

Stanisław Judycki
Uniwersytet Gdański

***Bóg i inne osoby* - odpowiedź na zarzuty profesora Ireneusza Ziemińskiego**

Na początku tej odpowiedzi chciałbym podziękować profesorowi Ireneuszowi Ziemińskiemu za pracę, którą wykonał, nie tylko bowiem przeczytał dokładnie tekst książki, ale też w trakcie analizy i krytyki tak dobrze referował jej treść, że czytelnik recenzji może zorientować w poglądach autora. Jest to recenzja ze wszech miar kompetentna, dbająca zarówno o ogólny zarys, jak i o kwestie szczegółowe. Należy mieć nadzieję, że ta cała dyskusja stanie się inspiracją dla innych myślicieli, którzy będą w stanie dokonać nowych wglądów w te wielce ostateczne kwestie.

Zanim przejdę do odpowiedzi na poszczególne zarzuty, chciałbym zwrócić uwagę na kilka węzłowych elementów książki *Bóg i inne osoby*, które nie zostały w niej osobno uwypuklone, gdyż dopiero czas po jej napisaniu oraz trudności, podnoszone w różnych dyskusjach pozwoliły mi dożyć taką potrzebę. Oczywiście, lepiej stałoby się, gdyby te uwypuklenia znalazły się w tekście.

Po pierwsze, operuję dość złożonym pojęciem Boga: rozumiem Go z jednej strony jako Byt Najdoskonalszy, jako pełnię własności oraz jako byt wszechmocny, z drugiej zaś interpretuję Go jako osobę, a właściwie jako trzy osoby, które doskonale przenikają się (perychoreza) ze wszystkimi własnościami pozostającymi w zasięgu ich mocy oraz przenikają się ze sobą wzajemnie. Po drugie, bardzo ważnym atrybutem Bytu Najwyższego (Boga) jest Jego wszechmoc, którą tak zinterpretowałem, że nie jest ona żadnym przedmiotem, choć w niej w pewien sposób zawarte są wszystkie przedmioty. W moim rozumieniu ta moc Boga jest tak mocna, że ma On także kauzalny dostęp do przeszłości, a więc może ją na przykład anulować. Po trzecie, operuję koncepcją działania Boga, według której jej przedmio-

tem są głównie osoby stworzone wzięte indywidualnie, nigdy zaś zbiorowo, a więc wszystko to, co się komuś zdarza w życiu, zdarza się za Jego wiedzą i przyzwoleniem. Jak sądzę, interpretacja tego rodzaju, szczególnie gdy trzyma się w pamięci atrybut nieograniczonej mocy Bożej, pozwala na rozwiązanie wielu problemów, które przy innych podejściach wydawały się niemożliwe do rozwiązania.

Istnienie Boga. Filozofia jest myśleniem limitacyjnym w tym znaczeniu, że nie tylko jest próbą rozważenia ostatecznych możliwości dotyczących tego, co istnieje, lecz również w tym znaczeniu, iż jest myśleniem o ograniczeniach myślenia na temat zagadnień ostatecznych. Jeśli tak jest, to pojawia się pytanie, czy nasze ludzkie myślenie może jakoś dotrzeć do tego, co absolutne, bo przecież - jak często mówimy - jesteśmy istotami skończonymi. W jaki więc sposób możemy mieć pewność, iż rzeczywiście docieramy do tego, co absolutne i ostateczne? Mówiąc inaczej, czy wypadku dyskusji na temat istnienia Bytu Najwyższego kategorii naszego myślenia i byt, do którego starają się one dotrzeć, mogą się ze sobą, przynajmniej do pewnego stopnia, pokryć? Wątpliwość, która się tu pojawia, opiera swoją siłę na konstatacji, iż jesteśmy istotami skończonymi, a więc podatnymi nie tylko na błąd, lecz nie jest w naszym wypadku również wykluczona sytuacja, w której w ogóle nie trafialibyśmy w rzecz, do której zmierzamy. Bylibyśmy jak dzidzius, który przewraca kartki uniwersyteckiego podręcznika matematyki, reaguje na różnorakie kształty, które tam widzi, lecz nic nie rozumie, gdyż nie dysponuje jeszcze odpowiednio ukształtowanym myśleniem o przedmiotach, do których odnoszą się spostrzegane przezeń kształty.

Czego jednak dotyczy teza o naszej skończoności, a stąd o ewentualnej niemożliwości myślowego, a więc w pewien sposób również poznawczego, osiągnięcia tego, co absolutne? Nie może tu chodzić o naszą śmiertelność, a to jest najczęściej kojarzone ze skończonością człowieka, bo to, że ludzie umierają, nie ma nic do tego, czy matematyka lub metafizyka, którą uprawiają, jest trafna. Nie może też chodzić o skończoność jako o

niemożliwość jednoczesnego objęcia przez nasz umysł wielu rzeczy, które może objąć na przykład komputer (pomijam fakt, że komputery w ogóle nie odnoszą się do informacji semantycznych, a takimi właśnie informacjami operuje nasz umysł). Gdyby dzidzius, z użytego już wyżej przykładu, otrzymał odpowiednie kategorie myślowe, to trafnie mógłby rozumieć napisy, które widzi, mimo że nadal nie wiedziałby bardzo wielu rzeczy o świecie. Z tego chciałbym wyciągnąć wniosek, że nie jesteśmy w stanie stwierdzić, na czym miałyby polegać nasza skończoność w aspekcie możliwości myślowego dotarcia do tego, co absolutne. Inaczej zaś to ujmując, nie jest wykluczone, iż nasze kategorie myślowe są wystarczające do tego zadania, gdyż nie potrafimy w taki sposób zinterpretować naszej skończoności, aby móc twierdzić, że jest to po prostu niemożliwe. Być może w tej jedynej kwestii kategorie naszego myślenia i kategorie tego, co istnieje, pokrywają się ze sobą, a więc to, co jesteśmy w stanie pomyśleć jako możliwe, być może istnieje, ale jednocześnie to, o czym nie jesteśmy w stanie pomyśleć, że może istnieć, na pewno nie istnieje.

Te dość pusto brzmiące dystynkcje są jednak bardzo ważne, gdyż w dalszym ciągu będziemy obracali się wyłącznie w zakresie samych możliwości i niemożliwości myślowych. Pojawiają się też kwestie związane z możliwością lub niemożliwością wyobrażenia sobie czegoś. Zazwyczaj zwraca się uwagę, że z tego, iż czegoś nie jesteśmy sobie w stanie wyobrazić, a więc przedstawić naocznie, nie wynika, że to, czego nie jesteśmy sobie w stanie wyobrazić, jest po prostu niemożliwe. Nie jesteśmy sobie w stanie wyobrazić tysiącboku, lecz taka figura geometryczna jest możliwa, jak również można ją urzeczywistnić. W wypadku jednak kwestii istnienia Bytu Najwyższego (Boga) to, co myślowe i to, co wyobrażeniowe, zbiegają się ze sobą. Co mam na myśli mówiąc o tym 'zbieganiu' się, będzie można zobaczyć w dalszym ciągu tych rozważań.

