

Jacek Siemieniuk*

**Między realizmem a non-realizmem wszechobecnego Boga.
Studium z analitycznej filozofii religii**

Daniel J. Hill dowodzi, że wszechobecność nie jest atrybutem filozoficznie kontrowersyjnym¹. Pace Hill (i in.) skłonny jest do opinii krańcowo przeciwnej. *Ubiquitas*, boska wszechobecność, zawiera w sobie jakby kwintesencję pozytywistycznej krytyki teologii: z chwilą, gdy oświadczamy, że jest On wszędzie, zapada się nam w otchłań abstrakcji. Gdy zdecydujemy się powiedzieć, że jest tutaj oto, przestaje być wszędzie, a więc przestaje być. Można wręcz mniemać, iż wszechobecność stanowi rodzaj niefortunnego zestawienia pojęć. W toku wywodu postaram się przedstawić, jak filozofowie analitycznej proveniencji starali się uporać z inteligibilnością tego orzeczenia o Bogu. Zanim do tego jednak przejdę, dokonam wprowadzenia w genealogię rozważań nad tym zagadnieniem przez czołowych autorów chrześcijańskich².

* Mgr Jacek Siemieniuk - absolwent Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, specjalizuje się w filozoficznej teologii, szczególnie w ramach anglosaskiej tradycji analitycznej. Pracuje nad pracą doktorską, którą pisze na wydziale filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego. Szczególną uwagę poświęca zagadnieniom z pogranicza teologii i filozofii, a także tematyce metaetyki i epistemologii religii. Interesują go także badania nad weredycznością doświadczeń religijnych.

¹ Zob.: Daniel J. Hill, *Divinity and Maximal Greatness*, London-New York, 2005, s. 240.

² Autorzy z tradycji siostrzanych (żydowskiej i muzułmańskiej) snuli naturalnie podobne rozważania.

A. **Genealogia**

Apostoł Paweł wyraził się w swojej mowie na Areopagu w Atenach, że „w Nim (...) żyjemy, poruszamy się i jesteśmy”³. W tej protochrześcijańskiej konfesji po raz pierwszy chyba pada myśl, że to nie Bóg jest obiektem w świecie, ale świat aktualizuje się w Bogu⁴. Wątek ten nawiązuje do tradycji platońskiej.⁵ Plotyn w *Enneadach* sformułował pogląd, iż Jednia jako zasada preegzystentna obejmuje byt materialny, nie będąc przezeń obejmowana:

Prawdziwa realność – Jednia – nie znajduje się w niczym: albowiem przed nią nic nie istnieje. Ale to, co przychodzi potem, z konieczności istnieć musi w Jedni, jeśli istnieć ma w ogóle jakkolwiek i jest zależne od niej w maksymalnym stopniu, niezdolne do samodzielnego bytowania bez Niej⁶.

Tradycja neoplatońska, poczynając od św. Augustyna, ukonstytuowała nurt interpretacji fikcyjnej⁷ tego atrybutu, dominujący na przestrzeni dziejów w dominium *Christianitas*. Absolut nie może być w swojej istocie „w” świecie, albowiem istniał był „przed” światem. Co najwyżej świat może w

³ Dz. Ap. 17,28; na podstawie: Pismo Święte. Stary i Nowy Testament, Ks. Św. Wojciecha, Poznań, 2008.

⁴ Ma się rozumieć, w kręgu chrześcijańskiego wyznania wiary.

⁵ A może jeszcze bardziej stoickiej, z dodaniem zastrzeżenia, że materialistyczna i monistyczna ontologia mogła odstręczać chrześcijańskich adaptatorów. Zob.: Brad Inwood (red.), *The Cambridge Companion to Stoics*, Cambridge, 2003; szczególnie eseje 5 i 6. Można jednak wysunąć hipotezę, że stoicyzmowi należy się prekursorstwo w tym, co określam „realistycznym” nurtem koncepcji wszechobecności. Osobistością chrześcijańską, która przyjęła pewne wytyczne stoicyzmu w tym zakresie, był Tertulian.

⁶ Plotyn, *Enneady* VI, 4, 2, według: *Plotinus with English translation by A. H. Armstrong*, Harvard 1988.

⁷ Przyjmuję istnienie dwóch zasadniczych nurtów w zakresie interpretacji niniejszego atrybutu: pierwszy o charakterze non-realistycznym, który w sensie właściwym odmawia Bogu wszechobecności. Drugi nurt o charakterze realistycznym, usiłuje stworzyć warunki dla dosłownej immanencji Boga w świecie. Każda z orientacji wykazuje swoiste trudności.

jakimś sensie subsystować w łonie Absolutu⁸. Skupia się tu jak w soczewce paradoks Boga, który jest zarazem *extra i intra*.

W myśli Augustyna, która stanowi swoisty melanz teologii biblijnej i neoplatonizmu, *ubiquitas* opisywana jest w nawiązaniu do analogii relacji dusza-ciało oraz metafory światła i dźwięku. Odwołuje się także autor *Wyznań* do sfery abstraktów, aby zilustrować naturę relacji Boga ze światem. Weźmy „bycie niebieskim” jako abstrakt koloru niebieskiego. Niebieskość jest obecna na całej niebieskiej powierzchni. Obecność niebieskości na jednym punkcie powierzchni i na całej powierzchni jest identyczna. Bóg zatem, podobnie jak *abstracta*, nie posiada ekstensji. Bóg jest obecny w pełni i niezmiennie w każdym miejscu *universum*, tak osobno, jak i w fuzji tych miejsc⁹. Do starożytnej tej intuicji wróć w toku późniejszych rozważań nad pewną współczesną interpretacją tego atrybutu, odwołującą się do badań z zakresu mereologii.

Bóg jest bardziej obecny w świętym, niż w grzeszniku, ale to kwestia intensywności, nie ekstensywności. Bóg, podobnie jak *abstracta*, może istnieć poza światem konkretnych egzemplifikacji, jest niezależny od świata, którego jest źródłem, oparciem i archetypem.

Anzelm z Canterbury poświęcił zagadnieniu wszechobecności sporo miejsca w swoim dziele „*Monologion*”¹⁰. Wyświetlił on w nim paradoksalną naturę tego orzeczenia o Bogu, formułując dwie wzajemnie sprzeczne i znoszące się (?) tezy. W rozdziale 20 „*Monologionu*” sugeruje autor, że obecność najwyższej istoty z konieczności jest „wszędzie i zawsze, to znaczy

⁸ Św. Augustyn najpełniej wyłożył swoje poglądy na wszechobecność w Liście 187. Zob.: *The Fathers of The Church*, v. 30, red. J. DeFerrari, New York 1955.

⁹ Hoffman i Rosenkrantz w tych słowach opisują taki stan rzeczy: „można sobie wyobrazić, że istnieje abstrakcyjna właściwość, np. „punktoistość”, która jest w pełni umiejscowiona jednocześnie w różnorodnych punktach na postawie jednoczesnej egzemplifikacji w każdym z tych punktów”. Hoffman i Rosenkrantz odrzucają taką swoistość w stosunku do Boga z racji nieprzystawalności jakości abstrakcyjnych do bytu konkretnego. Zob.: Joshua Hoffman, Gary S. Rosenkrantz, *The Divine Attributes*, Oxford, 2002 s. 40.

¹⁰ Anzelm z Canterbury, *Monologion, Proslogion*, przeł. Tadeusz Włodarczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1992

w każdym miejscu i czasie”¹¹. Ta stanowcza rewaluacja realistycznej w wymowie boskiej immanencji, zostaje równie stanowczo zdevaluowana w rozdziale następnym, w którym autor o wszechobecności boskiej pisze tak: „nie jest ona w żadnym miejscu i czasie, to znaczy nie ma jej nigdzie i nigdy”¹². Łatwo, jak sądzę, zrozumieć jest predylekcję do tego paradoksalnego sformułowania: w końcu sam Zbawca stanowił eminentny wzorzec tej *coincidentiae oppositorum*. W jaki sposób *doctor magnificus* zamierza rozwiązać ten dylemat? W kolejnym rozdziale swojego traktatu Anzelm wyjaśnia:

*W znaczeniu właściwym mówi się więc, że nie jest ona [rzeczywistość absolutna] w żadnym miejscu lub czasie, gdyż żadna inna rzecz absolutnie jej nie obejmuje, a jednak w pewnym sensie można o niej powiedzieć, że jest w jakiś właściwy dla niej sposób w każdym miejscu i czasie, ponieważ cokolwiek innego jest, przez jej obecność jest podtrzymywane, by nie zapadło się w nicość*¹³.

Anzelm utrzymuje zatem, że rzeczywistość doczesna jest jakby projekcją wyświetlaną przez Stwórcę na planie wszechświata, całkowicie zależną od wysyłanego „sygnału”, *sui generis* boskiego aktu *creatio continua*¹⁴.

¹¹ Tamże, *Monologion*, s. 53.

¹² Tamże, s. 58.

¹³ Tamże, s. 62.

¹⁴ Nieco wcześniej, biskup Canterbury wprowadza dystynkcję, iż Bóg istnieje nie „w” czasie i przestrzeni lecz „z” czasem i przestrzenią, tamże, s. 61. Ten rodzaj rozróżnienia ma osłabić współobecność bytów świata i Boga, ale jednocześnie zachować pewną formę współtrwania. Hud Hudson utrzymuje, iż wszechobecność u Anzelmia można zasadniczo wiązać z wiedzą. Nie dostarcza na to jednak przekonujących materiałów źródłowych. Zob.: *Hud Hudson, Omnipresence*, s. 202 [w:] Thomas P. Flint and Michael Rea (red.) *Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford 2011. Jednocześnie warto podkreślić, iż wybitna znawczyni Anzelmia Katherin A. Rogers wyznaje pogląd, że stworzenie można postrzegać u Anzelmia jako „boskie idee”, emanację boskiego umysłu, bezpośrednio utrzymywaną w istnieniu przez myśl Boga, zob.: *The Neoplatonic Metaphysics and Epistemology of Anselm of Canterbury*, Lewiston NY, 1997, ss. 91-112. Jeśli neoplatońska

Tomasz z Akwinu przyjął formułę Piotra Lombarda, że „Deus, incommutabiliter semper in se existens, praesentialiter, potentialiter, essentialiter est in omni natura”¹⁵. Bóg jest w naturze „wszędzie swoją istotą, potęgą i obecnością”¹⁶. Jest obecny swoją potęgą, jako iż rzeczy tego świata poddane są Jego mocy. Jest obecny swoją obecnością, w sensie posiadania wszechrzeczy w zasięgu widzenia. Jest w końcu obecny swoją istotą, jako przyczyna sprawcza dzieła stworzenia¹⁷. Akwinata przytacza garść analogii mających pomóc nam zrozumieć naturę wszechobecności. Król np. obecny jest we wszystkich rzeczach swojego królestwa, na mocy rozporządzonej władzy. Podobnie rzeczy obecne są dla gospodyni domu, która wszelako nie należy do gospodarskiego wyposażenia. Obecność co do istoty, można sprowadzić do kwestii boskiej potęgi stwórczej.

