden z największych buntowników, rewolucjonistów, przeniwierców, kłamców, zawistników, cudzołożników, lubieżników i gwałcicieli w historii literatury, odbierał w szerokich kręgach publiczny i prywatny kult jako Zeus Horkios, czyli strażnik praw i nienaruszalności przysiąg, oraz jako Zeus Herkeios, czyli opiekun rodzin i ich domów. Chociaż świecka wiara demokratyczna przenika nawet do instytucji religijnych, wciąż to wierni mają zabiegać o aprobatę Boga, nie odwrotnie. Badane rozumowanie jest w tym miejscu obarczone błędem *non sequitur*.

Kolejna wada diskutowanego rozumowania wiąże się z wieloznacznością wyrażen modalnych. Takie zdania, jak “Bóg nie może zmienić prawa moralnego”, “niemożliwe, żeby Bóg zmienił prawo moralne”, mogą znaczyć m.in. tyle, że

- zmiana prawa moralnego przekracza moc Boga,
- Bogu nie wolno (nie wypada) zmieniać prawa moralnego,
- wiadomo z pewnością, że Bóg nie zmieni prawa moralnego.

Rozróżnienia modalne tego typu są widoczne już w biblijnym opisie ofiary Abrahama (*akedat Icchak*), a należą do elementarza metody scholastycznej. Tacy średniowieczni teologowie, jak Piotr Damiani, Bonawentura, Tomasz z Akwinu i Jan Duns Szkot, wkładali wiele wysiłku w dokładne ich przeprowadzenie (odnośne teksty teologów scholastycznych nie zawsze są właściwie wykładane i interpretowane przez reprezentantów filozofii religii). W rozpatrywanym rozumowaniu Ryszarda Kleszcza przytaczane są pewne przesłanki, przemawiające za tym, że Bóg nie wprowadzi chaosu do świata, nie zmieni prawa moralnego etc., podczas gdy deklarowana konkluzja głosi, że Bóg nie mógłby takiego chaosu wprowadzić, zmienić prawa moralnego etc. Jest to kolejny błąd *non sequitur*. W modelu, w którym Bóg ma dostateczną moc, żeby ustanowić chaotyczne prawo moralne, stworzyć irracjonalny świat etc., ale nie robi tego, ponieważ nie podobałoby mu się to, wszystkie przesłanki, które zostały przytoczone przez Ryszarda Kleszcza, są prawdziwe, a wyprowadzone z nich konkluzje są fałszywe.

Nawet gdyby pominąć opisane wady pojęć i wnioskowań stosowanych w ramach filozofii religii, pozostałby nierozwiązany problem główny, mianowicie problem ostatecznych przesłanek.

Do metody teologii należy czerpanie przesłanek ze źródeł objawienia. Dlatego na gruncie teologicznym łatwo można uzasadnić tezę, że Bóg brzydzi się m.in. kłamstwem: “Sześć rzeczy są, których nienawidzi Pan, a siódmą brzydzi się dusza jego: Oczu wyniosłych, języka kłamliwego, rękę przelewających krew niewinną, serca wymyślającego myśli złośliwe, nogi prędkich na bieżenie ku złemu, świadka fałszywego, który mówi kłamstwo, i tego, który sieje rozterki między bracią” (Księgi Przypowieści, 6:16–19). Stąd wolno wywnioskować to, że Bóg z pewnością nigdy nie nakaze kłamstwa, a nie to, że przekraczałoby to jego moc lub kompetencje. Przeciwnie, w świetle Pisma Świętego prawo moralne obowiązuje dlatego, że Bóg je ustanawia, a nie dlatego, że je zastał, poznał i przekazuje: “Nie będziecie kłamać ani będziecie oszukiwać żaden bliźniego swego. Nie będziesz krzywo przysięgał w imię moje i nie splugawisz imienia Boga twego. Ja Pan!” (Księgi Kapłańskie, 19:11–12). Bóg potępia kłamstwo nie dlatego, że dowiedział się skądś o jego naganności, ale dlatego, że taki już jest. Mowa jest tutaj o naturze Boga, a nie o jego mocy. Widać, że źródła teologii, z jednej strony, wskazują na nieograniczoną suwerenność Boga nad stworzeniem, również nad obowiązującym prawem moralnym, z drugiej strony, zapewniają wyborom moralnym bezpieczeństwo, którego domaga się Ryszard Kleszcz (2021b).