Biorąc pod uwagę powyższe stwierdzenia, przechodzę teraz do najważniejszego zarzutu podniesionego przez profesora Ziemińskiego, a mia-

nowicie, czy można wykazać istnienie osobowego Boga, to znaczy wykazać tak, aby Jego nieistnienie było niemożliwe do pomyślenia. Mój krytyk, odnosząc się do przykładów użytych w *Bóg i inne osoby*, pisze, co następuje: „[...] czy w ogóle porównanie bytu i nicości jest możliwe. Przykład świata złożonego z jednego płomyka świecy lub liczby siedem nie jest właściwym obrazem świata jako ogółu wszystkich przedmiotów, czyli totalności (pełni), poza którą niczego nie da się pomyśleć. Totalność nie daje się już skonstruować z czymś innym, nie istnieje bowiem żadne ‘poza’; jest ona absolutnie ‘nasycona’ ontycznie, wykluczając jakąkolwiek granicę, a tym bardziej nicość. Nicość należałoby zatem pojąć nie jako negację konkretnej rzeczy (płomień świecy, liczba siedem), lecz jako całkowitą negację wszystkiego”.

W odniesieniu do tego fragmentu można zadać zmodyfikowane pytanie Leibniza. Jak wiadomo, faktycznie brzmiało ono: „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”. Można jednak zapytać: „Czy mogłoby być tak, żeby nic nie istniało?”. Pomijam jednak tę kwestię, a chcę na jej tle zadać takie oto pytanie: „Czy mogłoby być tak, że totalność składałaby się wyłącznie z jednego ziarnka piasku lub z zastygłego w bezruchu płomyka świecy?”. Nie widzę żadnej w sprzeczności w przypuszczeniu, że tak mogłoby być. Byłaby to nad wyraz dziwna totalność, lecz czy możemy ją wykluczyć w sytuacji, gdy rozważamy różnicę pomiędzy istnieniem a nieistnieniem czegośkolwiek. Gdybyśmy na taką totalność mogli spojrzeć niejako z zewnątrz - co jednak jest niemożliwe, bo przecież na podstawie założenia istnieć ma wyłącznie ów zastygły w bezruchu płomek świecy, a więc nie istnieje żaden zewnętrzny obserwator, nawet taki obserwator, jakim mógłby być Bóg - to znając świat, w którym teraz żyjemy, bylibyśmy zapewne bardzo zdziwieni, że istnieje tylko to właśnie, ale sama w sobie totalność tego rodzaju nie byłaby dziwna. Dziwna musiałaby być ze względu na coś, ze względu na inne możliwości, ale nic poza nieruchomym płomykiem nie istniałoby, nawet te inne możliwości (o czym będzie mowa poniżej).

A jednak musimy sobie pomyśleć lub musimy sobie wyobrazić, że tego rodzaju totalność musiałaby być ‘otoczona’ czymś, a to znaczy nicością, gdyż poza totalnością nie istnieją już żadne inne przedmioty, rzeczy, własności, ani też oczywiście poza nią, aby wyrazić się nieco paradoksalnie, nie istnieją już żadne inne totalności. Stąd zaś musimy pomyśleć, że nie może ona być ‘nasycona ontycznie’, gdyż jako istniejąca musi różnić się od nicości. Można to sobie przedstawiać jako bycie otoczonym przez czarny ocean. To samo, jak twierdziłem w książce, dotyczy każdego rodzaju totalności, którą jesteśmy w stanie pomyśleć, a może nią być na przykład nieskończony w czasie i w przestrzeni kosmos fizyczny lub mogłaby to być po platońsku pojęta idea trójkąta. We wszystkich wypadkach nie widać powodów, dlaczego jakiegokolwiek przedmioty lub jakiegokolwiek zbiory z nich złożone miałyby być nasycone ontycznie.

Co więcej, czego nie rozważałem w książce, nawet gdyby istniał tylko jeden zastygły w bezruchu płomyk świecy, to istniałyby też różne możliwości, na przykład taka, że płomyk ten mógłby zacząć znowu ‘żyć’, to znaczy zacząć palić się. Jak istnieją możliwości? Nie jest to łatwe pytanie. Jakkolwiek jednak istniałyby, to jako możliwości musiałyby się różnić od całkowitego nieistnienia jakichkolwiek możliwości, a więc znowu musielibyśmy pomyśleć, że istniejące w pewien sposób możliwości istnieją otoczone oceanem nicości. Cała ta sytuacja bierze się stąd, że każda determinacja jest negacją: aby określić coś jako przedmiot, musimy odnieść się do innych przedmiotów, a ostatecznie do możliwości ich radykalnego nieistnienia. Dotyczy to również samych możliwości, bo i one również muszą zostać przez nas pojęte jako swoistego rodzaju przedmioty. Nie jest to, jak zdaje się sugerować profesor Ziemiński, próba jakiegoś proceduralnego kontrastowania przedmiotów z nicością, bo to oczywiście jest niewykonalne, lecz jest to wyłącznie myślowa próba zrozumienia, co to znaczy istnieć dla jakiegokolwiek przedmiotu.

Jeżeli tak się rzeczy mają, to musi istnieć ‘przedmiot’, o którym nie da się pomyśleć, iż posiada on determinujące jego przedmiotowość granice w nicości. Musi być on przedmiotem, którego istnienie nie tylko jest konieczne, ale jest też podstawą jego własnej możliwości. To jest Byt Najwyższy. Jego sposób istnienia jest różny od sposobu istnienia jakiegokolwiek przedmiotu, a w tym również od sposobu istnienia jakiegokolwiek totalności, bo tę zawsze musimy pojąć jako coś w pewien sposób zdeterminowanego, a więc jako coś, o czym ostatecznie musimy pomyśleć, że posiada ‘granice’ w nicości.

Czy jednak nie należałoby postawić hipotezy, że może się w tym wszystkim mylimy, że to, co istnieje i to, co może istnieć, istnieje i może istnieć bez zakładania Bytu Najwyższego we właśnie określonym znaczeniu. Trzeba jednak przypomnieć to, co zostało powiedziane wyżej: nie mamy powodów, aby przyjmować, że w tym wypadku kategorie naszego myślenia i kategorie bytu nie pokrywają się ze sobą, a więc, że może być tak, iż przedmioty lub ich zbiory są rzeczywiście otoczone nicością. Do tego jeszcze dochodzi i to, że nawet pomyślenie, iż Bóg nie istnieje, zakłada Jego istnienie, gdyż aby cokolwiek było możliwe, a w tym, aby było możliwe, że On nie istnieje, coś musi być konieczne oraz być podstawą własnej możliwości. A takim właśnie bytem jest Byt Najwyższy (Bóg).