Trzeba mieć na uwadze filozoficzną podbudowę stojącą u źródeł przekonania, iż wszechobecność ufundowana na wiedzy i mocy, z całą powagą dzierżyć mogła status wszechobecności *par excellence*. Dla scholastyków *simplicitas* Boga była konstytutywną regułą wyjaśniającą i unifikującą naturę boską¹⁸. Skoro Jego esencja sprowadzała się do niezłożoności, przeto moc Jego i wiedza były w istocie we właściwym sensie, równoznaczne z jego wszechobecnością.

Edward Wierenga zwraca uwagę, iż ilustracja wszechobecności boskiej analogią z oglądu (*casus* gospodyni) nasuwa pewne wątpliwości¹⁹. Wydaje się, że rzeczy są obecne dla gospodyni, nie zaś *vice versa*. Tak wykreowany

interpretacja Rogers jest słuszna, utrzymywanie świata w istnieniu można utożsamiać z „myśleniem świata”, a przeto wszechobecność w sensie poznawczym mieć będzie metafizyczną podbudowę.

¹⁵ Master Peter Lombard, *Four Book of Sentences*, I, d. 37. Zob.: <http://www.franciscan-archive.org/lombardus/opera/l1-37.html> [28.12.2015].

¹⁶ Suma Teologiczna I, 8, 3 [w:] Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*. Przełożył i objaśnieniami zaopatrzył o. Pius Bełch, O.P., Londyn b.r.w.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Z nowszych analiz można tu polecić dzieło Petera Weigela, *Aquinas on Simplicity. An Investigation into the Foundations of his Philosophical Theology*, Oxford 2006.

¹⁹ Edward Wierenga, *Omnipresence*, s. 287, [w:] *Companion to the Philosophy of Religion*, (red.) Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, London 1999.

model nie wydaje się zbytnio zachęcający. Proklamuje on immanencję Boga na podobieństwo „wielkiego brata”, który widzi z ukrycia, pozostaje jednak w stosunku do świata w niesymetrycznej relacji. Widziany kontekst pozostaje pasywny i pozbawiony realnych odniesień do Boga w ten sposób usytuowanego. Być może jest to tylko ograniczenie analogii. Zapewne jednak, biorąc pod uwagę pokrewny charakter rozważań o wszechobecności i wiekuistości, św. Tomasz faktycznie nie obiecuje nam zbyt wiele. Znowu zatem zderzamy się z niekomutowalnością transcendencji i immanencji. Wierenga proponuje definicję wszechobecności, którą można by określić jako klasyczną.

Def. Bóg jest obecny w miejscu n (w specjalny sposób) w przypadku, gdy w miejscu n jest obecny obiekt fizyczny (w zwykły sposób) i Bóg jest w stanie kontrolować ten obiekt, Bóg wie, co zachodzi w tym obiekcie i Bóg jest przyczyną istnienia tego obiektu²⁰.

Powyższa definicja jest normatywna dla głównego non-realistycznego nurtu tradycji wszechobecności Boga. Hoffman i Rosenkrantz podsumowują swoją analizę zagadnienia następująco:

Konkludując, ponieważ Bóg nie jest umiejscowiony przestrzennie, nie istnieje literalny sens, w którym mógłby on być wszechobecny²¹.

Nie wszyscy autorzy jednak skłonni byli zaakceptować konkluzję o non-realistycznym wydzwiku wszechobecności boskiej. Najwybitniejszy bodaj teolog protestancki w XX wieku, Karl Barth w swojej *Dogmatyce*, oddaje nastrój tego odczucia:

Bóg może być obecny dla drugiego. Wynika to z Jego wolności. Bóg w sobie jest nie tylko samo-egzystencją. Jest także ko-egzystentny. [...] Nie byłoby boskiej miłości,

²⁰ Tamże., w tłumaczeniu dodałem literę „n” na oznaczenie lokalizacji, dla podkreślenia charakteru definicji tego zdania.

²¹ Joshua Hoffman, Gary S. Rosenkrantz, *The Divine Attributes*, s. 41

*inkarnacji Jego Słowa, a zatem także Jego objawienia jako Stwórcy, Pojednawcy i Odkupiciela, gdyby Bóg nie był dostępny dla innego poza Nim samym, na postawie faktu, że jest On wszechobecny sam w sobie*²².

Realna wszechobecność stanowi *sine qua non* fundamentalnych przymiotów Boga, takich jak moc stwórcza, miłość do stworzenia czy akt pojednania ze swym stworzeniem. To wszystko, sądzi Barth, byłoby nie do pomyślenia, gdyby Bóg nie był obecny także dla nas, nie zaś tylko my dla Niego, co stanowiło konkluzję scholastycznej syntezy.

W kolejnym zagadnieniu przyjrzymy się interesującym szczegółom poszukiwań nowej formuły.

B. Ucieleśniona czy odcieleśniona wszechobecność?

Koncepcja Boga, który jest organicznie powiązany z tkanką świata, posiada swoje starożytne antecedencje w filozofii stoickiej. Według stoików Bóg jest zarówno osadzony w czasie, jak i przestrzeni, jest materialny i skończony²³. W tej starożytnej wersji panenteizmu, Bóg jest duchem przenikającym kosmos, na podobieństwo duszy przenikającej ciało. Ten kosmos ożywiony przez *pneumę*, tożsamy jest z Bogiem (a może raczej z aspektem Boga).

W pierwszej chwili wydawać by się mogło, że taka materialistyczna teologia nie powinna budzić szczególnego entuzjazmu u protagonistów religii abrahamicznych. Różnorakie atrybuty, takie jak wszechmoc, wszechwiedza, konieczność, a także świadectwo objawienia i doświadczenie religijne, zdają się preferować bezcielesny modus istnienia Boga. Jednakże, szczególnie w przypadku chrześcijańskiego teizmu, taka metafizyka zdaje się mieć całkiem poważną podbudowę. Z chwilą, gdy zostało przyjęte chalcedońskie credo (451 n.e.), że „Chrystusa Pana, Syna Jednorodzonego należy wyznawać w dwóch naturach, bez zmieszania, bez zmiany, bez rozdzielania i

²² *Church Dogmatics*, II,1, s. 463. [w:] Karl Barth, *Church Dogmatics*, (red.) G. W. Bromiley, T. F. Torrence, Edinburgh 1964.

²³ Kiempe Alga, *Stoic Theology*, s. 166, dz. cyt.

rozłączania”²⁴, *entente cordiale* między światem a Bogiem stało się elementem doksastycznej budowli. Z punktu widzenia refleksji o boskiej immanencji istotne jest, że w tym jednym eminentnym przypadku, realna unia stworzenia i Stwórcy, wydaje się nie tylko możliwa, ale stała się faktem. To *exemplum* ustanawia precedens, który ostrożniej każe oceniać koncepcje domagające się realnej partycypacji Boga w kosmicznej tkance wszechświata.

Charles Taliaferro formułuje argumenty przemawiające za boską bezcielesnością, kontrastując domniemane atrybuty Boga na tle charakterystyki świata. Przyjęcie istnienia tożsamości suponuje nieodróżnialność atrybutów kosmosu i Boga.

- A. Bóg jest konieczny – kosmos jest przygodny, tak w swoich regionach, jak i całości.
- B. Bóg jest wiekuisty – kosmos nie jest wiekuisty ani w swoich regionach, ani w całości.
- C. Bóg nie ma początku – kosmos zarówno w swoich regionach, jak i całości posiada początek.
- D. Bóg jest niezmienny – kosmos podlega zmianom, zarówno w elementach, jak i całości.
- E. Bóg jest wszechmocny – kosmos (ani nic w kosmosie) nie posiada właściwości wszechmocy.
- F. Bóg jest niezłożony – kosmos jest fragmentaryczny.
- G. Bóg jest doskonale dobry – kosmos (ani nic w kosmosie) nie przejawia cechy doskonałej dobroci.
- H. Bóg jest Bytem – kosmos ani fragmenty kosmosu nie są Bytem (a jedynie bytami)²⁵.

²⁴ BF, VI, 8 [w:] *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań, 1989.

²⁵ Charles Taliaferro, *Incorporeality*, [w:] *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford 1999, ss. 272-273.

Wiele analiz boskiej bezcielesności opiera się na przekonaniu, że postulowanie ucieleśnienia Boga wchodzi w konflikt z pewnymi Jego atrybutami, unieważniając je lub poważnie modyfikując. Implikacją postulatu ucieleśnienia, byłaby także negacja podmiotowości kosmosu. Według antagonistów, połączenie materialistycznej teologii z atrybutem wszechobecnności, całkowicie zacierają różnicę między stworzeniem a Stwórcą, oscylując w kierunku panteizmu. Zaprzecza to, w ich opinii, całkowicie bazowym intuicjom teizmu. Zarówno zatem anzelmiańskie intuicje odnośnie do natury Boga (teologia bytu doskonałego), jak i postulat realnej podmiotowości bytów stworzonych, zdają się preferować inkorporalizm jako teorię metafizyczną teizmu.

Jednak zanim zapanował nicejsko-chalcedoński konsensus w kwestii Boga, pojawił się głos postulujący pewien rodzaj boskiego ucieleśnienia. Tertulian w swoim dziele *Przeciw Prakseaszowi* pisze wprost: „Któż bowiem zaprzeczy, że Bóg jest ciałem, skoro Bóg jest duchem? Duch jest bowiem w swej postaci pewnego rodzaju ciałem”²⁶. Jego głos pozostał jednak odosobniony.

Konsensus ten panował do czasów oświecenia, które przyniosły rewizję wielu tradycyjnych ujęć teologii i metafizyki. Za prekursora nowych prądów w metafizyce teizmu można uznać Thomasa Hobbesa, który w *Lewiatanie*, nawiązując do tertuliańskiej tradycji, dowodził, że Bóg musi być cielesny²⁷.

²⁶ Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi*, [w:] *Trójca Święta. Tertulian, Przeciw Prakseaszowi. Hipolit, Przeciw Noetosowi*, Kraków 1998, s. 45. W argumentacji Tertuliana wyczuć można wpływ stoicyzmu, dla którego wszelkie działanie wynikało z czynności podmiotu materialnego.

