

## **Czy w doktrynie Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego jest miejsce dla klasycznego teizmu?**

### **Is there a Place for Classical Theism in the Doctrine of the Seventh-Day Adventist Church?**

**Słowa kluczowe:** metafizyka, nauka o Bogu, teizm klasyczny, teologia adwentystyczna

**Keywords:** metaphysics, doctrine of God, classical theism, Adventist theology

#### **Streszczenie**

Współczesny Kościół Adwentystów Dnia Siódmego dość mocno dystansuje się od tzw. teizmu klasycznego. Esencjalne elementy tradycyjnego modelu Boga, takie jak prostota, niezmienność, wieczność i niecierpliwość są krytykowane przez dwóch czołowych adwentystycznych specjalistów od nauki o Bogu – Fernando L. Canale’go i Johna C. Peckhama. Autor artykułu analizuje tę krytykę oraz teologiczne propozycje F.L. Canale’go i J. C. Peckhama, poddając je ocenie z perspektywy klasycznego teisty. Następnie przechodzi do wykazania, że teizm klasyczny nie jest sprzeczny z teologią adwentystyczną, wobec czego jego recepcja w Kościele ADS jest możliwa. W opinii autora, tradycyjna nauka o Bogu może dać adwentyzmowi solidny fundament metafizyczny, który udoskonali wykład istotnych dla tej tradycji doktryn, takich jak teologia wielkiego boju, sankturiologia czy apokaliptyka. Zatem teizm klasyczny jawi się bardziej jako „sprzymierzeniec” aniżeli „wróg” teologii adwentystycznej, co warto wykorzystać poprzez podjęcie z nim twórczego dialogu.

---

<sup>1</sup> Mgr Damian Dorocki, doktorant w Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

## Abstract

The contemporary Seventh-day Adventist Church distances itself quite considerably from so-called Classical Theism. Essential elements of the traditional model of God, such as simplicity, immutability, eternity and impassibility are criticized by two leading Adventist specialists in the doctrine of God – Fernando L. Canale and John C. Peckham. The author analyzes the criticism and theological proposals of F. L. Canale and J. C. Peckham, evaluating them from the perspective of a classical theist. He then goes on to show that Classical Theism does not conflict with Adventist theology, and that its reception in the SDA Church is possible. In the author's opinion, the traditional doctrine of God can give Adventism a solid metaphysical foundation that will improve the exposition of doctrines important to this tradition, such as the Theology of the Great Controversy, Sancturiology or Apocalyptic theology. Thus, Classical Theism appears more like an "ally" than the "enemy" of Adventist theology, which is worth taking advantage of by engaging in a creative dialogue with it.

## Wstęp

Teolodzy adwentystyczni nigdy nie kryli braku zaufania względem tradycyjnej teologii chrześcijańskiej czego wymownym przykładem jest początkowy antytrynitaryzm części wpływowych pionierów tego odłamu protestantyzmu<sup>2</sup>. Obecnie, mimo oficjalnego zaakceptowania nauki o Trójcy Świętej, dość mocno krytykowany jest tradycyjny model doktryny trynitarnej<sup>3</sup>. Na „liście podejrzanych” znajduje się również niezmienność i wieczność (Por. Canale 1983; 2000, 108-110; Gulley 2011), tak jak je rozumie teizm klasyczny<sup>4</sup>. Ten sceptycyzm

---

<sup>2</sup> Chodzi przede wszystkim o takie postaci jak Joseph Bates, James White, Uriah Smith i John N. Loughborough. Więcej zob. Dorocki 2015, 35-48.

<sup>3</sup> Szczególnie klasyczna interpretacja o wiecznym zrodzeniu Syna i pochodzeniu Ducha Świętego, która zdaniem F.L. Canale'go jest efektem zbyt śmiałej spekulacji i w konsekwencji podporządkowuje Syna i Ducha Świętego Ojcu w porządku ontologicznym, co w opinii tego uczonego nie ma pokrycia w danych biblijnych (por. Canale 2000, 125-126.132-133).

<sup>4</sup> Przez pojęcie teizmu klasycznego rozumiem stanowisko teologiczne utrzymujące, że jest jeden Bóg, transcendentny w swej naturze, czyli metafizycznie niezależny i inny od świata. Najważniejszymi atrybutami boskości dla tego rodzaju teizmu

ma wiele wspólnego z ogólną niechęcią względem filozofii wśród adwentystów dnia siódmego<sup>5</sup>. Jak wiadomo, trzej główni przedstawiciele teizmu klasycznego zachodniego chrześcijaństwa – Augustyn z Hippony, Anzelm z Cantenbury oraz Tomasz z Akwinu, korzystali z dziedzictwa myśli greckiej, co powoduje dystansowanie się teologii adwentystycznej względem tradycyjnej nauki o Bogu.