Byt Najwyższy w tym sensie musi być pełnią. Co to z kolei znaczy? Musi On zawierać w sobie wszystkie przedmioty, które znamy oraz wszystkie możliwości i konieczności, które znamy. Musi to wszystko zawierać, lecz nie może się z nich składać, bo wtedy stałby się znowu pewnym jakoś zdeterminowanym przedmiotem. Musi jednak zawierać w sobie nie tylko wszystkie przedmioty, które znamy, a także możliwości, które one za sobą pociągają, lecz także nieograniczoną ilość zupełnie nam nieznaną, innych przedmiotów i związanych z nimi możliwości. Gdyby tak nie było, byłby On tylko w pewien sposób określonym przedmiotem i znowu powstawałby problem Jego granic w nicości. Taką pełnię można określić mianem

wszechmocnej w sensie absolutnym, lecz trzeba jednocześnie podkreślić, iż istnienie przedmiotów pozostających w jej 'zasięgu' musi być inaczej pojęte niż tak, jak my jesteśmy w stanie pojąć istnienie czegokolwiek, a więc ostatecznie przez kontrast z nicością.

Byt Najwyższy, jako pełnia ontyczna i jako byt wszechmocny, nie byłby wszechmocną pełnią, gdyby nie zawierał w sobie atrybutu bycia osobą. I tyle, jak sądzę, wystarczy: gdyby nie był osobą, to nie byłby pełnią ontyczną, a jak się ma Jego bycie osobą do innych Jego własności oraz w jaki sposób podporządkowane jest Jemu wszystko, co pozostaje w zasięgu Jego mocy - tej 'mechaniki' lub 'struktury' relacji pomiędzy Nim jako osobą a Nim jako wszechmocną pełnią nie jest w stanie ukazać żaden ludzki wgląd, argument lub dowód.

Bóg (Byt Najwyższy) stwarza nicości, lecz na pewno nie w tym sensie, że istnieje jakaś pusta przestrzeń, czy też pewna pusta dziedzina bytowa, którą On dopiero wypełnia przedmiotami. 'Z nicości' oznacza, po pierwsze, to, że nie stwarza z żadnego zastanego i niezależnego od siebie materiału. Stworzenie z nicości rozumiem więc jako powołanie do istnienia, które odbywa się wyłącznie na podstawie Jego własnej mocy. Po drugie, Bóg stwarza z nicości także i w tym sensie, że nie czyni tego z powodu żadnej zewnętrznej konieczności, która byłaby od Niego niezależna. Jeżeli już należałoby tu mówić o jakiejś konieczności, to jedyną, jakiej podlega, jest Jego istota, którą jest dążenie do dzielenia się własną doskonałością. Jest to konieczność, którą w książce określiłem jako transmodalną i jednocześnie starałem się osobno wykazywać, że prawdziwa pełnia i doskonałość realizuje się wtedy, gdy dzieli się sobą z innymi osobami. A więc Byt Najwyższy (Bóg) stwarza, lecz to sławne *creatio ex nihilo* nie oznacza żadnego momentu w czasie, gdyż w odniesieniu do świata polega ono również na stworzeniu samego czasu. Stwórca jest więc transcendentny wobec stworzenia transcendencją mocy, transcendencją własnej wolności oraz jest transcendentny przez to, że nie znajduje się w czasie, ani też, jak można dodać, w

żadnej innej dymensji przedmiotowej. W tym sensie jest On wieczny. Jak natomiast wygląda Jego transcendencja, jeśli można to tak wyrazić, od strony przestrzennej, a przestrzeń jest przecież dla nas podstawowym narzędziem wyobraźniowym - tego nie wiemy. W Nim poruszamy się i żyjemy, lecz oczywiście nie oznacza to, że siedzimy w brzuchu jakiegoś wieloryba: jesteśmy od Niego całkowicie zależni w naszym istnieniu i nic więcej w tej chwili nie wiemy.

Bóg i dobra wola. Można twierdzić, że wykazanie istnienia Bytu Najwyższego, a więc w tym sensie wykazanie istnienia Boga, jest o wiele łatwiejsze niż próba odkrycia, kim jest ów Byt Najwyższy. Z tego, co już zostało przedstawione, powinno być widać, że jest On czymś całkowicie ostatecznym, lecz jako pełnia ontyczna, jako pełnia wszechmocna w tej fazie dyskursu pozostaje całkowicie nieodgadniony. Profesor Ziemiński napisał: „Można tymczasem argumentować, że jeśli Bóg jest pełnią bytu, to stwarzanie czegokolwiek jest niemożliwe (Bóg wyczerpuje wszystkie możliwości), zbędne (żaden byt stworzony nie dodaje nic do pełni bytu) lub nawet szkodliwe (byt stworzony oznacza ontologiczną degradację w stosunku do Boga)”.

W tym fragmencie uwag polemicznych zawarte są przynajmniej dwie kwestie. Gdyby Bóg był wyłącznie bytową pełnią, gdyby do tego jeszcze był jedyną osobą, jaka istnieje, to oznaczałoby to, że ma do dyspozycji wszystko, aby się tym ‘cieszyć’, aby tego wszystkiego ‘używać’. Używając własnej pełni, ciesząc się nią, cieszyłby się własnym jedynym ‘ja’ jako cieszącym się wszystkimi przedmiotami, bo tak i my cieszymy się z czegoś: nie tylko cieszymy się przedmiotami i doznaniem, lecz przede wszystkim sprawia nam przyjemność nasza własna przyjemność, nasze własne ‘ja’ jako doznające tej lub owej przyjemności. Gdyby Byt Najwyższy taki był, a wydaje się, że tak Boga rozumiał już Arystoteles, to - czego nie odważyłem się napisać w książce *Bóg i inne osoby* - byłby najbardziej odrażającą rzeczą, jaką można sobie pomyśleć. Trzeba byłoby przyjąć, że cieszy się też z rze-

czy uznawanych przez nas za złe i okropne, wystarczy tylko, aby te rzeczy były doskonale zrealizowane. Dotąd bowiem nie wprowadziliśmy do pojęcia Bytu Najwyższego żadnego zróżnicowania na dobro i zło, a przecież doskonała realizacja różnorodnych własności, którą Mu przypisujemy, nie musi być tym samym, co dobro i zło w sensie naszych najbardziej podstawowych intuicji aksjologicznych. Skąd wiemy, jaki On jest?