²⁷ Zob.: *The English Works of Thomas Hobbes*, v. III, (red. W. Molesworth), s. 383 i *passim*, gdzie filozof dokonując egzegezy ks. Rodzaju I,2 pisze: „Duch Boży unosił się nad wodami. Tutaj przez Ducha Bożego należy rozumieć samego Boga, a zatem Bogu przypisany jest ruch i w konsekwencji umiejscowienie, co daje się pojąć tylko w odniesieniu do ciała, a nie substancji bezcielesnej”. Hobbes jednocześnie wydaje się być wyznawcą teologii negatywnej, twierdząc, że „powiedzieć, iż Bóg objawił się w swej naturze, to zaprzeczyć Jego nieskończoności, niewidzialności i niepojmowalności”, tamże, ss. 419-420. Dla Hobbesa zatem, dość kuriozalnie, Bóg jest zarazem tak materialny, jak niewidzialny. Być może rozwiązanie polega na tym, że Bóg objawił się pośrednio w świecie materialnym, a nie *an sich*. Nie sposób

Dopiero jednak wiek XX wraz z pojawieniem się myśli procesualnej, przyniósł przełom w zakresie percepcji tych zagadnień. W swoim epokowym dziele *Process and Reality* Alfred N. Whitehead opisał Boga jako byt bipolarny. Natura Boga posiada dwa aspekty lub bieguny: „pierwotny” (*primordial*), który możemy określić jako Jego naturę *in abstracto* oraz „wtórny” (*consequent*), który powstaje na skutek interakcji ze światem i włączenia go w boską naturę²⁸. Zamiast natury, w której esencja i egzystencja stanowią tożsamość, mamy jak gdyby rozszczepienie na abstrakcyjną istotę i konkretne istnienie Boga w łonie świata. Pierwotny aspekt Boga to „nieograniczona konceptualna realizacja absolutnego bogactwa potencjalności”²⁹. W tej potencjalności jest jednak brak aktualizacji konkretnego bytu. Whitehead stwierdza, że Bóg tak ujęty jest wolny, kompletny, odwieczny, pozbawiony aktualizacji oraz nieświadomy³⁰. Natura wtórna Boga jest świadoma i jest „realizacją rzeczywistego świata, w jedności Jego natury oraz transformacji Jego mądrości”³¹. Natura ta jest „ograniczona, niekompletna, wtórna, nieskończona w czasie, w pełni rzeczywista i świadoma”³².

Autorem, który twórczo zaadaptował i wszechstronnie rozwinął te idee w postaci systemu filozoficznej teologii, był Charles Hartshorne, który zasugerował, że relację, która zachodzi między Bogiem a światem, można zilustrować starożytną analogią między umysłem a ciałem ludzkim³³.

pominać tutaj Spinozy, o którym powszechnie sądzi się, że Boga naturalizował, zob. np.: doskonałe studium przedmiotu: Richard Mason, *The God of Spinoza. A Philosophical Study*, New York NY, 1999. A jednak Spinoza w „Etyce”, pisze *expressis verbis*, że: “(...) nic bardziej niedorzecznego [od materialnego jestestwa] nie można przypisać bóstwu”, zob.: Benedykt de Spinoza, *Etyka*, Warszawa 1991, s. 12.

²⁸ H. P. Owen, *Concepts of Deity*, London 1971, s.77.

²⁹ Alfred N. Whitehead, *Process and Reality*, (red.) David R. Griffin, Donald W. Sherburne, New York, 1978, s. 343.

³⁰ Tamże, s. 345.

³¹ Tamże.

³² Tamże.

³³ Charles Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, New York, 1941, s. 174nn.

Następujący *passus* dobrze ilustruje swoistość niniejszej perspektywy. Zacytuję dłuższy fragment, ponieważ *in nuce* zawiera panoramiczną wizję omawianego autora:

W danym momencie każdy z nas, jako świadome indywiduum, stanowi jednostkową realność. Ale nasze ciało nie stanowi takiej jedności. Każda cząsteczka krwi jest maleńkim zwierzęciem, każda komórka nerwowa jest pojedynczym indywiduum. Podobnie kosmiczne ciało Boga stanowi zbiorowość indywiduów, nie zaś pojedyncze indywiduum. Świat jako zintegrowane indywiduum nie jest „światem”, jak normalnie i zwyczajowo go określamy, ale jest Bogiem. Bóg, Dusza Świata, jest zindywidualizowaną integralnością „świata”, który w przeciwnym razie stanowiłby rozproszoną miriadę bytów. Tak jak każdy z nas jest supra-komórkowym indywiduum zinterioryzowanej zbiorowości istot, podobnie Bóg jest ponad-istotowym indywiduum inkluzywnej zbiorowości stworzeń. Poza tą supra-zbiorowością i tym supra-indywiduum nic ponadto nie istnieje³⁴.

Whitehead, Hartshorne i ich entuzjaści przywrócili do życia i zainspirowali teologię zbiorem starożytnych intuicji. Bóg jest realnie obecny w tkance świata, ponieważ każdy jego element stanowi komponent meta-struktury konstytuującej Boga *in toto*. Boga najlepiej opisać jest jako panpsychiczną jaźń świata, rezydującą w całości, Bycie *per se*, z własną kreatywnością i samo-determinacją.

Korporaliści twierdzą, że ich pogląd nie tylko lepiej współbrzmi z duchem współczesności (naturalizm, fizykalizm), ale także, iż istnieje realna jego podbudowa w źródłach wiary. Zarówno judeochrześcijańska Biblia, jak i Koran zawierają opisy Boga pełne sugestywnych referencji

³⁴ Charles Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, Albany NY, 1984, s. 59.

antropomorficznych. Bóg zdaje się posiadać oczy, uszy, ręce, ramiona itd³⁵. I chociaż wysiłek hermeneutyczny konfesyjnych teologii idzie w kierunku metaforyzacji tych opisów, *onus* zdaje się spoczywać na interpretatorach podważających ich literalny sens, zaś domyślna pozycja zdaje się wyjściowa preferować korporalizm.

Sally McFague wymienia szereg korzyści, które w odniesieniu do teizmu generuje korporalizm, szczególnie w kontekście alternatywnego myślenia inkorporalistycznego. McFague używa retoryki modeli Boga. Intencją autorki jest przyjęcie takiej modelowej aproksymacji, która ewokuje najbardziej ewangeliczne postawy³⁶. Tradycyjny, monarchiczny model Boga, jak nazywa go autorka *Models of God*, ewokuje militarizm, dualizm i eskapizm w świadomości religijnej wiernych. Zabezpiecza kontrolę dzięki gwałtowi i opresji. Opozycyjny jest model świata jako ciała Boga. Model taki wzbudza postawy odpowiedzialności i troski o strapionych i będących w potrzebie. W takim świecie podmioty działają poprzez perswazję i *sex-appeal*, jeśli można to tak określić. W tym modelu eschatologia jest ucieleśniona, a nie odcieleśniona Sądem Ostatecznym i eksterminacją świata w ogniu Armageddonu. „Który obraz jest bardziej spójny ze światem, w którym żyjemy oraz z Dobrą Nowiną chrześcijaństwa?” – pyta McFague³⁷. Zdaniem autorki możemy jeszcze wydłużyć listę atutów tej wersji teizmu. W takim świecie Bóg jest bardziej dostępny i realny niż w „monarchicznej” wersji teizmu. Wszakże „w Nim żyjemy, poruszamy się i mamy swe istnienie”³⁸. Świat jako boskie ucieleśnienie staje się sakramentem niewidzialnego Boga. Model ten przewycięża także dychotomię między ciałem a duchem. Ucieleśniony Bóg kocha ciało, a więc zbawienie w najwyższym stopniu odnosi się do somatycznego wymiaru rzeczywistości, posiada wymiar

³⁵ Zob.: George B. Caird, *Language and Imaginary of the Bible*, Grand Rapids, 1997, ss. 172-182. Dzieło zawiera skrupulatnie opracowany katalog antropomorfizmów.

³⁶ Sally McFague, *The World as a God's Body*,: <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=56>. Oryginał artykułu ukazał się [w:] *The Christian Century*, July 20-27, 1998, ss. 671-673.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

społeczny, ekonomiczny i polityczny³⁹. Wypełnia deficyt, który był inherentną ułomnością modelu dualistycznego, a który powodował marginalizację i wypieranie chrześcijaństwa przez konkurencyjne systemy, takie jak marksizm czy postideowy liberalizm społeczny. Ucieleśnienie boskości przyczynia się także do remitologizacji chrześcijańskiego odkupienia. Umożliwia zrozumienie nowiny, że „Bóg się rodzi” oraz że śmierć Ukrzyżowanego były aktem boskiego poświęcenia.

W moim odczuciu, w bezpośredniej bliskości tego wątku leży najbardziej wstrząsający i sugestywny aspekt naturalistycznej teologii: boska partycypacja w fenomenie zła. Ucieleśniony Bóg kreując świat wolnych podmiotów sprawczych, podejmuje realne ryzyko cierpienia⁴⁰. Wykazuje się heroicznym męstwem solidarności. W dualistycznym świecie tradycyjnego teizmu trudno opędzić się od myśli, że nic nie może zmącić autarkicznego szczęścia bytu doskonałego. W ramach teodycei wolnej woli ciężko jest obronić się przed zarzutem, że obdarzenie stworzeń podmiotowością, której ubocznym skutkiem były wszelkie aberracje od projekcji idealnego świata, Boga jako byt z „innej gliny”, nie dotyczą zbyt. Krytycy takiego Boga Jego mniemaną dobroć utożsamiają z impertynencją wschodniego satrapy, któremu trzeba przytakiwać ze strachu, ale trudno darzyć Go miłością i zaufaniem. Dopiero realne utożsamienie Boga z niedolą tego świata, pozwala nam sądzić, że teodycea mieć będzie dostateczną głębię. Do podobnego poglądu doszła Marjorie Suchocki. W refleksji nad problemem zła nawiązała do tragicznego przykładu matki, która trafiła do obozu koncentracyjnego z dwójką małych dzieci. Hitlerowski oprawca, „wspaniałomyślnie” pozwolił matce wybrać, które z dzieci ma zabić, a które pozostawić przy życiu. Ponieważ matka odmówiła wskazania ofiary, zbir zamordował oboje⁴¹. Wszelkie standardowe teodycee, czy to „wolności woli”, czy „pedagogii duchowej” brzmią w tym kontekście niby obsceniczna zniewaga powagi cierpienia. Jedynie realne uczestnictwo Boga w wydarzeniu, współdziałal na

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Marjorie Suchocki, *The Fall to Violence: Original Sin in Relational Theology*, New York, 1994, s. 58.

równych prawach, „śmierć Boga” dają alibi dla sądu, że w obliczu niewysłowionego zła Bóg jest obecny i że Bóg jest dobry. W tym sensie korporalizm przyczynia się do pozytywnej reinitologizacji wydarzenia zbawczego Męki Pańskiej. Chrystus nie jest więcej ekstrawaganckim wyjątkiem od reguły, że Bóg jest poza tragicznym wymiarem doczesności. Jest raczej naczelną egzemplifikacją zasady boskiej solidarności ze światem.

Krytyka tradycyjnego teizmu z pozycji m.in. metafizyki procesualnej⁴² doprowadziła do szeregu modyfikacji w zakresie interpretacji scholastycznego dziedzictwa onto-teologii. Zakwestionowane zostały boska bezczasowość i niezmienność, szereg zastrzeżeń zostało poczynionych w kwestii wszechmocy. Problem zła doprowadził do wykształtowania perspektywy teizmu sceptycznego⁴³, który uznaje ułomność tradycyjnych ujęć teodycealnych. Modyfikacji poddano postulat wszechwiedzy, szczególnie w zakresie *prescientiae*⁴⁴. Wszystkie te wariacje w obrębie tradycyjnego teizmu do pewnego stopnia zarówno legitymizują korporalizm, jak i czynią go zarazem zbędnym.