Celem niniejszego artykułu jest wykazanie, że teizm klasyczny nie jest sprzeczny z teologią adwentystyczną i zasadniczo może być jej „sprzymierzeńcem”. Dla realizacji owego celu będzie konieczne prześledzenie wypowiedzi wybranych teologów adwentystycznych dotyczących nauki o Bogu<sup>6</sup> oraz krytyczne porównanie ich z teizmem klasycznym. Zostaną przy tym podjęte tematy prostoty, niezmienności, wieczności, niecierpliwości i wiedzy odwiecznej Boga w kontekście teologii wielkiego boju, sankuriologii, oraz interpretacji prorocत्व biblijnych.

### **„Niedopowiedziana” nauka o Bogu**

Adwentyści dnia siódmego ograniczyli się do stwierdzeń dogmatycznych i teologicznych, pozostając daleko od systematycznego rozwijania nauki

---

są niematerialność, prostota, doskonałość, dobroć, nieskończoność, niezmienność, wieczność, niecierpliwość, wszechmoc i wszechwiedza. Myśl chrześcijańska dodaje, że ten Bóg jest stwórcą i odkupicielem oraz że w swej wewnętrznej naturze jest relacyjny, ponieważ objawił się jako Ojciec, Syn i Duch Święty.

<sup>5</sup> Przykładem konserwatywnego podejścia do tematu relacji między filozofią i teologią jest koncepcja N.R. Gulleya, który ogranicza rolę filozofii w teologicznym dyskursie do funkcji opisowej i precyzującej, mającej pomóc w klarownym artykułowaniu wiary. Gulley tłumaczy to podejście radykalnym umieszczeniem Pisma Świętego jako fundamentu teologii. Jego zdaniem tacy autorzy jak Augustyn czy Akwinata zbyt mocno uzależnili teologię od filozofii (por. Gulley 2003, 38-43.92-93). Z drugiej strony trzeba odnotować, że istnieje oficjalne „Stowarzyszenie Filozofów Adwentystycznych” [*The Society of Adventist Philosophers*], których członkowie traktują filozofię jako pozytywny fenomen i wartościowy sposób poznania rzeczywistości. Dlatego jedną z działalności stowarzyszenia jest promowanie nauczania filozofii w adwentystycznych uczelniach wyższych w zgodzie z wytycznymi edukacji adwentystycznej (zob. <https://adventist-philosophy.org/>; dostęp 2019.03.11).

<sup>6</sup> Nauka o Bogu będzie też nazywana zamiennie teologią właściwą, a więc doktryną o istnieniu, istocie, życiu i atrybutach Boga.

o Bogu i o Trójcy. Najwięcej tez teologicznych sformułowano w kontekście badań nad chrystologią, pojednaniem i odkupieniem. Adwentyści kładą nacisk na Pismo Święte jako jedyne, w bardzo dosłownym sensie, źródło wiedzy dla uprawiania teologii, w którym zostały zawarte teologiczne refleksje o Bogu; jest to początek nowy i rewolucyjny. Adwentyści, nieufni i krytyczni w stosunku do tez tradycyjnej teologii, byli zdecydowani sformułować swoje poglądy tylko na podstawie Pisma Świętego. Trudności ukryte w tym nowym podejściu mogą wyjaśniać skromny dorobek literatury adwentyistycznej dotyczącej nauki o Bogu (Canale 2000, 148; tłum I. Baron)<sup>7</sup>.

Powyższy cytat zawiera istotną informację na temat *status quo* adwentyistycznej teologii właściwej. Okazuje się, że w Kościele Adwentyistów Dnia Siódmego [dalej jako KADS – D.D.] istnieją jedynie ogólne ramy dogmatyczne, pomiędzy którymi znajduje się nieukończony obraz. Z tego wynika, że adwentyzm nigdy nie miał ambicji do sformułowania wyczerpującego systemu dotyczącego natury Boga. Mogło to prawdopodobnie mieć związek ze specyficznymi problemami, z jakimi ów Kościół się borykał w historii, tj. z interpretacją biblijnych prorocत्व Księgi Daniela i Księgi Apokalipsy (por. Dorocki 2015, 37), relacją między Prawem i Ewangelią oraz z semi-pelagiańską wizją zbawienia<sup>8</sup>. Fernando L. Canale dodaje również to, co zostało wspomniane we wstępie artykułu, nieufność i krytycyzm względem tradycyjnej teologii połączonej z chęcią oparcia doktryny wyłącznie na Piśmie Świętym.

---

<sup>7</sup> „Seventh-day Adventists have limited themselves to dogmatic and theological statements, staying away from a systematic development of the Doctrine of God and the Trinity. Most theological statements have been produced within the context of studies about Christology, atonement, and redemption. In a very real sense, Adventist emphasis on Scriptures as the sole source of data for executing theology has given theological reflection on God a new and revolutionary start. Systematically distrustful and critical of traditional theological positions, Adventists were determined to build doctrines on the basis of Scripture alone. The difficulties implicit in this fresh approach may account for the scant number of Adventist statements on the doctrine of God”.