Na tym tle można przejść do drugiej kwestii. Dogmat o Trójcy Świętej jest pierwszym sygnałem, który odsłania nieprzekraczalną rozumem naturę Bytu Najwyższego jako wszechmocnej pełni. We wnętrzu tej pełni, od zawsze istniało, trawa i będzie trwało dzielenie się sobą, a to dzielenie się starałem się opisać za pomocą pojęcia komunikacji. Byt Najwyższy stworzył jednak inne osoby. To było dzielenie się sobą z innymi, lecz nie dzielenie się jakimiś przedmiotami, które posiada, lecz dzielenie się samym dostępem do tych przedmiotów. W tym sensie stworzenie innych osób było dodaniem czegoś do Jego doskonałości, lecz nie z punktu widzenia posiadania, a z punktu widzenia dostępu do tego posiadania. Istnienie innych osób, istnienie w sensie czystej możliwości tych osób, nic wprawdzie nie dodaje do Jego doskonałości, bo ich idee od wieków leżały 'ukryte' w pełni Jego istnienia, lecz, z drugiej strony, faktyczne zaistnienie tych osób ujawniło, że Jego pełnia okazała się być pełnią gotową dzielić się z innymi.

W tym znajduje się już pierwszy sygnał, jak zróżnicować w Bycie Najwyższym dobro i zło. Dobro to gotowość do dzielenia się tym, co się posiada, zło to działanie na rzecz własnego egoizmu, to znaczy próba zawłaszczenia wszystkiego dla siebie. Gdyby dobro nie polegało właśnie na tym, to nic by nie istniało, gdyż nawet pełnia różnorodnych doskonałości, musiałby niejako 'zapaść' się pod ciężarem własnego egoizmu. Ten ostatni wgląd można oczywiście uznać za spekulatywne psychologizowanie na temat Bytu Najwyższego, za psychologię pełni ontycznej, lecz innego wyjścia nie ma. Ktoś mógłby się upierać, że taka pełnia może sobie spokojnie istnieć przez wieczność, lecz tego rodzaju supozycja i tak całkiem nie obali

naszej ludzkiej intuicji, że jest coś potwornie odrażającego w myśli, że Byt Najdoskonalszy taki właśnie mógłby być. Do tego problemu powrócę w trakcie odpowiedzi dotyczących trudności z interpretacją Wcielenia, najpierw jednak, aby zachować kolejność, spróbuję odnieść się do następującej sugestii profesora Ziemińskiego: „jeżeli bowiem niektóre osoby są istotami o złej woli, inne zaś doświadczają okrucieństwa losu, to fakt ten raczej przeczy dobrej woli Stwórcy”.

W tekście książki wiele rzeczy jest tylko zasygnalizowanych, wymagają one analizy i rozwinięcia i w ten też skrótowy sposób potraktowana została sprawa zła i cierpienia. Twierdziłem tam, że nie wiemy, czy istnieją osoby całkowicie wypełnione złą wolą, a takie osoby muszą dążyć, niejako same z siebie, do autodestrukcji, gdyż ostatecznie muszą nienawidzić ostatecznej pozytywności, która im pozostaje, a mianowicie samych siebie. W moim przekonaniu osoby spełniające akty złej woli zostaną przemienione przez Bożą wszechmoc, i to samo będzie dotyczyć tego, co profesor Ziemiński nazywa okrucieństwem losu, a więc cierpienia. Stąd wnoszę, że w ten sposób problem zła i cierpienia jest jakoś rozwiązany, ale w tekście polemiki znajduje się też stwierdzenie, że dobra wola Boga „powinna stwarzać wszystkie osoby i wszystkie dobre stany rzeczy, zachowując je na zawsze”. W tym wypadku może albo chodzić o wspomnianą wyżej tajemnicę osób całkowicie wypełnionych złą wolą, albo o to, czy Bóg rzeczywiście stwarza wszystkie możliwe osoby. Myślę, że tak, że stwarza On wszystkie możliwe osoby, ale co znaczy wyrażenie „wszystkie możliwe” - to wie tylko On.

Być może jest tak, że osoby wypełnione całkowicie złą wolą są metafizycznie niemożliwe, a Bóg stwarza nie je same, lecz w pewnym sensie wyłącznie ich maski, a stąd potępione nie zostają żadne rzetelne ontycznie osoby, lecz tylko niemożliwe metafizycznie ich maski, które dla nas przejawiają się jako (inteligentne) siły, które wciąż chcą zła, lecz wciąż czynią dobro. Bóg transformuje ich złe intencje i czyny do postaci niezbędnego składnika życia przyszłych (rzetelnych ontycznie) osób. Nie wynika z tego

jednak, że On stwarza zło, bo z punktu widzenia Jego wieczności zło, to znaczy zło jako partykularne akty złej woli, nie istnieje, wszystko jest przemienione, choć z naszego punktu widzenia zło istnieje. Istnieje ono dla nas nie tylko jako poszczególne akty złej woli, lecz także jako wola szatańska, czyli pragnienie zła ze względu na nie samo. Mając dostęp do natury czasu, a szczególnie dostęp do przeszłości, Bóg anihiluje przeszłość, do której należą akty złej woli i przemienia wszystko w dobro.

To jest odpowiedź na pytanie profesora Ziemińskiego „jak absolutnie dobra wola może dopuszczać istnienie złej woli, nie przestając być wolą absolutnie dobrą”. Stawia on także następujący problem w stosunku do działania Boga: „Chcąc zatem wszystkich [stanów rzeczy], może urzeczywistnić tylko niektóre [bo nie wszystkie dobre stany rzeczy są współmożliwe], co sugeruje, że wszechmocny nie jest. Jeśli zaś stworzył wolne osoby, w tym takie, które mają złą wolę, to powstaje pytanie, jak absolutnie dobra wola może dopuszczać istnienie złej woli, nie przestając być wolą absolutnie dobrą”. Na pewno z naszego punktu widzenia nie wszystkie stany rzeczy są współmożliwe: nie mogą jednocześnie ożenić osobą x i ożenić się z osobą y oraz prowadzić z nimi w tym samym czasie szczęśliwego życia, choć oba te możliwe przebiegi mojego życia byłyby dobre w różnych aspektach. Bóg jednak, jak sugerowałem, dopasowuje przebieg konkretnych losów osób ludzkich do ich unikalnych istot, które On tylko zna i On tylko wie, że w ten sposób stwarza największe możliwe dobro w życiu wiecznym dla wszystkich możliwych osób. W ten sposób zrealizuje największe możliwe dobro, choć nie zrealizuje wszystkich możliwych dóbr w życiu osób ludzkich w czasie, w którym one żyją.