Czy łączne zalety korporalizmu są w stanie standardowy inkorporalizm zneutralizować? Kwestie teodycealne wydają się tutaj warte wzmianki. Realne uczestnictwo Boga w niedoli świata rzuca nowe światło na ten bolesny problem. Tradycyjny teizm posiada ograniczone zasoby w dekonstrukcji tego problemu. Implikacje korporalizmu dla korpusu atrybutów Boga są jednak daleko idące. Korporalizm zdaje się implikować finityzm. Bóg jest ograniczony skończonym *universum* ciągle ekspandującego bytu. Nie musi to

⁴² Od czasu epokowej *Process & Reality* Alfreda N. Whiteheada i dzieła Charlesa Hartshorne’a, w głównej mierze poświęconemu systematycznej metafizyce procesu i krytyce teizmu klasycznego, powstała ogromna kolekcja tekstów dedykowana tym sprawom. Z nowszymi można wymienić: David R. Griffin, *Reenchantment without Supernaturalism*, A. Dombrowski, *Platonic Philosophy of Religion. A Process Perspective*, i wiele innych.

⁴³ Teizm sceptyczny podnosi problem niewydolności poznawczej człowieka *vis a vis* motywów działania Boga w świecie.

⁴⁴ Powszechne przekonanie analityków, że *prescientia* stanowi zagrożenie dla wolności podmiotów sprawczych, filozofowie tej proweniencji zaangażowali się w badania nad perspektywą molinistyczną i prezentyzmem, czyli poglądem, że przyszłość nie ma statusu poznawczego.

być jednak problemem, jeśli poza światem nic nie istnieje. Jego władza nad światem jest ograniczona przez miriady bytów obdarzonych różnym stopniem świadomości (panpsychizm), a nade wszystko upodmiotowieniem sprawczych bytów takich, jak *homo sapiens*. W ten sposób można zrozumieć nie tylko heroizm moralny Boga, który bierze na siebie – solidarnie ze światem – skutki zła. Można także pojąć, dlaczego tak wielu elementów zła nie jest Bóg w stanie unieszkodliwić. Wynika to z ograniczenia Jego mocy sprawczej (a także, być może, z samej z natury rzeczy). Bóg jest wszechmocny w sensie posiadania nieprzekraczalnej, wszelkiej-możliwej-mocy, która jest dostępna w synergii bytów świata. A jednak obdarzone autonomią symbiotyczne jaźnie stanowiące „komórki”, świata mają moc wyrażenia sprzeciwu wobec holistycznego, dobroczynnego zamysłu Boga. Boska moc bierze się z perswazji i uwodzenia (*lure*) świata ku ideałom dobra, prawdy i piękna, nie z koercji.

Korporalizm wydaje się jednak zabiegiem zbyt daleko idącym. Już św. Augustyn podzielił się zgorszeniem, iż materialnego Boga można zranić czy po prostu podeptać⁴⁵. Takie postulaty wydają się brzmieć niestosownie wobec intuicji bytu doskonałego. Idąc dalej, Bóg ucieleśniony w świecie jest śmiertelny, jako że losem wszechświata jest entropiczna śmierć cieplna. W tej perspektywie dalsze istnienie Boga, w sensie bytu aktualnego, a nie abstrakcyjnej matrycy wartości, należałoby rozpatrywać w kontekście ponownej ekspansji wszechświata, czyli czegoś na podobieństwo reinkarnacji. Nie jest jednak oczywiste, czy taka ponowna ekspansja jest możliwa (bez interwencji zewnętrznej)⁴⁶. Bóg, który jest bezradny

⁴⁵ Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, IV,12. Augustyn pisze: „bo ktokolwiek by na coś nadepnął, stratowałby część Boga. Zresztą nie chce tu mówić wszystkiego, co może wprawdzie przyjść na myśl, nie może jednak być wypowiedziane bez odczucia wstydu”.

⁴⁶ W. L. Craig pisze, że nie istnieje żadna znana fizyka, która gwarantowałaby taką możliwość. Aby dojść do stanu osobliwości początkowej, powinna nastąpić kontrakcja, „wielkie chrupnięcie” (Big Crunch), jako przeciwieństwo ekspansji Big Bangu. Taki scenariusz zakłada przewagę masy (grawitacji) wszechświata nad siłą ekspansji. Kontraktujący wszechświat osiągnie w końcu stan ogromnej czarnej dziury, ko-ekstensywnej ze wszechświatem, z której nigdy ponownie wszechświat nie wyłoni się. Jeśli masa wszechświata będzie za mała, siła grawitacyjna nie przeważy

wobec kaprysów losu, *Deus Impotentis*, wydaje się stać w całkowitej sprzeczności z intuicją religijną niezliczonych pokoleń wyznawców Mojżesza, Chrystusa i Mahometa. Religie abrahamiczne wyznają wiarę w Boga, który zapiera dech w piersiach swym repertuarem mocy i przede wszystkim, który – słowami Friedricha Schleiermachera – wzbudza uczucie „absolutnej zależności”⁴⁷. Trudno o podobne doznania wobec bytu tak niespolegliwego, jak bóstwo teologii procesu.

Brian Leftow swoją krytykę korporalizmu umieszcza w kontekście teologii bytu doskonałego⁴⁸. Leftow podkreśla, iż ucieleśnienie Boga w materii świata oznacza nieuprawniony z punktu widzenia doskonałości rozwój Boga. Wraz z ekspansją wszechświata Bóg się rozwija, nie jest więc najdoskonalszym do pomyślenia bytem, ponieważ możliwa jest Jego doskonalsza „wersja”, wypracowana w toku ewolucji wszechświata. Wszechświatowa materializacja Boga sprowadza Go do roli mega-organizmu przypominającego platońskie *zoon*, zwierzę⁴⁹. Oznacza to jednocześnie, że rozmaite defekty świata przypisuje się automatycznie Bogu. Ponownie świadczy to przeciw doskonałości takiego bytu. Tak jak elementy świata ulegają degradacji, można je zranić, zdekomponować, ulegają chorobom, tak podobne przypadłości należałoby przypisać Bogu. W końcu, perspektywa

siły ekspansji i rozszerzanie wszechświata będzie trwało wiecznie, a entropia doprowadzi energię we wszechświecie do homeostazy znanej jako śmierć cieplna. Zob.: William L. Craig, *Reasonable Faith. Christian Truth and Apologetics*, ss. 142-143, Crossway Books, Wheaton, 2008. Zob. także: Arthur Peacocke, *Creation and the World of Science*, New York NY, 2004, ss. 326-328.

⁴⁷ Tak Schleiermacher określał przedrefleksyjną bazę relacji z Bogiem.

⁴⁸ Brian Leftow, *Omnipresence* [w:] *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, v. 1.0, 1998 (wersja elektroniczna).

⁴⁹ Zob. np. Timajos, 30b-c, [w:] Platon, *Timajos, Kritias albo Atlantykt*, PWN, Warszawa, 1986. W polskim przekładzie mamy słowo „Żyjący” na oznaczenie „zoon”. Z obroną platońskiej metafizyki Duszy Świata występuje Daniel A. Dombrowski [w:] *Platonic Philosophy of Religion. A Process Perspective*, Albany NY 2005, szczególnie rozdział 1.

taka radykalnie modyfikuje doktrynę *creatio ex nihilo*, ponieważ postuluje wiecznotrwałość świata i Boga w organicznej nierozzerwalności bytu⁵⁰.

C. Spójność wszechobecnego Ducha

Jeśli mierzymy w kierunku wyznaczenia kryteriów spójności dla wszechobecności odcieleśnionego Boga, to wkraczamy na teren okupowany przez obiekty natury pozytywistycznej. Wielu filozofów utrzymuje, że osobowe atrybuty, które teizm zdaje się przypisywać Bogu, są do utrzymania jedynie w kontekście materialnej rzeczywistości. W przeciwnym razie mamy wdzięczny portret uśmiechającego się kota bez ciała⁵¹.

Kai Nielsen przedstawia szereg zastrzeżeń w zakresie spójności pojęcia wszechobecnego ducha. Filozof ten zarzuca teistycznej formule inkoherencję w zakresie terminologicznym. Twierdzi on, iż pojęcie „nieskończonego indywiduum” jest oksymoroniczne. Indywiduum, które nie może być zindywiduowane, a zatem wyodrębnione przez kontrast do innych indywiduów, nie może być uznane za indywiduum⁵². Nielsen chce powiedzieć, że indywiduum z natury swej musi być skończone, ograniczone, aby można było niejako postawić je w szeregu z innymi obiektami i w ten sposób zidentyfikować. Taka argumentacja wydaje się jednak nieprzekonująca⁵³. Teizm nie sugeruje takiej ekspansji boskiej natury, która unieważniałaby odrębność innych bytów. Na przykład nieskończona dobroć to określenie doskonałości moralnej, którą łatwo można skonstruować na tle dobroci bytu mniej doskonałego. Przez nieskończoność mocy, obecności czy wiedzy teista nie rozumie zawładnięcia ograniczonym zasobem tych dóbr przez Boga na szkodę inne indywiduów, w tym kontekście, świadomych bytów stworzonych.

⁵⁰ Richard Swinburne przypisuje istnienie bosko-światowej syntezy na zasadzie przygodności, bez podważania *ex nihilo*, zob.: *Spójność teizmu*, Kraków, 1995. Wróć do tej koncepcji w toku dalszych rozważań.

⁵¹ Kota-Dziwaka, postać z powieści *fantasy* Lewisa Carrola *Alicja w krainie czarów*.

⁵² Kai Nielsen, *Naturalism and Religion*, New York NY, 2001, s. 473.

⁵³ *Contra* Nielsen wypowiada się np. Charles Taliaferro [w:] *The Rationality of Theism* (red. Paul Copan, Paul K. Moser), London-New York, 2003, ss. 240-248.

Oprócz zarzutu semantycznego, który wydaje się nieskuteczny, istnieje rodzina argumentów empirycznej proveniencji. Kai Nielsen sugeruje, że byt taki nie jest identyfikowalny. Nie posiadamy – powiada Nielsen – narzędzi, które pozwoliłyby zidentyfikować, choćby w zasadzie, niewidzialnego ducha⁵⁴. Osobiście uważam, że argument ten posiada pewną siłę rażenia, szczególnie jeśli powiązać go z tezą, iż Bóg jest radykalnie odmienny od świata⁵⁵. Bóg w horyzoncie poznawczym człowieka napotyka przeszkodę recepcji Go *qua* Boga. Nawet, jeśli ktoś wierzy w realność Boga w dziejach świata, a także w indywidualnej biografii człowieka, skazany jest na interpretację widzialnych okoliczności „jako” wyrażających działanie Boga. Sceneria takich okoliczności wydaje się nieuleczalnie ambiwalentna, czego świadectwem jest dezorientacja ludzkości w zakresie wiary w naturę rzeczywistości ostatecznej. Jeśli duch pozytywizmu gdzieś jeszcze straszy i pozyskuje nowych wyznawców, to zapewne ma to miejsce w zakresie weryfikacji empirycznej treści wiary. Dzieje się tak mimo tego, iż tradycja mistyczna Wschodu i Zachodu wskazuje na liczne przykłady epifanii tego, co Święte (*das Heilige*)⁵⁶. Jednak mistycyzm stanowi w religii dobro luksusowe i nie jest dostępny dla większości wierzących.