<sup>8</sup> O semi-pelagiańskim epizodzie adwentyistycznej soteriologii zob. Knight 2013, 3-24.

Zarysowana przez F.L. Canale'go sytuacja nie musi nieuchronnie prowadzić w stronę „milczenia” o Bogu. Brak pogłębionej refleksji nad naturą Absolutu, który miałby wynikać z chęci unikania zbyt daleko wykraczającej poza Biblię spekulacji teologicznej, posługującej się filozofią, dowodzi jedynie, że KADS nie dostrzegł jeszcze wartości, jaka niewątpliwie tkwi w tego rodzaju rozważaniach. Do tego dochodzi jeszcze uproszczone pojmowanie klasycznej nauki o Bogu jako efekt „niebiblijnej spekulacji”, tak jakby wysiłek myśli chrześcijańskiej był nieuprawnionym połączeniem filozofii z Biblią albo wręcz recepcją greckich ideałów nt. boskości. Tego typu opinie od pewnego czasu nie są rzadkością, szczególnie w kontekście anglosaskiej kultury intelektualnej. Za przykłady sprzeciwu wobec teizmu klasycznego można uznać filozofię procesu i teizm otwarty. Przedstawiciele drugiego kierunku usprawiedliwiają swą postawę i poglądy wiernością Pismu Świętemu, która niejako wymusza odrzucenie niektórych filozoficznych elementów tradycyjnej nauki o Bogu (por. Dorocki 2017, 149-160). W podobny sposób myśli F.L. Canale. Jednak w obliczu adwentystycznej teologii właściwej, która ma charakter niepełny, należy raczej mówić o pewnej otwartości. Skoro adwentyści dnia siódmego oficjalnie „ograniczyli się do stwierdzeń dogmatycznych i teologicznych, pozostając daleko od systematycznego rozwijania nauki o Bogu”, można uznać, że każda teologia właściwa, która nie wykracza poza owe stwierdzenia, jest w łonie tej wspólnoty akceptowalna<sup>9</sup>. Niemniej od kilku lat sytuacja się nieco poprawiła, bowiem nauką o Bogu, w kontekście teologii Bożej miłości, relacji Boga do świata oraz teologii wielkiego boju, zajął się John C.

<sup>9</sup> Mowa o drugiej zasadzie wiary KADS brzmiącej następująco: „Jest jeden Bóg: Ojciec, Syn i Duch Święty, jedność trzech odwiecznie współistniejących Osób. Bóg jest nieśmiertelny, wszechmogący, wszechwiedzący, ponad wszystkim i wszechobecny. Jest On nieskończony i niepojęty dla ludzkiego rozumu, a jednak poznany dzięki temu, że sam siebie objawił. Bóg, który jest miłością, godzien jest wiecznej czci, chwały i służby całego stworzenia” (Zasady wiary Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego).

Peckham. Autor ten różni się w swoich poglądach od F.L. Canale'go choć łączy go z nim niechęć względem teizmu klasycznego.

Dojrzały i systematyczny namysł jest KADS potrzebny, bowiem nauka o Bogu nie jest odseparowanym elementem teologii dogmatycznej. Jeśli jakiś system zawiera w sobie dysproporcje, w przypadku adwentyzmu można by wskazać na dość mocno pogłębione studia nad proctwami Księgi Daniela, które bezpośrednio wpływają na tzw. naukę o niebiańskiej świątyni i sądzie przedadwentowym oraz na skromnie rozbudowany podstawowy traktat teologiczny, jakim jest nauka o Bogu, to jest to stan niepożądany. Teologia adwentystyczna nie uniknie trudnych pytań i wyzwań, jakie mogą się pojawić, gdy skonfrontuje się jej specyficzną perspektywę i elementy z tym, w co chrześcijaństwo od wieków wierzy odnośnie do natury Boga. A to wiąże się z potrzebą rozwinięcia pierwszego artykułu wiary *De Deo Uno*.

### **Nieklasyczny teizm Fernando L. Canale'go**

F.L. Canale dał się poznać jako krytyk beczasowej koncepcji wieczności, której źródła doszukuje się w arystotelizmie. Uważa on, że dyskurs teologiczny stał się w historii Kościoła zbyt mocno zależny od koncepcji filozoficznych. Ostatecznie adwentystyczny uczyony postuluje pogląd, iż myśl chrześcijańska powinna uwolnić się od jakichkolwiek nurtów filozofii ponieważ punkty wyjścia teologii i filozofii są zupełnie przeciwne. Biblia, jak powie F.L. Canale, opowiada się za „czasową wymiarowością bytu” [*temporal dimensionality of Being*], co w kontekście nauki o Bogu oznacza, że Absolut jest dynamicznie obecny w historii świata<sup>10</sup>. Filozofia grecka natomiast byt i jego trwałość łączy ściśle z beczasowością, powodując tym wyalienowanie Boga, który nie może wejść w relację ze światem (por. Canale 1983).