Na trudność odnoszącą się do pogodzenia wolności i dobrej woli Boga, wyrażoną w następującym zdaniu profesora Ziemińskiego: „Wprawdzie Jego wola jest dobrą wolą, to jednak właśnie z jej dobroci wynika, że musi udzielać się na zewnątrz, co mogłoby podważać ideę dobrowolnego chcenia dobra”, odpowiedziałbym, że wolność Boga jest dla nas czymś zu-

pełnie zagadkowym, to znaczy musi On być wolny, bo jest bytem najdoskonalszym, lecz Jego wolna wola jest inaczej skonstruowana niż nasza. Mimo że chce On zawsze tylko dobra, to przez to jednak nie jest jakimś automatem aksjologicznym, nastawionym wyłącznie na realizację różnych pozytywności, wie On bowiem, że zło jest złe, a stąd że całkiem nie warto próbować się na nie decydować. Podobnie jak my wiemy, że nie ma na przykład sensu piłowanie piłą z papieru twardego kłoca drewna. My jednak często nie widzimy bezsensowności zła, a do tego pociąga nas nierzadko przyjemność, którą sprawia nam jego realizacja.

Wcielenie. Zagadnień poruszonych przez profesora Ziemińskiego w odniesieniu do Wcielenia jest wiele, aby jednak nie stracić z oczu rzeczy podstawowych, zacznę właśnie od nich. Kwestia Wcielenia jest całkowicie zasadnicza dla jakiegokolwiek dyskursu na temat pojęcia Boga jako bytu najdoskonalszego, jako Bytu Najwyższego lub jako pełni, która dysponuje wszechmocą. Z definicji tego rodzaju byt posiada wszystko, a to znaczy, że w tym kroku dyskursu musimy powiedzieć, że nie ma w Nim jeszcze żadnego zróżnicowania na to, co dobre i złe w naszym, ludzkim sensie, a przecież innego sensu dobra i zła nie znamy. ‘Doskonała pełnia’ obejmuje rzeczy, zdarzenia, doznania, które uznalibyśmy za odrażające, złe, lecz są one w niej zrealizowane w sposób doskonały. Do tego jeszcze dochodzi i to, że ta doskonała pełnia jest osobą, a więc może rozkoszować się nie tylko rzeczami, które my uznajemy za dobre, lecz także, wyrażając się paradoksalnie, może również rozkoszować się złymi perfekcjami. Taki byt jest dla nas czymś nie do pojęcia, a trzeba pamiętać, że to jego rozkoszowanie się wszystkim jest wieczne. Stąd odrzucam arystotelesowską ideę Boga, choć sam Arystoteles z pewnością tak nie rozumiał swojego absolutu. Sądzę jednak, że myśląc konsekwentnie musimy dojść do tego rodzaju wizji pełni ontycznej.

Wcielenie jest znakiem, że Bóg jest czymś innym niż w ten sposób doskonałą pełnią, rozkoszującą się wszystkim, co posiada. Więcej jednak,

Wcielenie w gruncie rzeczy jest zdarzeniem, które należy do samego Boga, choć jest to szczególne zdarzenie, które nie rozegrało się ani przed czymś, ani po czymś, jest to więc ‘zdarzenie atemporalne’. Jest ono zaparciem się samego siebie, odrzuceniem możliwości pełni, która żyje w stanie kontemplacji samej siebie, a w tym też własnych ‘złych doskonałości’. „Wbrew starożytnemu smokowi”, czyli wbrew pokusie pozostania na wieki taką pełnią, Bóg robi rzecz niemożliwą, a mianowicie doświadcza skończoności i cierpienia. Nie potrzebuje do tego ludzi i świata ludzkiego, naszego kosmosu, nie potrzebuje do tego również ani ludzkiego ciała ani ludzkiego cierpienia, gdyż, wzięta sama w sobie, rzeczywistość (realność) Wcielenia dotyczy wewnętrznego życia Boga: musi się On ‘zaprzec’ możliwości bycia wszechmocną pełnią rozkoszy.

Jeszcze raz trzeba podkreślić, że jest to zdarzenie atemporalne, to znaczy nie było tak, że najpierw istniała wszechmocna pełnia, a potem pojawiła się decyzja o Wcieleniu. Bóg jest taki od zawsze. Ten wewnętrzny realizm Wcielenia nie jest możliwy do zastąpienia żadną wszechwiedzą Boga o sobie samym, bo w takim wypadku należałoby przyjąć, że On tylko udaje przed samym sobą, że rzeczywiście potrafi zaprzeczyć się samego siebie, że potrafi wyrzec się swojej pełni. Bóg jest doskonały właśnie doskonałością Wcielenia, doskonałością uczestnictwa (*descensio*) w skończoności.

Jaką rolę odgrywają w tym ludzie, czyli my z naszymi umysłami i ciałami, istoty żyjące na Ziemi, powstające w wyniku biologicznych łańcuchów generatywnych? Wyglądamy tak jak wyglądamy, mamy takie ciała a nie inne, choć patrząc z punktu widzenia kreatywnej mocy Stwórcy, moglibyśmy wyglądać inaczej, moglibyśmy mieć inne ciała, a miejsce naszego życia nie musiałoby wyglądać tak, jak faktycznie wygląda nasza Ziemia. Podobnie jest z postacią Jezusa z Nazaretu. Nie wiemy, dlaczego Wcielenie pełni, jaką jest Bóg, dokonało się akurat w tym zakątku Ziemi, w którym się dokonało, w tym czasie historycznym, w którym faktycznie miało miejsce,

w ten a nie w inny sposób. Mogło być inaczej, lecz widocznie ze względu na plany Boże, odnoszące się do różnych osób, tak właśnie było najlepiej.

Mimo tych wszystkich nie dających się wytłumaczyć konkretności Wcielenie było zdarzeniem akosmicznym. Ze względu na swoją wewnętrzną realność, o której pisałem wyżej, było ono jednocześnie okupem złożonym ‘starożytnemu smokowi’, choć przez to nie należy rozumieć siły niezależnej od Boga, lecz należy to rozumieć jako możliwość wiecznego trwania w postaci absolutnej pełni (taką właśnie możliwością kuszony był Jezus z Nazaretu). Jednocześnie Wcielenie brało na siebie całą naszą grzeszność i grzeszność wszystkich osób pozaludzkich, gdyż wszystkie inne osoby noszą w sobie ślad dążenia do bycia egoistycznymi ośrodkami doznawania. Bóg wydał się za nas, gdyż nikt z nas poza Nim nie byłby w stanie dokonać takiego ostatecznego wyzbycia się egoizmu właściwego strukturze każdej osoby. Wcielenie było też wzorem postępowania dla wszystkich osób ludzkich, choć świadomość doniosłości tego wzoru może różnie realizować się w tym życiu i może równie dobrze pojawić się w życiu pomiędzy tym życiem a życiem wiecznym (czyścić).