Czy na powyższy argument nie ma skutecznej odpowiedzi ze strony zwolenników teizmu? William Alston jest autorem teorii o tym, jak „mistyczna praktyka” stanowi podstawowy, *prima facie* godny zaufania rezerwuar danych poświadczających obecność niematerialnej istoty, w której

⁵⁴ Kai Nielsen, *Atheism and Philosophy*, New York NY, 2005, ss. 184-185. Nielsen przytacza pogląd innego filozofa Anthonego Flewa, jednak można przyjąć, że autor ogólnie z nim się identyfikuje.

⁵⁵ Teza ta, będąca proklamacją transcendencji Boga, cieszyła się popularnością od starożytności. Cała tradycja apofatyczna kościołów Wschodniego i Zachodniego, wypowiedanie się o Bogu w orzeczeniach negatywnych, klasyczny protestantyzm z tezą „Deus absconditus est”, a w końcu Karl Barth w *Der Romerbrief* poświadczają intuicję wiary w niewysławialność Boga.

⁵⁶ Św. Teresa z Awilli skonceptualizowała swoje epifanie pod kątem autentyczności pochodzenia od Boga. Wymieniła takie kryteria jak, wyrazistość, moc i autorytet, głębia, eksternalność źródła, niesterowność, bezpośredniość, nagłość, kompletność. Zob.: Anthony J. Steinbock, *Phenomenology and Mysticism*, Bloomington IN, 2007, s. 132.

teista rozpoznaje Boga⁵⁷. Autor broni perspektywy chrześcijańskiej, aczkolwiek można sądzić, iż *mutatis mutandis* da się ona zastosować także do innych perspektyw. Alston wyodrębnia swoistą dla religii kategorię M-przeświadczeń składających się na przekonanie, że Bóg mówi do mnie, wzmacnia mnie, oświeca, dodaje odwagi, prowadzi czy po prostu jest przy mnie obecny⁵⁸. Te przeświadczenia są poprawnie podstawowe⁵⁹. Aston przyjmuje, że status percepcji zmysłowej i percepcji „pozazmysłowej” (czyli opartej o *sensus divinitatis*) jest porównywalny. Zarówno dla percepcji naturalnej, jak i „nadprzyrodzonej” obowiązuje zasada domniemania niewinności⁶⁰.

Innymi słowy, doświadczenia religijnie, podobnie jak zmysłowe, są wiarygodne, dopóki nie zostanie wykazane, że jest inaczej. Istnieje naturalnie szereg różnic między doświadczeniem zmysłowym i pozazmysłowym. Doświadczenia zmysłowe są powszechnie i standardowo weryfikowalne, posiadają regularności, które pozwalają na przewidywanie w pewnym stopniu przyszłości, wszyscy zdrowi ludzie mają aparat poznawczy niezbędny do generowania takich doświadczeń oraz aparat ten jest transkulturowy⁶¹.

⁵⁷ Zob.: William P. Alston, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, London 1991.

⁵⁸ William P. Alston, *Religious Experience and Religious Belief*, [w:] Noûs, t. 16, nr 1, 1982, s. 3.

⁵⁹ „Properly basic”, termin ukuty przez Alvina Plantingę. Badania prowadzone przez Plantingę w zakresie epistemologii religii wykazują wyraźne pokrewieństwo do perspektywy Alstona. Przez przekonania poprawnie podstawowe rozumie Plantinga przekonania nie ukształtowane na podstawie innych przekonań w drodze inferencji. Do zbioru przekonań podstawowych zaliczamy percepcję, pamięć i wiedzę *a priori*. Plantinga, Alston *et al.* głoszą, że religijne „percepcje” mają taki sam, podstawowy charakter, jak np. percepcja zmysłowa. Zmysł, który pozwala na recepcję mistyczną nazywa Plantinga za Kalwinem „*sensus divinitatis*”. Poznanie uzyskane na tej bazie jest „właściwie podstawowe”, albowiem wyprodukowane zostało przez „właściwie działający aparat poznawczy, operujący w odpowiednim środowisku, według projektu z powodzeniem ukierunkowanego na uzyskanie wiedzy”. Dysfunkcja aparatu poznawczego (np. zaburzenie widzenia, silne pobudzenie emocjonalne lub grzech) mogą sprawić, że wiedza podstawowa będzie „niepoprawna”. zob. np. Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, New York, 2000, s. 177nn.

⁶⁰ William P. Alston, *Religious Experience and Religious Belief*, s. 7.

⁶¹ Tamże, s. 8.

Doświadczenia religijne nie posiadają z reguły takich właściwości. Czy dyskwalifikuje je to w sensie poznawczym? Alston twierdzi, że zakładając rodzaj rzeczywistości, z którą konfrontuje się człowiek – jej *differentia specifica*, jest całkiem naturalne, że takim doświadczeniom nie towarzyszą właściwości percepcji zmysłowych. Rzeczywistość ta charakteryzuje się następującymi wytycznymi:

a. Bóg jest zbyt różny od rzeczywistości materialnej, abyśmy byli w stanie uchwycić regularności Jego manifestacji.

b. Z tego samego powodu nasza wiedza o Jego tożsamości jest bardzo koniekturalna i niepewna.

c. Bóg postanowił, że Jego obecność będzie rozpoznawalna w wyraźny i bezbłędny sposób tylko wtedy, gdy zostaną spełnione pewne specyficzne i trudne do wykonania warunki⁶².

Transcendentna charakterystyka istoty boskiej, jej intencjonalny charakter, stojący w kontraście do mechanicznie ukształtowanego świata naturalnego, wyjaśniają, dlaczego nie tylko nie jest tak, ale *a fortiori* nie jest możliwe, aby percepcja nadnaturalna spełniała warunki percepcji zmysłowej. Ponadto Alston podkreśla, iż doświadczenie Boga i poznanie Jego natury nie są kwestią czysto konceptualnej medytacji, ale wymagają praktycznego zaangażowania. Dopiero połączenie aktywności kognitywnej z zaangażowaniem w religijną praktykę doksastyczną zapewniają odpowiednie warunki epistemiczne dla doświadczenia religijnego⁶³. Co więcej, religijna praktyka nie odbywa się w próżni. Ramy racjonalności, aktywności doksastycznej ustalone są wspólnotowo. W przypadku chrześcijaństwa normatywną instancją jest społeczność Kościoła. Pozwala to na uniknięcie wynaturzeń i zniekształceń prowadzących na manowce doświadczenia religijnego⁶⁴. Celem egzemplifikacji przytacza autor *casus* sekty Jamesa

⁶² Tamże, s. 10.

⁶³ Wszelako wciąż nie w sensie eksperymentu naukowego. Boskie samoudzielenie się (K. Rahner) pozostaje bezwarunkowo wolnym aktem Jego łaski.

⁶⁴ William P. Alston, *Perceiving God*, s. 188, gdzie autor pisze: "MP [praktyka mistyczna] jest przekazywana, monitorowana i nauczana poprzez kontekst społeczny".

Jonesa, który nakazał swojej grupie wyznawców popełnienie zbiorowego samobójstwa. Jest niezwykle mało prawdopodobne, Alston komentuje, że zważywszy na wszystko, co wiemy o naturze, celach i przejawianiu się Boga według chrześcijańskiej tradycji, Bóg mógłby nakazać taki czyn⁶⁵. Zasadnie zatem możemy odrzucić roszczenie do prawidłowej recepcji manifestacji woli Boga *hic et nunc*.

Chciałbym w podsumowaniu poczynić jeszcze jedną uwagę. Z punktu widzenia obserwatora niewikłanego w sytuację wiary, weryfikacja treści doświadczenia religijnego, wydaje się niemożliwa. Być może będzie on w stanie uzyskać za pomocą strategii innej, niż praktyka mistyczna, pewne pojęcie o treści tego doświadczenia. Jednak dla outsidera, poprawna weryfikacja, nie wydaje się dostępna. Dostępne są natomiast dla niego narzędzia falsyfikacyjne, takie jak spójność religijnego doświadczenia, ich jakość moralna, czy zgodność z innymi zasobami wiedzy o świecie. Z tego względu osoba wierząca będzie miała skłonność do przekonania, że pozareligijna ewaluacja systemu doksastycznego, z natury swej musi być ułomna. Ten stan rzeczy doprowadził nawet pewnych nieteistycznych autorów do przekonania, iż jeśli brakuje konkluzywnej falsyfikacji, najuczciwszą intelektualnie postawą agnostyka, jest modlitwa.⁶⁶

Wracając do zarzutu Nielsena, iż byt tak odmienny od normalnych rzeczy, jak wszechobecny duch, nie jest identyfikowalny. Odpowiedź teisty brzmi, że dzięki własności, którą stanowi *sensus divinitatis* w odpowiednim środowisku poznawczym i przy spełnieniu odpowiednich warunków (np. zaangażowaniu w życie duchowe Kościoła, skruchy, pokuty, modlitwy,

⁶⁵ Istnieje wszelako prominentna tradycja woluntarystyczna, której najważniejszym przedstawicielem jest być może Søren Kierkegaard; vide Jego „Bojaźń i drżenie” i konflikt między *ethos* a *fiducia Dei*. O ile jednak w starotestamentalnej opowieści Bóg postraszył tylko Abrahama, o tyle w Nowe Przymierze osnute jest wokół idei boskiego „spisku” przeciwko życiu bezgrzesznego Baranka Bożego. Pewne rozważania o dobroci Boga, również mogą nadwątlić hipotezę o literalnym rozumieniu dobroci Bożej. Wróć do tego w stosownym miejscu.

⁶⁶ Zob. np.: Paul Draper, *Seeking, but not Believing: Confessions of a Practicing Agnostic*, [w:] *Divine Hiddenness. New Essays*, (red.) Daniel Howard-Snyder, Paul Moser, New York NY, 2002, s. 210.

sakramentów itd.), takie doświadczenie faktycznie ma miejsce. Możliwość takiej wiedzy jest spójna. Jest zagwarantowana przez stosowny receptor doświadczeń mistycznych. Posiada także empiryczne umocowanie. Uczestnik mistycznej praktyki ma zatem epistemiczne prawo do wiary, przynajmniej tak długo, jak okoliczności i argumenty nie przeważą przekonania, że te doświadczenie jest wiarygodne.