---

<sup>10</sup> Motyw „czasowej wymiarowości bytu” wydaje się być zaczerpnięty przez F.L. Canale'go z filozofii Martina Heideggera (por. Canale 1983, 120-130).

Analiza danych biblijnych pokazuje, że hebr. עולם oraz gr. αἰών, które tłumaczy się jako „wieczność”, mają wymiar czasowy. Sens tych terminów w istocie oznacza „długi czas” lub po prostu „trwanie”. Zależnie od kontekstu עולם i αἰών odnoszą się do ograniczonego bądź nieograniczonego okresu czasu. Pojmowana na sposób temporalny wieczność nie oznacza według F.L. Canale’go, że Biblia utożsamia ją ze stworzonym czasem, którego doświadczają ludzie, jako ograniczenie ich skończonego bytu. Chodzi po prostu o to, że Boża wieczność nie jest czasowi obca. Wiecznotrwałość Boga jest jakościowo różna od naszej czasowości ponieważ potrafi ją integrować i jednocześnie przekraczać. Czas jest bowiem miarą ludzkiego przemijania, podczas gdy wieczny Bóg doświadcza go bez tego aspektu w myśl słów Hi 36,26: „Oto Bóg jest wzniosły, a tylko my tego nie możemy poznać; liczba jego lat jest niezbadana”<sup>11</sup>. Historyczny sposób istnienia Boga jest zdaniem adwentystycznego uczonego w pełni zgodny z Bożą niezmiennością, co poświadcza chociażby Hbr 1,10-12: „Tyś, Panie, na początku ugruntuował ziemię, i niebiosy są dziełem rąk twoich; one przeminą, ale Ty zostajesz; I wszystkie jako szata zestarzeją się, i jako płaszcz je zwinięsz, jako odzienie, i przemienione zostaną; ale tyś zawsze ten sam i nie skończą się lata twoje”. F.L. Canale w swojej argumentacji odwołuje się również do myśli Pawłowej. Na podstawie świadectwa Apostoła Narodów, że plan zbawienia został ustalony „przed założeniem świata” (Ef 1,4) wnioskuje, iż słowo „przed” wyraźnie zakłada jakiś uprzedni względem stworzenia świata czas. Stanowisko Pawła, że „tajemny plan [zbawienia był – D.D.] ukryty od wieków w Bogu” (Ef 3,9) nawiązuje do „przeszłej wieczności” [*past eternity*], której jedną z cech jest temporalność. Podstawową różnicą czasu Boga względem czasu doświadczanego przez stworzenia jest to, iż nie ma on początku i końca. Zatem Boża wieczność dotyczy dynamicznego, nieskończonego życia Boga, które jednocześnie zawiera

<sup>11</sup> Wszystkie cytaty z Pisma Świętego pochodzą z tzw. Biblii warszawskiej wydanej przez Towarzystwo Biblijne w Polsce (*Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* 1996), o ile nie zaznaczono inaczej.

w sobie i przekracza rzeczywistość ziemskiej historii. Nie potrafimy niestety zdefiniować czasowości Boga, stąd omawiany autor zaleca milczenie w tej kwestii, by nie uwikłać się w zbyt śmiałą spekulację. Według F.L. Canalego taka koncepcja pozwala racjonalnie uzasadnić bezpośredniość i osobową relację Stwórcy ze światem (por. Canale 2000, 108-109).

Po przedstawieniu swojej koncepcji wieczności, adwentystyczny uczonek opisuje Bożą niezmiennność. Czyli przyjmuje on porządek odwrotny niż Tomasz z Akwinu, który zaczyna właśnie od niezmienności, z której wyprowadza wieczność. Uważa on, że Biblia jasno popiera ideę Boga niezmiennego jednak należy ją łączyć z historycznie rozumianą wiecznością. W efekcie doskonale niezmiennie życie Absolutu zawiera w sobie dynamiczne zmiany, takie jak rzeczywista nowość (Iz 43,19; Jr 31,31; Ap 21,5), uczucia (Wj 34,14; Lb 11,33; Pwt 4,24; 6,15), relacje (Kpł 26,12; Za 13,9; Ap 21,3), a nawet żal ze strony Boga, za to, co uczynił lub zamierzał uczynić (Wj 32,14; Jr 18,8; 42,10). F.L. Canale przyznaje jednak, że zdolność Boga do zmiany np. decyzji, nie oznacza zmiany ogólnego celu względem stworzenia, ile jest raczej przystosowaniem [*adjustment*] do zmienności stworzeń. Zatem mówi on o responsywności Boga jako kolejnym przejawie dynamiczności Bożego życia. W tym miejscu adwentystyczny uczonek czyni pewną dystynkcję na wspomniane już „dynamiczne życie Boga” [*God's dynamic life*] i „status Bożego bytu” [*constitution of God's being*]. Pierwsze pojęcie odnosi się do tego, co w Bogu relacyjne. Drugi termin to synonim Bożej istoty, nienaruszalnego aspektu Bożej natury. Dlatego adwentystyczny uczonek twierdzi, że zmienność, o której świadczy Pismo Święte nie dotyczy Bożego charakteru. Nie ma mowy o zmianie z mniej doskonałego w bardziej doskonałego Boga (por. Canale 2000, 109-110).