Mając na uwadze to, co właśnie stwierdziłem, powinno być widać, dlaczego doskonałości Boga, jak zarzuca mi profesor Ziemiński, nie pojmuję jako czegoś, co byłoby „Jego cechą wsobną nie zaś relacyjną, zależną od tego, co uczyni”. Ze względu na wszechwiedzę, ze względu na ‘idealne wczucie’, którymi to narzędziami epistemicznymi na pewno dysponuje wszechmocny Bóg, wie On oczywiście, jak cierpi każdy człowiek i ludzie jako gatunek, ale to nie jest Wcielenie. Realność Wcielenia dotyczy bowiem Boga samego, a nie wiedzy, którą On dysponuje o tej lub innej rzeczy. Ze względu na wszechwiedzę oraz poprzez coś, co przez analogię do naszej zdolności wczuwania się w inne istoty, możemy nazwać ‘idealnym wczuciem’, Bóg wie nie tylko o wszelkim cierpieniu, ale też wie doskonale, jak to jest być istotą, która grzeszy i czuje się winna. Nie musi ‘aktywnie grzeszyć’, aby to wiedzieć. To wszystko wiedziałby nawet wtedy, gdyby pozo-

stał pełnią doskonałych realizacji różnych rzeczy i różnych własności. Realność Wcielenia jest jednak zdarzeniem w samym Bogu, ale dla nas ta realność ujawniła się w takich a nie w innych partykulariach geograficznych i historycznych. Czy, żeby nas przekonać, zdarzenie to powinno odbyć się bardziej spektakularnie? Co jednak oznacza ‘spektakularność’ w odniesieniu do wszechmocy Boga? Co w relacji do niej jest małe, a co jest wielkie, jak powinno wyglądać ciało godne owego ‘spektakularnego’ Wcielenia. Widać, że nie jesteśmy w stanie tego wiedzieć.

Profesor Ziemiński sugeruje, że „jednorazowe Wcielenie historyczne byłoby zbędne; należałoby raczej przyjąć, że dokonuje się cały czas w każdym człowieku”. Twierdzi tak ze względu na to, że skoro Bóg ma dostęp poznawczy do wszystkiego, to także ma dostęp do cierpień, które są udziałem wszystkich ludzi. Jeszcze raz jednak podkreślę, że zgadzam się z tym, iż Bóg ze względu na atrybut wszechwiedzy wie wszystko o cierpieniu wszystkich ludzi, ale nie to jest istotą Wcielenia. Jego istotą jest doświadczenie skończoności w sensie opuszczenia przez takiego Boga, który wszystko, co dobre zachowuje i który opiekuje się nawet nadłamanym knotkiem. Poczucie znalezienia się w takim opuszczeniu jest prawdziwym doświadczeniem skończoności i tego doświadcza ukrzyżowany Jezus z Nazaretu, ale doświadcza tego nie przez swoją wszechwiedzę, lecz w rzeczywistości swojego wewnętrznego życia. Bóg w osobie Jezusa doświadcza myśli, że choć istnieje pełnia bytu, a żadnego niebytu nie ma, to jednak być może ta (Parmenidesowska) pełnia jest całkowicie obojętna na losy poszczególnych osób, obojętna na dobro i zło w naszym ludzkim sensie, że żyje wyłącznie sama sobą. W ten sposób Bóg doświadcza, jak to jest być istotą skończoną. Nie o intensywność cierpienia tu chodzi, bo możemy pomyśleć o gorszych doświadczeniach, których doznawali różni ludzie, lecz o przepaść pomiędzy Jego nieskończoną mocą a tym doświadczeniem skończoności w postaci opuszczenia.

Profesor Ziemiński pisze, że w wyniku moich rozważań w książce *Bóg i inne osoby* „powstaje sugestia, że przed narodzeniem, śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa ludzie nie mieli dostatecznych racji, aby Boga czcić. Ominięcie tej trudności jest możliwe pod warunkiem uznania chrześcijaństwa za jedyną religię prawdziwą, pozostałych zaś za jego zapowiedź lub niedoskonałą postać; wątpliwe jednak, czy taki pogląd da się uzasadnić niezależnie od wiary w Objawienie”. Tak, uważam chrześcijaństwo za religię prawdziwą, ale sądzę, że argumenty, które przedstawiłem w książce wykazują tę prawdziwość na drodze czysto rozumowej. Skracając rzecz maksymalnie: (1) można wykazać, że istnieje Bóg jako wszechmocny Byt Najwyższy; (2) można wykazać, że do Jego doskonałości należy też doskonałość, którą jest Wcielenie; (3) i można twierdzić, że Bóg ze względu na swoją prawdomówność nie mógłby dopuścić, aby Jego Wcielenie nie dokonało się w osobie Jezusa z Nazaretu, gdyż w takim wypadku musiałby podważyć wszystkie poświęcenia poniesione w imię Jego Wcielenia. Ten ostatni ruch argumentacyjny, nawiązujący do rozumowania Descartesa, który dowodził istnienia świata fizycznego poprzez odwołanie się do prawdomówności Boga, jest argumentem probabilistycznym. Zakłada bowiem empirycznie daną, a więc niemożliwą do osobnego wykazania, wyjątkowość chrześcijaństwa. Należy jednak pamiętać, że tego rodzaju rozumowanie nie mogą powołać się inne religie, gdyż one w sposób istotny nie głoszą idei Boga Wcielonego. Punkt drugi zawęży więc całe rozumowanie poprzez tezę, że do idei Boga należy idea wcielenia, a teza ta jest interpretowana jako apodyktyczna, choć całość rozumowania jest ostatecznie probabilistyczna.

Profesor Ziemiński stwierdza, że „Wprawdzie Autor odwołuje się do prawdomówności Boga, to jednak świadectwem tej prawdomówności ma być zgoda powszechna, Bóg nie mógł bowiem dopuścić, by tak wielu ludzi uznających boskość Jezusa błędziło. Argument ten nie jest konkluzywny nie tylko dlatego, że ilość osób (choćby olbrzymia) dzielących pewne przekonania (a nawet umierających za nie) nie gwarantuje prawdziwości owych

przekonań, lecz również dlatego, że jest odwracalny. Z jednej bowiem strony wiele osób nie uważało nigdy Jezusa za Boga, z drugiej wiele religii odwołuje się do męczeństwa jako świadectwa swej prawdziwości. Argument z prawdomówności Boga jest zatem inflacyjny, można go bowiem wykorzystać do uzasadnienia każdej religii, nie tylko chrześcijaństwa. Podobny problem dotyczy wyjątkowości życia założycieli religii; świadectwa przekazane o życiu Buddy czy Mahometa można przecież uznać za dowód, że przemawiał przez nich Bóg (a nawet, że się w nich wcielił)”. Tu jeszcze raz chciałbym przypomnieć, że mój argument jest probabilistyczny, lecz że jednocześnie jego siła przekonująca polega na tym, że do idei Bytu Najwyższego należy idea wcielenia, a skoro istnieje religia, która opiera swoją główną treść na tej idei i skoro istnieje prawdomówny Bóg, a obie te rzeczy wiemy na podstawie rozumowania o charakterze apodyktycznym, to wynika stąd, że nie może On nas zwodzić co do tego, iż Jezus z Nazaretu był Bogiem. Tego rodzaju rozumowania nie da się zastosować do Buddy lub Mahometa, gdyż te systemy religijne nie opierają swojej idei Boga na idei wcielenia.