Nielsen przytacza jeszcze jeden argument z niemożliwości przypisania postawy miłości bezcielesnemu bytowi⁶⁷. Według tej teorii psychologiczne predykaty są logicznie powiązane ze stanami somatycznymi. Jeśli Bóg jest bytem bezcielesnym (a nie ucieleśnionym), to literalnie nie jest w stanie wyrazić miłości. A miłość pozbawioną zdolności do fizycznej ekspresji z trudem można określić tą nazwą⁶⁸. To samo można twierdzić o innych psychologicznych predykatkach. Richard Swinburne analizując ten zarzut, stwierdza, iż jest on pochopny⁶⁹. Po pierwsze, ucieleśniony byt może posiadać pewien intencjonalny stan, np. czuć odrazę do innej osoby, ale ukrywać to z różnych przyczyn. Tym samym jednak nie jest prawdą, że każdy afekt wymaga fizycznej manifestacji. Po drugie, bezcielesny byt może manifestować swoje stany psychologiczne przez medium świata. Może np. opatrnościowo tak zaaranżować okoliczności, że nie zginę w wypadku samochodowym, w którym uczestniczyłbym, gdyby rzeczy działały się swoim naturalnym biegiem. Teizm zdaje się zakładać, że takie interwencje (choć być może często niełatwo uchwytnie naturalnym zmysłem) zachodzą⁷⁰.

Reasumując, wydaje się, że teizm posiada procedury eksplanacyjne, które uzasadniają *prima facie* przekonanie, że bezcielesny, wszechobecny byt *vis a vis* materialnej rzeczywistości jest pojęciem spójnym.

⁶⁷ Kai Nielsen, *Atheism and Philosophy*, s. 185.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Richard Swinburne, *Spójność teizmu*, ss. 156-157.

⁷⁰ Tamże.

D. W kierunku realistycznej teorii wszechobecności

W świetle szczególnej teorii względności wydaje się, że jeśli coś istnieje w czasie, z konieczności istnieje także w przestrzeni⁷¹. Czas tworzy z przestrzenią czterowymiarowe *continuum*. Konstruuje to specyficzną sytuację dla teisty, który wierzy, iż Bóg jest raczej wszechczasowy, niż bezczasowy. Chciałbym w tym kontekście omówić następującą kwestię: na jakich warunkach możliwa jest realistyczna (literalna) doktryna wszechobecności?

Richard Swinburne analizę zagadnienia: „na czym polega bycie wszechobecnym duchem?”, zaczyna dość niezwykle od pytania: „co w zasadzie twierdzą, że to ciało (...) jest moim ciałem?”⁷². Powołując się na artykuł Jonathana Harrisona, wyróżnia Swinburne pięć aspektów ucieleśnienia osoby. Po pierwsze, moje ucieleśnienie oznacza, że odczuwam wrażenia zmysłowe, np. ból w tym ciele w przeciwieństwie do wrażeń zmysłowych innego podmiotu, których nie odczuwam. Po drugie, odczuwam wewnątrz swojego ciała, np. poprzez głód. Po trzecie, mogę poruszać swoimi członkami bezpośrednio, np. podnieść do góry ramię, zaś ramię innej osoby mogę podnieść jedynie pośrednio, z pomocą innych rekwizytów. Po czwarte, obserwuję świat z pewnego punktu widzenia, który sprawia, że pewne rzeczy lepiej widzę, inne gorzej, a jeszcze innych nie widzę w ogóle. Po piąte, na moje myśli i emocje w nieracjonalny sposób wpływa to, co się dzieje z moim ciałem. Przykładowo, spożycie alkoholu wpłynie na moją samoocenę i wiele innych aspektów mojej interakcji ze światem⁷³.

Swinburne dowodzi dalej, że osoba ucieleśniona spełnia całkowicie powyższe warunki, a osoba nieucieleśniona nie spełnia ich wcale. Jeśli zaś

⁷¹ Ale to by implikowało, że Bóg bez świata materialnego byłby bezczasowy. Tymczasem problem realnych odniesień czasowych Boga do świata, dotyczy także Jego stosunku do istot duchowych, takich jak anioły i demony. Być może zatem istnieje jakiś analogat czasu nie powiązany w czaso-przestrzenne *continuum*. Teizm chrześcijański generuje ponadto specyficzny problem wewnętrznych relacji Trójcy, które jeśli pozaczasowe, robią wrażenie „*idearium*”, swoistej sadzawki idei, nie zaś pulsującej życiem archetypalnej Rzeczywistości.

⁷² Richard Swinburne, *Spójność teizmu*, s. 151.

⁷³ Tamże, ss. 151-152.

osoba spełnia niektóre z tych warunków, można sądzić, że jest ucieleśniona w pewnym stopniu⁷⁴. Swinburne sądzi, że Bóg jest duchem spełniającym trzeci warunek ucieleśnienia, mianowicie jest w stanie wykonywać działania podstawowe wobec świata bez ogniów pośrednich. Dezawuuje natomiast pierwszy i piąty warunek ucieleśnienia, ponieważ bezpośrednie doznawanie bólu oraz zakłócenia percepcji wynikające z dysfunkcji ciała nie są zgodne z tradycyjnym pojmowaniem absolutu⁷⁵. To ograniczone ucieleśnienie ma charakter funkcjonalny oraz przygodny. Bóg mógłby w każdej chwili unicestwić świat za pomocą działania podstawowego, po czym istnieć bez świata lub stworzyć nowy wszechświat. Jeśli zatem dobrze odczytuję intencję Swinburne'a, autor ten przyznaje, że realne odniesienie Boga do świata sprawia, że Bóg staje się częściowo ucieleśniony. Jest to jednak stan dobrowolny i służebny wobec świata. Idea ucieleśnienia Boga lub choćby funkcjonalnego ucieleśnienia jak u Swinburne'a, wydaje się *prima facie* trudna do uzgodnienia z pojęciem Boga jako czystego ducha. Jak jednak wspominałem już wcześniej, przynajmniej chrześcijański teizm posiada asumpt do procesów badawczych w tym kierunku. Według Swinburne'a wymagają tego działania podstawowe Boga. Innym metafizycznym powodem mogłaby być kwestia zgodności z teorią względności przy założeniu, że Bóg jest w czasie, a nie poza czasem. Jeszcze innym, odrzuconym *expressis verbis* przez Swinburne'a, byłaby kwesta passybilizmu Boga⁷⁶. Partycypacja Boga w skutkach zła miałyby znaczące odniesienia dla teorii teodycealnej, puryfikując Go z otaczającego *odium* niecierpieliwego bytu, „dobrotliwie” aplikującego pedagogikę cierpienia swym nieszczęsnym stworzeniom. Jeszcze inna możliwa przesłanka wynika z teologii przebóstwienia (*theosis*). Silna ta tradycja, sugerująca, iż celem stworzenia jest wyniesienie do

⁷⁴ Tamże, s. 152.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Swinburne odrzuca passybilizm w sensie fizycznego oddziaływania bodźców na Boga. Passybilizm to w szerokim znaczeniu kwestia reaktywności Boga na świat. Koncepcje teistyczne przyjmujące możliwość Boga operującego w czasie, najczęściej *a fortiori* przyjmują jakiś zakres passybilizmu Boga. Współcześnie wraz ze wzrostem wpływu teologii procesu oraz rewizjonistycznych ruchów typu Open Theism, passybilizm stał się, jak się zdaje, pozycją przeważającą, by nie rzec modą, w filozoficznej teologii.

doskonałości, jest znacznie bardziej zrozumiała przy realnej obecności Boga w świecie. Ponieważ teoza obejmować ma nie tylko ducha, ale i ciało istot wyższych, inkarnacja Boga w świecie byłaby jak najbardziej na miejscu⁷⁷.

Richard Creel, który jest inkorporalistą i znanym zwolennikiem *impassibilitas*, w ostatnim czasie poczynił ustępstwo w swoim stanowisku na rzecz umiarkowanego passybilizmu. Autor *Divine Impassibility* poczynił rozróżnienie między byciem „dotkniętym” a byciem „zdruzgotanym” przez stany świata. Bóg jako wszechmocny strateg nigdy nie bywa zdruzgotany przez zło i nieszczęścia, nic nie umyka Jego zamysłom i kontroli. Posiada wszelkie niezbędne zasoby, aby z nadmiarem zrestytuować *status quo ante*, który uległ destrukcji wskutek działania zła⁷⁹. Potrafi jednak okazać empatię i doznaje cierpienia wobec niedoli świata.

Charles Taliaferro dostarcza, w mojej ocenie, najlepszej aproksymacji dla wyrażenia afektywnych relacji Boga ze światem. Filozof próbuje wyzyskać zalety korporalizmu, nie adoptując jego substancjalnej metafizyki. Świat, powiada Taliaferro, nie jest w literalnym sensie ciałem Boga, ale stanowi „afektywny ekwiwalent” takiego ciała⁸⁰. Wiąż między Bogiem a

⁷⁷ Archimandryta Grzegorz, przeor Monastynu św. Grzegorza na górze Athos tak pisze o przebóstwieniu: „Łaska teozy zachowuje ciała świętych w stanie nienaruszonym i tak stają się świętymi relikwiami emanującymi mirrą i czyniącymi cuda. Jako powiada św. Grzegorz Palamas: Łaska Boga zjednoczywszy się najpierw z psyche świętych, okala następnie ich ciała, ale także ich groby, ich ikony i ich Kościoły.(...) Dlatego w Kościele radujemy się Łaską teozy, a nie tylko w naszej psyche lecz także w naszym ciełe, które dzieli zmaganie z psyche i jest świątynią Ducha św., który je zasiedla. Przeto i ciało na tej podstawie jest uwielbione”. Zob.: Archimandrite George, *Theosis. The True Purpose of Human Life*, Mount Athos, 2006, ss. 59-60.

⁷⁸ Ideę przebóstwienie rozwijano głównie w środowisku teologów apofatycznych, podkreślających radykalną inność Boga. Jednocześnie teoza wymagała *unio mistica*, w immanentnej epifanii Boga. Dlatego możemy powiedzieć o tej tradycji, że epistemologicznie Bóg jest transcendentny, zaś ontologicznie lub przynajmniej fenomenologicznie, immanentny.

⁷⁹ Richard E. Creel, *Immutability and Impassibility*, [w:] *A Companion to the Philosophy of Religion*, dz. Cyt, s. 318.

⁸⁰ Tamże, *Incorporeality*, s. 277. Taliaferro nie rozwija dalej tej myśli. Można jednak pokusić się o samodzielną koniekturę. Wyobraźmy sobie człowieka, który

światem nie jest metafizyczna, lecz etyczna i psychologiczna. Teoria ta jest pokrewna swinburniańskiej koncepcji częściowego, przygodnego i wolnego ucieleśnienia Boga. Utylitarna moc tej teorii jest uzależniona od tego, jak realna będzie afektywność takiego powiązania Boga ze światem.

Literalne rozumienie wszechobecności nasuwa dwa dalsze pytania: czy bycie „wszędzie” w sensie literalnym nie generuje problemu kolokacji? I następnie: czy ekstensja Boga w przestrzeni oznacza, że Bóg posiada części (inna „część” Boga jest w jednej części wszechświata, inna w drugiej)?