Według F.L. Canalego ruch i zmiana są częścią Bożej aktywności. Jego zdaniem cud Wcielenia dowodzi, że w Bogu jest zdolność do doświadczania nowych, historycznych zdarzeń. Inkarnacja zakłada ruch w wewnętrznym życiu Stwórcy, bez konieczności zmiany bądź rozwoju struktury istoty Bożej. Przedstawione rozróżnienia i specyficzne

rozumienie niezmienności wynikają z lektury Biblii, która ukazuje ją jako „wierność”, czyli stałość w ramach historycznych aktów. Bóg potrafi zmienić decyzję, jednak nigdy nie zmienia swoich planów i ostatecznego celu, jest wierny swym obietnicom oraz zapowiedziom. Ta niezmiennosc różni Boga od ludzi, którzy są niestali (Lb 23,19; 1 Sm 15,29). Tak więc Bóg jest zawsze tożsamy z samym sobą, jest wierny w relacji ze światem, w tym, co wobec niego zamierza oraz czyni. Jak twierdzi F.L. Canale, zaprezentowany przez niego pogląd jest niezwykle ważny dla takich teologicznych motywów jak typologia, doktryna o Wcieleniu, odkupienie oraz wielki bój pomiędzy Bogiem i Szatanem (por. Canale 2000, 110).

Ostatnim elementem nauki o Bogu adwentystycznego uczonego, jaki postanowiono przebadac, jest przedwiedza Boga. W jego opinii wieczny i niezmienny Bóg jest zdolny do posiadania wiedzy. Jej pierwszorzędnym przedmiotem jest On sam, co Biblia wyraża w kategoriach trynitarnych, kiedy przypisuje wiedzę o tym, co wewnętrzne w Bogu trzem Osobom boskim (zob. Mt 11,27; Łk 10,22; 1 Kor 2,11). Ten rodzaj wiedzy przynależy esencjalnie do Boga i jest źródłem Jego aktywności w ramach ekonomii stworzenia i zbawienia. Drugorzędnym przedmiotem wiedzy Boga jest stworzony wszechświat. Co ciekawe, F.L. Canale twierdzi, że z poznaniem świata przez Boga wiąże się bierność, ponieważ wiedza zakłada receptywność podmiotu. Wszechświat może w jakiś sposób Boga „dotknąć” czy też oddziaływać na Niego, dlatego pewna pasywność jest nieunikniona. W swoich rozważaniach adwentystyczny uczonego posługuje się kategoriami „wszechwiedzy” [*omniscience*] i „przedwiedzy” [*foreknowledge*]. Pierwsze pojęcie jest szerokie, gdyż odnosi się do wszechogarniającej wiedzy Boga o całym stworzeniu (Hi 38,33; Ps 44,22; Hbr 4,13; Mt 6,8; Łk 16,15; Dz 15,8). Przedwiedza jest zaś podzbiorem wszechwiedzy i dotyczy tylko przyszłości, w tym przyszłych wolnych wyborów istot rozumnych (Ps 139,1-5.16; Iz 46,9-10; Dz 2,23; Rz 8,29). Argumentacja F.L. Canale’go, przemawiająca za istnieniem przedwiedzy Boga, polega na przywołaniu świadectwa biblijnego oraz odwołaniu się do tajemnicy. Sposób, w jaki Bóg zna przyszłość, tak że nie przeczy to

np. wolności ludzi, jest niepojęty. Jednak Pismo Święte wyraźnie afirmuje tę rzeczywistość, nie wprowadzając przy tym w szczególności kognitywnych procesów umysłu Boga. Zatem wsparcie autorów natchnionych oraz nieprzeniknioność Bożej natury są dla tego uczonego wystarczającym dowodem na boską przedwiedzę (por. Canale 2000, 113-115).

F.L. Canale to teolog, który mocno dystansuje się od klasycznego teizmu i krytykuje wiele jego aspektów z wyjątkiem faktu wszechwiedzy, który tradycyjna teologia afirmuje. Jest on więc kontynuatorem zadowolonej w adwentyzmie tradycji sceptycyzmu względem klasycznej nauki o Bogu.