Profesor Ziemiński stwierdza również, że „Dodatkowa trudność wiąże się z dziejami chrześcijaństwa, obfitującymi w liczne okrucieństwa wobec innowierców. Wprawdzie zło czynione w imię Chrystusa nie przeczy autentyczności Jego Wcielenia ani prawdziwości Jego nauki, to jednak również dobro czynione w Jego imię nie dowodzi Jego boskości”. Tak oczywiście jest, to znaczy dobro czynione w imię Jezusa z Nazaretu nie dowodzi Jego boskości, ale pod warunkiem, że dowodem nazwiemy wyłącznie rozumowanie apodyktyczne. Ponownie jednak muszę podkreślić, że argument chrystologiczny zaprezentowany w książce *Bóg i inne osoby*, jest argumentem probabilistycznym, a nie apodyktycznym.

Człowiek. Wiele miejsca poświęcił profesor Ziemiński polemice z moimi tezami na temat świadomości, która dysponują zwierzęta. Twierdził przy tym, że ze względu na to, iż zwierzęta przeżywają cierpienie oraz z

powodu tego, iż należy im przypisać elementarną postać samoświadomości, to należy im się podobny rodzaj zbawienia, którego my, ludzie mamy dostąpić. Polemika na ten temat jest o tyle trudna, że nie możemy się komunikować ze zwierzętami tak, abyśmy mogli wiedzieć, jakim rodzajem świadomości dysponują. Jesteśmy skazani na obserwację ich zachowania, a także musimy uwzględniać, iż świat zwierzęcy zawiera istoty o bardzo różnym stopniu złożoności.

Profesor Ziemiński pisze, że nie jest możliwe „być świadomym jakiegokolwiek doznania, nie będąc zarazem świadomym tego, że jest się go świadomym; świadomość doznań jest równocześnie świadomością siebie jako podmiotu doznającego, nie mogę bowiem doznawać bólu nie wiedząc, że to ja go doznaję. Skoro zaś wiele zwierząt doznaje bólu, to należy im również przypisać elementarną samoświadomość”. Jednak niedługo potem dodaje, że „Nawet zatem odmawiając zwierzętom świadomości refleksywnej i pojęciowej, musimy im przypisać świadomość przeżywaną”. Jeśli weźmiemy pod uwagę tylko tzw. wyższe zwierzęta, a są one standardowym przykładem w tego rodzaju dyskusjach, to chciałbym podkreślić, że nie odmawiałem im tego, co mój krytyk nazywa ‘świadomością przeżywaną’ (wydaje się zresztą, że każda świadomość musi być świadomością przeżywaną), ale tego rodzaju świadomość nie jest samoświadomością, co widać w wahaniu profesora Ziemińskiego, który zaczyna mówić jednak o elementarnej samoświadomości, którą według niego mają dysponować zwierzęta. Co to jednak ma znaczyć - nie wiadomo. Mnie chodziło natomiast o to, że gdy u jakichś istot świadomych nie występuje informacja semantyczna, to nie ma sensu mówić, iż dysponują one samoświadomością. Aby wiewiórka mogła mieć samoświadomość, musiałby mieć pojęcie siebie, to znaczy musiałby wiedzieć, że jest wiewiórką, że jako taka różni się od drzew, kamieni, od innych zwierząt, od ludzi itd. Wydaje się jednak, że nic z tego, co wiemy o wiewiórkach, nie wskazuje, że tak właśnie jest. Jak to jest być istotą, która

ma świadomość bez tego rodzaju (semantycznej) samoświadomości - to jest rzeczywiście niedostępna dla nas tajemnica.

Profesor Ziemiński sugeruje jednak coś więcej, gdy pisze: „Jeżeli bowiem [...] wiewiórka zbiera orzechy na zimę, to z pewnością rozpoznaje je na tle całości świata. Żadna z jej percepcji nie jest zamknięta przestrzenią ani czasowo, już bowiem sam fakt robienia zapasów wskazuje na wyobrażenie przyszłości jako wykraczającej poza aktualną teraźniejszość. Odmawiając zatem zwierzętom jakiegokolwiek antycypacji całości, należałoby przyjąć, że przeżywają one swój aktualny świat jako jedyny i skończony; znaczyłoby to, że mają ideę skończoności i granicy świata, co wydaje się mało wiarygodne”. To jest polemika z moją tezą, że zwierzęta nie posiadają tego, co nazywałem antycypacją, a mianowicie nie uświadamiają sobie każdego przedmiotu na tle niczym nieograniczonego horyzontu świata. Otóż, rzeczywiście sądzę, że zwierzęta przeżywają swój świat jako skończony, ale to nie wymaga, aby, jak pisze mój krytyk, miały ideę skończoności i granicy. Zwierzęta nie mają żadnych idei, jeśli przez to rozumiemy informacje semantyczne (pojęcia), a więc nie mają również idei (pojęcia) skończoności, a mimo to nie doświadczają świata jako niczym nieograniczonego horyzontu wszystkich horyzontów. Jak tego rodzaju skończone doświadczenie wygląda, jak się je przeżywa - to pozostaje poza zasięgiem naszego ludzkiego wyobrażenia.