Sytuacja metodologiczna metafizyki jest inna. Nie wolno tutaj czerpać przesłanek ze źródeł objawienia. Na metafizyczną — dość ograniczoną — wiedzę o Bogu składają się wyłącznie wnioski, wysnute z przesłanek opisujących aktualne wytwory działania Boga. Stąd, że obowiązuje prawo moralne, wolno wywnioskować, że istnieje prawodawca i ewentualnie sędzia. Z twierdzenia, że prawo moralne zostało nadane przez Boga, wolno na gruncie metafizyki wnioskować, że prawo to nie jest wytworem ewolucji ani umowy społecznej, ani psychiki ludzi. Trudno natomiast byłoby dostrzec sposób rozstrzygnięcia dylematu, czy mogłoby obowiązywać prawo moralne inne od tego, które aktualnie obowiązuje. W ramach metafizyki przecież nie ma bezpośredniego dostępu ani do Boga, ani do domniemyanych innych światów. W bogatych teoriach metafizycznych, obficie czerpiących ze swobody, którą daje indukcja, można by było prawdopodobnie w pewnym stopniu uzasadnić hipotezę o stabilności prawa moralnego na podstawie tezy o dobroci i życzliwości Boga. Poza sferę hipotez tego typu trudno byłoby jednak dalece wykroczyć.

Filozofia religii jest pozbawiona podobnej klarowności w odniesieniu do ostatecznych przesłanek. Analizowane rozumowanie Ryszarda Kleszcza zaczyna się przesłankami: “Bóg jest moralnie doskonały”, “Bóg jest racjonalny”, “Bóg jest godny czci”. Jeżeli zostały one zaczerpnięte z objawienia Bożego, to filozofia religii jest zakamuflowaną teologią i powinna być poddana wszystkim związanym z tym rygorom, m.in. regułom hermeneutycznym i zakazowi uznawania zdań heretyckich. Jeżeli, przeciwnie, przesłanki te opierają się wyłącznie na wiedzy o poznawczo dostępnym świecie, filozofia religii jest zakamuflowaną metafizyką. W związku z transcendencją Boga nie mogą to być wszakże w ramach metafizyki przesłanki ostateczne i teoria powinna zawierać ich adekwatne uzasadnienie, niezależne od wszelkich religii. Powinny mieć one również właściwą metafizyce charakterystykę modalną, w szczególności z faktu istnienia znanego świata nie wolno bez osobnego uzasadnienia wnioskować o niemożliwości istnienia innych światów, w tym światów rządzących się innymi prawami logicznymi lub moralnymi.

Wzmiankowany już paradoks filozofii religii polega, jak się wydaje, na tym, że wszystko, co w filozofii religii jest poznawczo wartościowe, stanowi kryptoteologię lub kryptometafizykę. Poza tym filozofia religii składa się z projektujących definicji i prywatnych religijnych przekonań filozofów. Szyld “filozofia religii” bierze się bowiem, jak wspomniano, z połączenia awersji i pociągu do teologii i metafizyki. Dlatego wartościowa poznawczo filozofia religii jest to po prostu teologia lub metafizyka incognito. Funkcję przebrania lub zasłony dymnej, za którą ukrywa się prawdziwa natura filozofii religii, stanowi rzekoma neutralność lub bezstronność (KLESZCZ 2021a, 2011c). Pokazano wszakże, że o żadnej neutralności nie może tutaj być mowy.

Przykład tezy o wszechmocności Boga pokazuje, że i teologia, i metafizyka, są tworzone metodycznie. Dochowując należytej staranności, w ramach tych dyscyplin można uzyskać jasność w odniesieniu do zasadności przyjmowanych przesłanek i poprawności wysnuwanych wniosków. Na gruncie katolickiej teologii można dowieść, że Bóg jest wszechmocny z zastrzeżeniem jego natury. Na gruncie minimalnej metafizyki teistycznej, wyznaczonej przez tezę (4), nie można dowieść ani tej tezy, ani jej negacji. Metodyczność teologii i metafizyki polega na tym, że o dowodliwości lub niedowodliwości omawianych tez może się przekonać każdy bez względu na to, czy akceptuje odnośną teorię, czy nie. Na gruncie filozofii religii, przeciwnie, o tym, czy Bóg jest wszechmocny i ewentualnie w jakich granicach, decydują preferencje i skłonności filozofa. Nawet wybitni filozofowie grzęzną, wkroczywszy

na ruchome piaski filozofii religii. Dzieje się tak dlatego, że filozofia religii, pojmowana jako “filozoficzna refleksja nad przekonaniem religijnym”, nie ma przedmiotu, metody ani celu. Stanowi raczej wyraz prywatnej religii poszczególnych filozofów. Będąc substytutem religii, nie ma ona nic wspólnego z bezstronnością ani neutralnością i powinna być określana jako *filozofia religijna* lub jako *religia filozoficzna*.

Nie wynika stąd, iżby religia nie mogła dostarczyć filozofii żadnych zagadnień godnych uwagi. Jak się wydaje, adekwatna definicja religii należy do pierwszoplanowych zagadnień tego typu, wciąż odległych od nawet przybliżonego rozwiązania. Poszukując takiej definicji, filozofowie mogliby się zorientować, że wbrew rozpowszechnionemu wśród nich pogładowi wyrażenie “przekonania religijne” nie jest, bynajmniej, podstawowym kontekstem, w którym występuje wyraz “religia”. Religia jest bowiem w swej istocie własnością ludzi, a nie przekonań. Jest mianowicie dokładnie tym, co odróżnia człowieka religijnego od niereligijnego, wiernego od niewiernego. Zespoły przekonań mogą przy tym odgrywać zupełnie różne role w różnych religiach. W przeciwieństwie do skrytykowanego tutaj paradygmatu filozofii religijnej takie dociekania można by opisać jako *filozofię religijności*, jeżeli w ogóle wprowadzanie osobnej nazwy tego typu dla analizy jednego, co prawda, wielce skomplikowanego, pojęcia jest zasadne.