### **John C. Peckham – teolog Bożej miłości**

J.C. Peckham to uczony, który swoją pracę doktorską obronił w 2012 roku poświęcił koncepcji Bożej miłości w relacji do świata (Peckham 2012). Porównuje on i krytykuje dwa modele – transcendentno-woluntarystyczny [*transcendent-voluntarist*], wiążący się z klasyczną teologią oraz immanentno-doświadczeniowy [*immanent-experientalist*], funkcjonujący wewnątrz filozofii procesu. Pierwsza koncepcja, w opinii tego autora, opowiada się za jednostronną, nieumotywowaną, dobrowolną życzliwością natomiast druga obstaje przy relacyjnej, uczuciowej i biernej postawie ze strony Boga. Zdaniem J.C. Peckhama obie opcje nie są zgodne z tym, co Biblia mówi na temat Bożej miłości. Proponuje on więc trzeci model, który nazywa „kanonicznym”. Składa się on z pięciu punktów (por. Peckham 2012, 222):

1. Boża miłość jest wolicjonalna choć niecałkowicie.
2. Boża miłość nie jest obojętna bądź bezinteresowna, lecz ewaluacyjna.
3. Boża miłość jest głęboko uczuciowa, lecz nie do tego stopnia, aby wykluczyć aspekt wolicjonalny i ewaluacyjny.
4. Boża miłość nie jest całkowicie bezwarunkowa ale „przedwarunkowa”.

5. Boża miłość jest wielostronnie relacyjna. Znaczy to, że Bóg szuka dwustronnych relacji miłości jednak wchodzi w bliski, osobisty związek tylko z tymi, którzy odpowiedzieli na Jego inicjatywę.

Rozwinięcie wymienionych wyżej punktów jest poprzedzone analizą lingwistyczną hebr. אהב oraz gr. ἀγαπάω i φιλέω. Ogólny zarys jest następujący – Biblia Hebrajska mówi o miłości jako o uczuciu (לבב/בל גפשה), zachwycie (רצון, רצה, חפץ), upodobaniu (הגן), pragnieniu/żarliwości (קנאה), życzliwości (חסד), oddaniu, a także jako o przyjaźni, akceptacji czy też braku nienawiści. Może się również odnosić do grzesznych namiętności (zob. 2 Sm 13,15) (por. Peckham 2012, 223-224). Z kolei ἀγαπάω, którą niektórzy mylnie kojarzą z czystą, wręcz platoniczną, bezinteresowną miłością, jest w LXX tłumaczeniem hebr. אהב. Zatem grecki termin, podobnie jak słowo hebrajskie, może odnosić się nie tylko do wyższych uczuć, ale również do namiętności, pragnień czy żądz, nawet tych źle ukierunkowanych (zob. J 3,19; 12,43; 2 Tm 4,10). Badania Peckhama pokazują, że różnica między miłością ludzką a boską w Piśmie Świętym nie wynika z semantyki poszczególnych słów, tylko z ich użycia w określonym kontekście. Co ciekawe, zdaniem tego autora Boża ἀγαπάω nie jest jednostronną ale wielostronną miłością. Choć więc wypływa ona od Boga, jest ona też tym, co Bóg przyjmuje ze strony miłujących Go osób. Wzajemność miłości jest więc ideałem widocznym szczególnie w tradycji Janowej (zob. J 14,20-24; 15,8-12; 1 J 4,8-16). Gr. φιλέω w literaturze nowotestamentowej bywa używane zamiennie z ἀγαπάω. Odnosi się ono do głębokiej zażyłości i przyjaźni, jaka łączy mających ze sobą relację miłości podmiotów. Słowo to nawiązuje również do miłości wewnątrztrynitarniej, kiedy Jezus mówi, że „Ojciec bowiem miłuje Syna” (J 5,20). Tak więc φιλέω może wyrażać różne aspekty miłości, takie jak przyjaźń (J 15,13; 16,27), wzajemność, uczuciowość (J 11,36), preferencyjność (Mt 10,37) czy nawet troskę objawiającą się w dyscyplinie (Ap 3,19) (por. Peckham 2012, 419-423.428-433).

Powyższa, lakoniczna ekspozycja analiz J.C. Peckhama, dotyczących miłości w Biblii, zdradza jego teologiczne inklinacje. Bóg dla tego uczonego jest podmiotowym, uczuciowym i relacyjnym bytem, który wchodzi ze stworzeniem w relację cechującą się wzajemnością. Dokładniej pokaże to analiza wyróżnionych przez J.C. Peckhama pięciu aspektów Bożej miłości.