Na tym tle profesor Ziemiński formułuje zarzut, że „Jeśli jednak Bóg jest dobry, to trudno pojąć, jak godzi się na tak wiele zbędnego cierpienia istot pozaludzkich, odmawiając im również jakiegokolwiek formy życia przyszłego”. Tej dystynkcji nie było w *Bóg i inne osoby*, ale skoro pojawił się zarzut, to chciałbym ją tutaj wprowadzić, a mianowicie chodzi mi o odróżnienie pomiędzy bólem a cierpieniem. Nie każdy ból musi łączyć się z cierpieniem (na przykład wiele bólu, którego doznają sportowcy, nie jest przyczyną ich cierpienia), jak również istnieje wiele cierpienia, które nie wynika z doznawania bólu fizycznego. Mówimy wtedy o cierpieniach psychicznych,

duchowych lub egzystencjalnych. Istotą cierpienia ludzkiego jest, jak sądzę, przeżycie opuszczenia, o którym pisałem wyżej w trakcie omawiania problemu Wcielenia. Ujmując to trudne zagadnienie jak najzwięźlejš: cierpimy, bo przypuszczamy, że złe rzeczy, których doznajemy, mogą nigdy nie zostać naprawione, cierpimy bo boimy się, że wszelkie nasze bóle, poświęcenia mogą pójść na marne, że mogą nie mieć żadnego celu (sensu). Takie właśnie było cierpienie Jezusa z Nazaretu wtedy, gdy wypowiadał słowa: „Boże, mój Boże czemuś mnie opuścił”. Skoro jednak zwierzęta nie mają świadomości siebie oraz świadomości świata takiej, jaką my, ludzie dysponujemy, to można powiedzieć, że wtedy, gdy doznają bólu, nie cierpią. Z tego powodu, jak przypuszczam, zwierzęta nie będą mogły dostąpić tej formy życia, która ma być udziałem istot ludzkich. Nie znaczy to jednak wcale, że ból fizyczny, który świadomie przeżywają, jest czymś całkowicie naturalnym aksjologicznie, a więc czymś, nad czym spokojnie możemy przejść do porządku dziennego. Jaki sens ma ten ból bez cierpienia - tego rzeczywiście nie wiemy. Nie wiemy jednak także wielu rzeczy na temat losów różnych rzeczy pozostających w zasięgu absolutnej wszechmocy Boga.

Muszę przyznać, że trudno jest mi się wczuć w sens następującego stwierdzenia, które znajduje się w recenzji mojej książki: „Dar ziemskiego życia, którego dostąpiliśmy, jest tak wielki, że powinniśmy się nim zadowolić, nie żądając od Stwórcy niczego więcej. Cechą natury ludzkiej jest przecież nie tylko pragnienie nieskończoności i pełni, lecz także akceptacja skończoności a nawet rezygnacja z wieczności (którą moglibyśmy uznać za przejaw wyzbycia się egoizmu)”. Nie chodzi mi o to, że nie potrafię zrozumieć, że wiele osób może pragnąć własnej skończoności, bo to mogę zrozumieć. Mamy tu jednak do czynienia z podobną sytuacją, gdy, powiedzmy, małe dziecko nagle stwierdza, że pragnie na zawsze zostać dzieckiem, bo nie interesuje je świat ludzi dorosłych. Mogłoby ono również dodać, że takie pragnienia należą do natury niektórych dzieci. My jednak wiemy, że dziecko się myli, ponieważ nie zdaje sobie sprawy, z jaką wielkością i od-

miennością doznań będzie miało do czynienia w porównaniu ze swoim infantylnym życiem. Nie okazało się jeszcze, kim jesteśmy, i chociaż w chwilach doświadczania ciężaru teraźniejszej egzystencji może się w nas pojawić pragnienie ostatecznego nieistnienia, to jednak mając na uwadze radykalną odmienność życia, które nas czeka, nie powinniśmy przywiązywać istotnej wagi do tego rodzaju nastrojów.

Profesor Ziemiński podnosi też problem, czy cena zbawienia ludzi nie jest zbyt wysoka, bo z treści moich rozważań wynika jego zdaniem, że świat pozaludzki, a w tym świadomie doświadczające bólu zwierzęta, są tylko dekoracją w procesie zbawienia istot ludzkich. Na to chciałbym odpowiedzieć, że nie wiem, czy ta cena jest wysoka, czy niska. Nie wiem tego, bo nie ja dysponuję wszechmocą i wszechwiedzą, jak również nie ja posiadam kazualny dostęp do przeszłości i to nie ja mogę ją anulować. Wydaje mi się jednak, że w mając do dyspozycji takie środki mógłbym powiedzieć, iż gwarantuję, że każda łza będzie otarta. Podobnie muszę zareagować na podniesiony w recenzji problem dzieci anencefalicznych, które z racji organicznych pozbawione są świadomości refleksywnej lub dzieci zmarłych tuż po urodzeniu. W tych przypadkach możemy mieć do czynienia z tajemnicą rozciągłości czasowej, którą stanowi moment śmierci. Być może istnieją wtedy doświadczenia i decyzje, które wystarczają za całe, nawet najdłużej trwające życie w obrębie tego, co nazywamy naszym światem.

Zło. Już w powyżej zamieszczonych uwagach na temat Wcielenia odpowiedziałem na problemy podniesione przez profesora Ziemińskiego odnośnie do zagadnienia zła. Mimo to powrócę jeszcze raz do tego tematu. Mój krytyk stwierdza, że „albo zatem Bóg może wiedzieć, co znaczy być człowiekiem bez Wcielenia, albo musi doświadczyć losu ludzkiego we wszystkich wymiarach, także spełniając akty złej woli”. Odpowiadam: Bóg nigdy nie spełnia aktów złej woli, a to wynika z samego Jego pojęcia jako istoty najdoskonalszej, przy czym należy pamiętać, że chodzi tu o doskonałość wraz ze składnikiem Wcielenia - jeśli można to nazwać po prostu

‘składnikiem’. Zna On jednak w sposób pełny, na czym polegają akty złej woli. Cierpienia jednak musi doznać realnie, ale ta realność nie jest realnością na zewnątrz Niego, lecz należy do Jego wewnętrznej istoty. Również cierpienie Bóg zna w pełni dzięki swojej wszechwiedzy, ale ten nadmiar, którym jest Jego ‘realne’ przeżycie, wziął na siebie dla nas i dla naszego zbawienia, choć nie oznacza to, że tylko dla nas, bo również dla wszystkich innych osób stworzonych.

I na koniec: czy dopuszczenie aktów złej woli przez Boga ma sens, czy ich doświadczanie przez ludzi jest tak wielkim dobrem, aby je dopuszczać? Mój krytyk stwierdza, że gdyby Bóg ich nie dopuścił, to one po prostu nie istniałyby, a więc nie musiałyby nic przed nami ukrywać. Dla usprawiedliwienia ich dopuszczenia nie można więc powoływać się na prawdomówność Boga, który niczego przed nami nie chce ukrywać. Odpowiadam: akty złej woli istniałyby jako możliwość nawet wtedy, gdyby Bóg ukrył przed nami istnienie takiej możliwości. Żyjąc wiecznie, stworzone osoby żyłyby zatem w swoistego rodzaju iluzji, a można nawet powiedzieć, że to życie byłoby teatrem dla dzieci, bo istniejące w pełnym szczęściu osoby czegoś jednak istotnego by nie wiedziały. Czy ta wiedza jest wielkim dobrem? Sądzę, że tak! Jak okropnie oszukane byłyby wiecznie żyjące osoby, gdyby stało się inaczej.