Zacznę od kwestii drugiej. Zgodnie z tradycją teizmu Bóg jest bytem mereologicznie niezłożonym. Nie można powiedzieć zatem, że jest częściowo w jednym regionie wszechświata, częściowo w innym. Josh Parsons w swoim eseju o „teorii umiejscowienia” wyjaśnia:

(...) pewne przestrzennie ekstensywne rzeczy mogą nie mieć arbitralnych części przestrzennych (lub być pozbawione właściwych części w ogóle). Rzeczy, o których mówię, takie jak ekstensywne jednostki, mogą być entensywne lub niefragmentarycznie rozciągliwe w przestrzeni – rozciągliwe bez pertensji⁸¹.

Hud Hudson omawiając problem lokacji wszechobecnego bytu, sugeruje, iż Bóg właśnie w ten sposób zajmuje przestrzeń, w drodze entensji.

urodził się bez rąk, ale dzięki zaawansowanej technologii medycznej otrzymuje sztuczne ręce, na tyle wyrafinowane, że dzięki powiązaniu z naturalnym systemem zakończeń nerwowych, jest w stanie nauczyć się je kontrolować. Takie ręce nie byłyby jego częścią, ale stanowiłyby funkcjonalny ekwiwalent prawdziwego ciała.

⁸¹ Josh Parsons, *Theories of Locations*, [w:] (red. Dean W. Zimmerman) Oxford Studies in Metaphysics, t. 3, New York NY, 2007, s. 213. Ta terminologia Parsonsa wymaga wyjaśnienia. „Entensywny” i „pertensywny” to neologizmy ukute przez analogie do terminologii z metafizyki lokacji w stosunku do czasu. Terminy „endurantyzm” i „perdurantyzm” oznaczają odpowiednio, iż (E) dany obiekt nie jest rozciągły w czasie, czyli jest całkowicie obecny w więcej, niż jednym momencie czasu, (P) dany obiekt trwa przez posiadanie temporalnych części lub faz w różnych momentach czasu. Inaczej mówiąc, tożsamość może być ujmowana synchronicznie lub diachronicznie. En-tensja i per-tensja, to połączenie przedrostów en- i per- z pojęciem bazowym przestrzeni, eks-tensji.

Bóg jest całkowicie i w pełni umiejscowiony w plenum-regionie oraz całkowicie i w pełni umiejscowiony w każdym właściwym subregionie tego regionu⁸².

Przechodząc do kwestii pierwszej, czyli problemu kolokacji, rozważmy następującą zasadę:

1. Z konieczności, $\forall (x,y)$, gdy x jest umiejscowiony całkowicie i w pełni w regionie y , $x \leftrightarrow y$.

Wynika z tej zasady, że zajmowanie identycznej przestrzeni eliminuje możliwość kolokacji. Hudson reprezentuje pogląd, że kolokacja jest możliwa, jeśli tę samą przestrzeń zajmują obiekty fundamentalnie różne. Rzeczywistość na poziomie fundamentalnym może rozpadać się podstawowe składniki, takie jak konkretne i abstrakcyjne; substancje, właściwości i fakty, materialne i niematerialne; obiekty, substraty i czasoprzestrzeń; boskie i nieboskie⁸³. To zatem, co chroni nas przed brakiem spójności lub koniecznością redukcjonizmu, to odmienność rodzajów rzeczywistości zajmującej tę samą przestrzeń⁸⁴. Świat zrasta się w empiryczną postać w drodze fuzji tych podstawowych składników. Tutaj, jak się zdaje, docieramy do punktu, w którym ewolucja i stworzenie, tudzież to, co naturalne i to co, nadprzyrodzone przestają być odróżnialne⁸⁵.

⁸² Hudson, *Omnipresence*, [w:] Thomas P. Flint and Michael Rea (red.) *Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford 2011, s. 209.

⁸³ Tamże, s. 211

⁸⁴ Analogię może stanowić stosunek umysłu do ciała. W dualistycznej ontologii istnieje możliwość interpretacji, iż istnieje jednoczesne umiejscowienie pierwiastka psychicznego i somatycznego, chociaż związek ich i natura interakcji pozostają/pozostaną tajemnicą.

⁸⁵ Tutaj także tkwić może sedno problemu dezorientacji czyli Boga, który jawi się w kamuflażu świata. Nasz naturalny aparat poznawczy nie jest zdolny do indywiduacji tego, co boskie od tego, co „nieboskie”, albowiem są to jakości niejako zbyt „zrośnięte” ze sobą. Dopiero „*sensus divinitatis*”, który działa w trybie supra-naturalnym, pozwala na „wyostrzenie transmisji” do poziomu skutecznej recepcji.

E. Uwagi krytyczne

Standardowa (non-realistyczna) teoria zakłada, że Bóg jest obecny w świecie poprzez swoją wiedzę i moc. Teoria realnej obecności, jeśli nie jest niespójna, wydaje się bardziej być zgodna z duchem i literą chrześcijańskiego *credo* i doświadczenia. Bóg jest bliżej nas, niż my sami siebie, powiedział Augustyn. Interpretacja realistyczna lepiej oddaje ten wymiar percepcji, kładącej nacisk na metafizyczny aspekt relacji Boga ze stworzeniem. Po drugie, realna omniprezenca nadaje większy sens przekonaniu niektórych grup chrześcijańskich odnośnie realnej obecności Chrystusa w eucharystii. Zarówno zwolennicy transsubstancjacji, jak i konssubstancjacji, powinni być zainteresowani hipotezą, że Bóg całkowicie jest obecny w każdym przestrzennym regionie i właściwym subregionie, ponieważ wspiera to możliwość multilokacji. Multilokacja zaś jest formułą naturalną dla wiary w realną obecność Chrystusa w eucharystii w wielu miejscach jednocześnie.⁸⁶ Po trzecie, wniebowstąpienie Chrystusa jest postrzegane przez szeroki konsensus wyznaniowy, jako wydarzenie cielesne. Jeśli zaś niebo miałoby nie mieć struktury przestrzennej, to ciało Chrystusa powinno w nim bytować ententycznie czy quasi-ententycznie. Następnie, wielu chrześcijan wierzy, że niektórzy święci posiadli dar bilokacji. Relacjonuje się takie świadectwa np. o św. Alfonsie Liguori (założycielu zakonu Redemptorystów), czy Ojcu Pio z Pietrelciny⁸⁷. Taki akt możliwy jest, przynajmniej *de iure*, jeśli nie *de facto*, w środowisku metafizycznym entensji. Ponadto, hipoteza realnej obecności, najlepiej koresponduje z powszechnym na przestrzeni ostatniego stulecia

⁸⁶ Intuicyjnym problemem ententyzmu w zastosowaniu do bytów materialnych będzie to, że byty takie raczej pretendują w świecie, tj. posiadają przestrzenną rozciągłość. M. McCord Adams analizując tę metafizyczną trudność w kontekście eucharystii, nie dostrzega tutaj logicznej trudności. Bóg bowiem swoją mocą może uczynić, że byty materialne subsystować będą w całości w regionie i w całości we właściwym subregionie tego regionu. Zob. M. McCord Adams, *Christ and Horrors. Coherence of Christology*, Cambridge-New York, 2006, ss. 299-304. To samo, *mutatis mutandis*, możemy powiedzieć o multi-lokacji świętych.

⁸⁷ Pamela Heath Rae, *Mind-Matter Interaction: A Review of Historical Reports, Theory and Research*, McFarland, 2011.

doświadczeniu pentekolizacji⁸⁸. Pentekolizacja, to inaczej wpływ ruchu zielonoświątkowego na rozpowszechnienie pneumatologicznej interpretacji chrześcijaństwa⁸⁹. Pentekostalizm i jego obecność wpływowość w ruchach charyzmatycznych, kładzie nacisk na silne immanentne przeżycie Boga, a więc Jego doświadczenie *hic et nunc*.

Przechodząc do krytyki dwóch zasadniczych rozwiązań z perspektywy teizmu klasycznego, wariant Swinburne'a, a mianowicie przygodnego ucieleśnienia, wydaje się nie być kontrowersyjny⁹⁰. W zasadzie sprowadza się on do orzeczenia, że Bóg może interweniować w świecie za pomocą działań podstawowych, podobnie jak człowiek może podnieść rękę za pomocą działania podstawowego. Chciałoby się jednak powiedzieć, że taki model w perspektywie problematyki zła, nie wydaje się dostateczny „doskonały”. Bóg bowiem jako byt „niecierpięliwy”, nie wydaje się być zdolny do empatii i solidarności ze stworzeniem, któremu, w sensie źródłowego sprawstwa, sprokurował aktualne środowisko życiowe.

W sukurs rozważaniom Swinburne'a przychodzą analizy E. Stump na temat obecności⁹¹. Autorka stwierdza, że możemy wyróżnić obecność znikomą, minimalną i istotną. Jeśli A jest obecny w sytuacji sprzeczki między B a C, ale jest nieświadomy, może np. słuchać muzyki ze słuchawkami na uszach, to jego obecność sprowadza się jedynie do aspektu fizycznego, jest *de facto* znikoma. Obecność minimalna polega na doświadczeniu drugiej osoby, kiedy dwie osoby są siebie nawzajem świadome i doświadczają bezpośredniej

⁸⁸ W odniesieniu do historii powszechnej Kościoła moglibyśmy mówić ogólniej o doświadczeniu mistycznym.

⁸⁹ Według raportu PewReserchCenter na temat globalnego chrześcijaństwa, w 2011 roku, 279,080,000 mln chrześcijan utożsamiało się z pentekostalizmem, podczas gdy 304,990,000 mln z ruchem charyzmatycznym. Ten ruch właśnie, nie związany formalnie z kościołami zielonoświątkowymi, jest miarą pentekolizacji w świecie współczesnego chrześcijaństwa. Zob.: *Global Christianity. A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population*. December 2011, The Pew Forum on Religion and Public Life.

⁹⁰ Pomimo epitetu „przygodnego” lub „częściowego” ucieleśnienia, jest to teoria raczej non-realistyczna.

⁹¹ Eleonore Stump, *Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering*, Oxford, 2010.

interakcji. Stump dowodzi, że istotna obecność zachodzi, kiedy ma miejsce jednocześnie doświadczenie drugiej osoby i współdzielenie uwagi⁹². Na temat współdzielenia uwagi powstało w ostatnich latach wiele studiów z zakresu neuro-psychologii. Omawiana autorka wskazuje na studia nad zachowaniem wczesnorozwojowym dzieci z autyzmem i dzieci zdrowych. Na etapie wczesnodziecięcym człowiek zaczyna przejawiać dwustronne, a następnie trójstronne współdzielenie uwagi. Dwustronne dzielenie uwagi występuje, gdy interakcja występuje między dwoma podmiotami, np. kiedy matka z niemowlęciem „stroją” do siebie miny. Trójstronne współdzielenie uwagi zachodzi wtedy, gdy doświadczenie ma charakter triadyczny, tj. kiedy występuje wspólny przedmiot uwagi, np. dziecko pokazuje palcem na zabawkę i opiekun wchodzi w interakcję. Dwustronne współdzielenie uwagi na etapie wczesnodziecięcym jest podstawowe dla kognitywnego rozwoju człowieka. Osoby autystyczne przejawiają defekt w dwustronnym, a następnie trójstronnym współdzieleniu uwagi⁹³.