Po pierwsze, jak stwierdził omawiany autor, Boża miłość jest wolicjonalna, ale nie w sposób całkowity. Oznacza to, że choć z Bożą miłością wiąże się wolny wybór, w tym i kontrfaktyczna możliwość niekochania, wolicjonalny aspekt nie usuwa oceniającego i emocjonalnego elementu miłości Stwórcy do stworzenia. Bóg jest ontologicznie niezależny i przez to wolny w swym umiłowaniu stworzeń, jednak On nigdy arbitralnie nie przestanie kochać ludzi. To raczej stworzenia odrzucają nieustającą miłość Boga do nich. Owszem, Boża dyspozycja kochania świata ma przyczynę w Jego woli, ale relacja Stwórcy-ludzkość nie jest jednostronnie deterministyczna, nawet jeśli Boża miłość wyprzedza miłość stworzeń. Zatem mowa jest tu o pewnej bilateralności związku między Bogiem i stworzeniem. Po drugie, Boża miłość nie jest indyferentna czy w pełni bezinteresowna, ale ewaluacyjna. Ta koncepcja głosi, że Bóg raduje się, odnajduje przyjemność, widzi wartość w konkretnych aktach i postawach człowieka. Stwórca naturalnie nie jest samolubny, ale współczujący, co objawiło się całkowicie w Chrystusie, jako odpowiedzi na zło. Można zapytać czy grzeszni ludzie nie są niegodni miłości Bożej do tego stopnia, że Bóg nie może dostrzec w nich żadnej wartości? J.C. Peckham rozwiązuje tę trudność twierdząc, że Bóg częściowo, na pewien czas zawiesza sąd wartościujący. Chrystus zaś działając jako pośrednik, sprawia, że ludzkie starania, dokonane jedynie dzięki Bożej łasce uprzedzającej, stają się miłe Bogu. Sytuacja obdarowywania stworzenia uniwersalną miłością przez Boga będzie trwała, aż do sądu ostatecznego. Po trzecie, Boża miłość ma wymiar emocjonalny i afektywny, który uzupełnia się z wymiarami wolicjonalnym i ewaluacyjnym. To zawiera w sobie głęboką troskę, intymność, i wolę odnowienia

relacji ze stworzeniem. Ten pogląd usprawiedliwiają biblijne narracje, w których Bóg smuci się, raduje bądź gniewa. Po czwarte, Boża miłość jest przedwarunkowa. Oznacza to, że ona inicjuje i wyprzedza ludzki akt miłości, jednocześnie implementując warunki dla przyjęcia i kontynuacji miłości Bożej. Nie jest więc ona ściśle bezwarunkowa i spontaniczna. Wolna decyzja umiłowania istot ludzkich zakłada oczekiwanie od nich odpowiedzi, która jest możliwa przez wzgląd na łaskę. W tej optyce, Boża miłość jest przedwarunkowa ale nie można sobie na nią zasłużyć. J.C. Peckham rozróżnia na subiektywną i obiektywną miłość Boga. Pierwsza jest nieuwarunkowaną, czystą wolą kochania stworzeń, zaś druga odnosi się do korzyści płynących z Bożej miłości, które zależą od ludzkiej odpowiedzi. Widać to wyraźnie w planie zbawienia, gdzie Bóg chce zbawić każdego człowieka, jednak dokonuje tego tylko w przypadku wierzących. To oznacza, że ludzie mogą wzgardzić miłością Boga i pozbawić siebie bycia beneficjentami Jego darów. Po piąte, Boża miłość jest wielostronnie relacyjna. Stwórca zdecydował się obdarzyć stworzenia powszechną miłością z intencją wejścia w partykularny związek z tymi, którzy odwzajemnią Jego miłość. Zatem wynika z tego, że Bóg nie kocha wszystkich równo i jednolicie. Podczas gdy miłuje On ludzi w sposób uniwersalny i uprzedzający, w celu pociągnięcia ich do Siebie, Boża partykularna i relacyjna miłość jest uwarunkowana właściwą odpowiedzią ze strony człowieka, do której Bóg go uzdalnia swoją łaską. Boża miłość jest więc stała i niezmienna mimo, że nie jest w pełni bezwarunkowa (por. Peckham 2012, 730-733). Ujęcie J.C. Peckhama jest mocno personalistyczne, bowiem widzi ono związek między Stwórcą i stworzeniem, jako dwukierunkową zasadzającą się na aktywności z obu stron relację miłości. Bóg inicjuje, człowiek odpowiada. To oczywiście wiąże się z ryzykiem przzerwania ciągłości miłosnego związku, ponieważ człowiek potencjalnie może odwrócić się od Boga.

Pogląd tego uczonego rodzi kilka metafizycznych implikacji. Pierwszą z nich jest kwestia „samoograniczenia Bożej wszechmocy”. Bóg bowiem nie wykorzystuje jej w taki sposób, aby wszechprzyczynować

każdy element historii świata. Obdarzając człowieka pewną wolnością, pozwala mu rzeczywiście uczestniczyć w kształtowaniu dziejów rodzaju ludzkiego. W przypadku relacji ze światem chodzi więc o dwustronną przyczynowość – boską oraz ludzką. Drugą jest cierpiętlivość, którą J.C. Peckham odróżnia od bierności. Otóż na Boga może mieć wpływ to, co zewnętrzne, mianowicie decyzje i czyny stworzeń, szczególnie te, które dotyczą ich relacji ze Stwórcą. Nie musi to koniecznie prowadzić do uznania jakiejś pasywności w Bogu, bowiem chodzi tu tylko o to, że zarówno Bóg jak i ludzie mają realny wpływ na łączący ich związek. Po trzecie, konsekwencją uprzedniości miłości Bożej jest uznanie faktu ontologicznej niezależności Boga od świata. Tak więc Bóg zawsze będzie suwerenny i daleko przewyższający człowieka, ponieważ to On w swej wolności postanowił dać mu istnienie i powołać go do miłości cechującej się wzajemnością (por. Peckham 2012, 733-734).