REFERENCJE

- BARWIK, Mirosław. 2009. *Księga wychodzenia za dnia. Tajemnice egipskiej księgi umarłych*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- BOCHEŃSKI, Józef Maria. 1965. *The Logic of Religion*. New York: New York University Press.
- BOCHEŃSKI, Józef Maria. 1988. „W sprawie bożycy”. *Kultura*, nr 3: 153–162.
- DE CILLIS, Maria. 2014. *Free Will and Predestination in Islamic Thought: Theoretical Compromises in the Works of Avicenna, Ghāzālī and Ibn ‘Arabī*. London: Routledge.
- FLEW, Anthony, i Roy Abraham VARGHESE. 2007. *There Is a God: How the World’s Most Notorious Atheist Changed His Mind*. San Francisco, CA: HarperOne.
- KLESZCZ, Ryszard. 2021a. „Filozofia a religia”. W: *Logika, metafizyka, wszechmoc. Siedem studiów filozoficznych*, 111–132. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- KLESZCZ, Ryszard. 2021b. „Logika, wszechmoc, Bóg”. W: *Logika, metafizyka, wszechmoc. Siedem studiów filozoficznych*, 133–148. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- KLESZCZ, Ryszard. 2021c. „O filozofii religii, wieczności Boga oraz ograniczoności naszego języka”. W: *Logika, metafizyka, wszechmoc. Siedem studiów filozoficznych*, 149–166. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- LEWIS, Clive Staples. 1952. *Mere Christianity*. London: Geoffrey Bles.

TKACZYK, Marcin. 2022. „Cause and Effect Relationship in Theology”. W: *The Concept of Causality in the Lvov-Warsaw School. The Legacy of Jan Łukasiewicz*, red. Jacek Juliusz Jadacki and Edward Świderski, 270–295. De Brill.

CZY ISTNIEJE FILOZOFIA RELIGII?

Streszczenie

Przedmiotem dociekania jest filozofia religii pojmowana jako nauka o tak zwanych przekonaniach religijnych. Ponieważ pojęcie religii jest bardzo niejasne, filozofia religii nie ma dobrze określonego przedmiotu. Nie ma też określonej metody. Każde poważne osiągnięcie w tej dziedzinie stanowi bądź kryptoteologię, bądź kryptometafizykę. Studium przypadku stanowi analiza tezy „Bóg jest wszechmocny”. Okazuje się, że sens i sposób uzasadnienia tej tezy jest inny na gruncie teologii katolickiej i na gruncie metafizyki. Ponieważ nie widać miejsca na inny sposób rozumienia i uzasadniania tez tego typu, nie ma miejsca na filozofię religii jako odrębną gałąź wiedzy. Uprawiając rzekomo filozofię religii, filozofowie tworzą — jak się wydaje — własne, prywatne religie, właściwie ogrywają rolę proroków. Przedmiotem ich analiz są w rzeczywistości takie prywatne religie. Wydaje się natomiast, że filozoficzna analiza pojęcia religii zasługiwałaby na miejsce wśród zagadnień filozoficznych. Religia w takim rozumieniu byłaby jednak raczej własnością ludzi niż przekonań. Byłaby to własność, przez którą człowiek jest religijny (wierny).

Słowa kluczowe: Bóg; wszechmoc; religia; teologia; metafizyka.

DOES PHILOSOPHY OF RELIGION EXIST?

Summary

Philosophy of religion as a science of so-called religious beliefs is examined here. As the concept of religion is extremely vague, philosophy of religion lacks a well-defined objective. It also lacks a method and any valuable contribution in the field is either crypto-theology or crypto-metaphysics. The thesis “God is almighty” is analysed as a case study. It is shown to have one settled meaning and justification within the confines of Catholic theology and another in metaphysics. There is no space for a third way of explicating or justifying theses of the kind; therefore, there is no space for philosophy of religion as a separate branch of knowledge. It is suggested that when allegedly pursuing philosophy of religion, in point of fact, philosophers create their own private religions, and they actually prophesy, and then think those religions through. It is also suggested that, unlike the spurious science of religious beliefs, a philosophical analysis of the notion of religion could make a legitimate and significant body of philosophical knowledge. However, religion as a subject of philosophical analysis is to be understood as a property of men rather than of beliefs, the very property that makes man religious (faithful).

Keywords: God; omnipotence; religion; theology; metaphysics.