Wracając do centralnej kwestii struktury boskiej *ubiquitas*, Stump sugeruje, że

*wszehobecność Boga wymaga, aby zawsze i wszędzie był On w gotowości do współdzielenia uwagi z każdym stworzeniem zdolnym do takiego dzielenia uwagi z Nim*⁹⁴.

Weźmy na warsztat następującą ilustrację. Jeśli Paula podczas obiadu z Andrzejem jest zamyślona i oderwana mentalnie od miejsca obiadu, to nie uczestniczy we wspólnym spektrum uwagi z Andrzejem. Wówczas Andrzej może powiedzieć, że „dziś Paula była jakaś ‘nieobecna’ podczas obiadu”. Ma wówczas na myśli obecność „istotną”, w odróżnieniu do obecności „minimalnej”, polegającej na fizycznej obecności bez elementu skupienia. W odniesieniu do obecności Boga, powiemy, że istotna obecność występuje, gdy

⁹² Tamże, ss. 128-131.

⁹³ Zob.: Naomi Eilan *et. al.* (red.), *Joint Attention: Communication and Other Minds*, s. 221, Oxford University Press, New York, 2005. Można zatem zasugerować, że osoby endemicznie religijnie „nieskupione”, z punktu widzenia teologii, są jak gdyby „autystyczne” duchowo lub „ślepe”, by użyć tradycyjnego idiomu.

⁹⁴ E. Stump, *Wandering...*, dz. cyt. s. 134.

występuje refleksywna relacja oparta na dwustronnym lub trójstronnym skupieniu uwagi. Toteż możemy mówić zarówno o obecności Boga dla nas, jak i naszej obecności dla Boga. Wszechobecność ujawnia się w relacji. Stąd jestem obecny dla Boga, tylko w sensie "znikomym", jeśli nie zachowuję Go w swojej świadomości⁹⁵, lub "minimalnym", jeśli nie skupiam uwagi na Nim (np. w modlitwie), ale jestem świadomy, że istnieje⁹⁶.

Zalety zmodyfikowanej wersji non-realistycznej wszechobecności są istotne. Podkreśla ona to, że kluczowa dla zrozumienia sprawy jest, nie metafizyczna spekulacja, a religijne doświadczenie. Eksponuje walor doksastyczny i wolitywny w doświadczeniu obecności Boga. Koncepcja współdzielenia uwagi, może pomóc w analizie problemu cierpienia, jeśli faktycznie miałyby tak być, że Bóg „współ-patrzy” z nami w tym samym kierunku. Pozostaje zatem kwestią do decyzji teistów, czy skłonni będą rozwijać refleksję w zgodzie z tą perspektywą.

Przechodząc do krytyki poglądu Hudsona, należy zauważyć na początek, że ententyzm jest nie poglądem egzotycznym dla metafizyki Średniowiecza. Przeciwnie, jak zauważa R. Pasnau, był to standardowy

⁹⁵ Jestem obecny dla Boga w sensie znikomym, ponieważ nie występuje współdzielenie uwagi, podobnie jak Paula, gdyby była poważnie upośledzona umysłowo i nieświadoma swego otoczenia, byłaby w sposób znikomy lub co najwyżej minimalny obecna dla Andrzeja. W języku religii, powiedzielibyśmy, że „jestem daleko od Boga” lub, że „Bóg zakrył swoje oblicze przede mną”.

⁹⁶ Być może tutaj tkwi *clue* ciemnej strony chrześcijańskiej eschatologii: Ci, którzy nie zwracają w swoim życiu dostatecznej uwagi na kontekst religijny egzystencji, są obecni w sensie "znikomym" dla Boga, co ostatecznie przybiera charakter definitywny. Spekulując dalej, ci, którzy zachowują tylko "minimalną" obecność bez aspektu współdzielenia uwagi, poddani zostaną jakiejś formie "resocjalizacji", którą niektórzy chrześcijanie nazywają czyścem. Ciekawy wariant ma miejsce, kiedy Bóg nie "współdzieli" uwagi z nami. Mam na myśli sytuację, którą J. L. Schellenberg określa „abskondytyzmem” Boga (hiddenness of God). Zob. np. jego: *The Hiddenness of God*, New York, 2015. W takiej sytuacji Bóg zdaje się być obecny nie tylko w sposób „znikomy”, ale wręcz faktycznie staje się psychologicznie nieobecny dla nas. Schellenberg dowodzi, że taka sytuacja uzasadnia pogląd, że Bóg nie tylko „nie jest obecny” subiektywnie, ale i „jest nieobecny” obiektywnie, czyli ontologicznie.

pogląd na niematerialne byty, takie jak Bóg, anioły czy dusze rozumne. Pasnau pisze:

(...) od Plotyna począwszy, Augustyn, Anzelm i cała scholastyczna teologia wyznawała taki pogląd, nie wyłączając Bonawentury, Akwinaty, Dunsza Szkota, Ockhama i Buridana⁹⁷.

Podstawowa różnica między nimi, a Hudsonem polega na włączeniu przez niego tego entytycznego bytu w struktury przestrzenne, w celu promocji realistycznej ontologii wszechobecności. Zakładam, że najpoważniejszą trudnością entytyzmu w kontekście relacji Boga do świata, jest problem bezcielesności⁹⁸. Jest to problem, który dostrzega sam Hudson, kiedy pisze:

Jak coś może zasiedlać (occupy) jakiś region i nie posiadać ciała? Mój pogląd na materię jest taki, że jeśli cokolwiek zasiedla dany region, jest obiektem materialnym i że zasiedlenie posiada kształt, rozmiar, wymiar, topologię i granicę regionu, w którym jest całkowicie umiejscowiony. Każdy, kogo pociąga analiza prostego zasiedlenia 'obektu materialnego', (...) ma orzech do zgryzienia, jeśli chce wprowadzić koncepcję wszechobecności opartą na modelu entensji (...). Wydaje się, że jakiś rodzaj ucieleśnienia, okazuje się być kosztem nie do uniknięcia (...)⁹⁹.

Zatem w świetle tego, jak rozumie kwestię zasiedlenia (occupation), umiejscowienia (location) i ekstensji obiektu w czasoprzestrzeni współczesna filozofia nauki, obiekt spełniający te warunki jest obiektem materialnym¹⁰⁰.

⁹⁷ Robert Pasnau, *Metaphysical Themes 1274-1671*, s. 337, Clarendon Press, Oxford-New York, 2011. Robert Pasnau używa starszego terminu na określenie z grubsza tego samego zakresu znaczeniowego, mianowicie "holenmeryzmu".

⁹⁸ Istnieją także problemy zwrotne, tj. dotyczące relacji tego, co ucieleśnione do odcieleśnionej egzystencji, których nie będę tutaj rozważać. Innym ważnym problemem, który poruszyłem wcześniej i nie będę do niego wracał, jest zagadnienie ko-lokacji.

⁹⁹ H. Hudson, dz. Cyt, ss. 210-211.

¹⁰⁰ Ross D. Inman, *Omnipresence and the Location of the Immaterial*, ss. 11-12, wpcontent/uploads/Omnipresence_and_the_Location_of_the_Immaterial.pdf [28.12.2015].

Jest to poważna przeszkoda dla ortodoksyjnych teistów. Powstaje zatem pytanie, czy hipoteza realnej wszechobecnności, nie jest po prostu zbyt kosztowna¹⁰¹? R. Inman sugeruje, że pogląd ten można skorygować, bez porzucania entensji. O ile prawdą jest, że jeśli coś jest bytem materialnym, to z konieczności podpada pod kategorie czasoprzestrzenne (zasiedlenie, umiejscowienie i rozciągłość), to nie jest prawdą konieczną, że to, co bytuje w kategoriach czasoprzestrzennych, jest materialne *per se*. Inman sądzi, że natura bytów niematerialnych komponuje się dobrze z taką zmodyfikowaną zasadą umiejscowienia:

Umiejscowienie modalne: x jest obiektem materialnym $\stackrel{\text{def}}{=}$ posiadanie przestrzennego umiejscowienia jest częścią natury x

Zgodnie z tą zasadą, nie jest metafizycznie możliwe dla obiektu materialnego istnienie poza umiejscowieniem przestrzennym¹⁰². Nic z tego nie wynika jednak dla bytów niematerialnych. Byty te nie są ograniczone tak rozumianą zasadą lokacji czyli umiejscowienia. Negacja istnienia bytów bezcielesnych w czasoprzestrzeni, nie jest postulatem koniecznym ani logicznie ani metafizycznie. Jeśli powyższy wniosek jest prawdziwy, realistyczna metafizyka wszechobecnności wydaje się spójna i pozostaje opcją otwartą dla zwolenników teizmu¹⁰³.

¹⁰¹ Mimo tego, że Hudson traktuje takie „ucieleśnienie” Boga jako przygodne i nie należące do Jego istoty (s. 211).

¹⁰² Jak wspomniałem wcześniej, to generuje specyficzne problemy, np. problem cielesnego wniebowstąpienia lub wniebowzięcia, których analiza wykracza poza ramy niniejszego opracowania.

¹⁰³ Chciałbym serdecznie podziękować recenzentom za cenne uwagi, które przyczyniły się do ulepszenia niniejszego tekstu.

Abstract

A theistic spectacle is played between transcendence and immanence of God vis a vis world. In this gameplay, omnipresence of God is considered non-negotiable attribute of the Creator. For all we know, He is relational deity, which implies His immanent placement “inside” of the world. At the same time, immanence of omnipresent God reveals some specific difficulties which arise from ontological incommensurability of God and world. Due to those difficulties, from antiquity onward, non-realistic tradition of conceiving ubiquitas (omnipresence) of God was formed. In this essay, I try to describe specific merits and difficulties of non-realistic tradition and its counterpart, realistic tradition of omnipresence. After browsing non-realistic proposition from Augustine onward, I express my dissatisfaction for that solution, due to some ontological, psychological and theodiceal considerations. At the background of those thoughts I consider contemporary corporalistic expression of omnipresence, articulated predominantly in Process Theology of Whitehead and Harthshorne. I found that solution controversial, due to revisionist implications of that concept. In light of that, I promulgate some contemporary considerations within analytical philosophy of religion. I work on R. Swinburne “limited embodiment” concept of immanence and H. Hudson concept of “entension”. Swinburne’s concept is on my interpretation a kind of sophisticated non-realistic theology of omnipresence. I supplement his analysis by E. Stump’s concept of “joint-attention” which relieves some psychological and theodiceal worries. I believe that that theory is coherent and Christians are free to reflect on it. Simultaneously, I consider some criticisms of Hudson’s theory which is purely realistic in his intention. I propose some salutary remarks of R. D. Imnam, and conclude, that as for now, this theory is also coherent and perspectival for Christian thinkers.