Widać wyraźnie, że poglądy J.C. Peckhama odbiegają od teizmu klasycznego. Bóg, którego stara się on przedstawić w swojej pracy doktorskiej, nie jest prosty, absolutnie niezmienny czy niecierpiętlivy. Z drugiej strony można mówić o uprzedniości i suwerenności bowiem to właśnie Bóg zadecydował o stworzeniu i charakterze relacji jaka będzie Go łączyć ze światem. To zbliża tego autora do tradycyjnej teologii. Jego dystynkcja na subiektywną i obiektywną miłość przypomina podział na *voluntas antecedens* i *voluntas consequens*, który spotykamy u Jana Damasceńskiego (por. *Wykład wiary prawdziwej*, II.XXIX). Choć widać u niego radykalne odejście od klasycznego teizmu, wydaje się, że mimo wszystko z J.C. Peckhamem łatwiej znaleźć płaszczyznę porozumienia w kwestii nauki o Bogu, aniżeli z F.L. Canale'm, choćby z uwagi na jego negację bierności w Bogu.

### **Krytyczna ocena adwentystycznej nauki o Bogu z perspektywy teizmu klasycznego**

W tej części artykułu będzie miała miejsce konfrontacja poglądów adwentystycznych teologów zajmujących się nauką o Bogu z teizmem

klasycznym. Chodzi głównie o krytyczne spojrzenie na proponowane przez F.L. Canalego i J.C. Peckhama modele teologii właściwej. Zabieg ten zostanie dokonany z perspektywy tomistycznej, jako że autor artykułu uznaje Tomasza z Akwinu za najodpowiedniejszego reprezentanta tradycyjnej nauki o Bogu. Wynika z dwóch powodów – po pierwsze, myśl Tomasza jest pełnoprawnym systemem; po drugie, jest on bardzo wpływowym teologiem, który determinował m.in. naukę o Bogu zarówno tradycji rzymsko-katolickiej jak i protestanckiej (zob. Svensson, David 2018; Muller 1989, 263-277; Muller 2012, 127-150;). Również J.C. Peckham rozważa poglądy Doktora Anielskiego. Zatem za najbardziej słuszne wydaje się ocenić obecny kształt adwentystycznej teologii właściwej w świetle myśli Akwinaty z uwzględnieniem innych, klasycznych autorów<sup>12</sup>.

### **Niezłożoność, niezmiennność, wieczność i niecierpiętlivość Boga**

F.L. Canale nie odnosi się bezpośrednio do tematu prostoty Boga. Robi to pośrednio, poprzez negację tradycyjnej koncepcji niezmienności i wieczności. Co ciekawe, autor ten uważa, że niezmiennność, klasycznie rozumiana, wynika z definicji wieczności (Canale 2000, 109). Niestety jest zupełnie odwrotnie, przynajmniej w przypadku Tomasza (por. Sth I, q. 9-10). Wieczność zasadza się na niezmienności, która wypływa z doktryny o prostocie. Klasyczny teizm zaczyna od niezłożoności oznaczającej, że Bóg jako byt konieczny nie składa się z części. Gdyby było inaczej, owe elementy musiały by być pierwotniejsze od Boga, który się z nich składa. Zatem nie mógłby być On początkiem wszelkiego istnienia, gdyż Sam zawdzięczałby swoje istnienie czemuś, co jest poza Nim. Poza tym, Bóg jest duchem, a to, co duchowe, z definicji jest jedno i niezłożone. Takie dwa argumenty pojawiają się już u Orygenesusa w dziele „O zasadach”. Naturalnie to myślenie jest charakterystyczne dla neoplatonizmu,

<sup>12</sup> Dodać należy, co może wydać się ważne z adwentystycznego punktu widzenia, że klasycznymi teistami byli również Marcin Luter, Jan Kalwin, Jakub Arminiusz czy Jan Wesley. Postaci powszechnie szanowane w środowisku KADS.

w którym byty złożone pochodzą od tego, co niezłożone<sup>13</sup> (por. Przanowski 2015, 73-74). Nie jest ono jednak pozbawione biblijnych źródeł myśli. Pismo Święte mówi o samoistnieniu Boga (Wj 3,14; Ps 90,2) oraz Jego transcendencji, czyli ontologicznej niezależności, odrębności i inności od świata stworzonego (Iz 45,5; 46,9), kiedy przedstawia Go jako Stwórcę, suwerennego Pana czy Wybawiciela. Prawdy te, „rozsiiane” na kartach Biblii, domagają się usystematyzowania i precyzyjnego wyrażenia, w czym filozofia dopomaga.

Samo zaś rozpoznanie złożenia w świecie, które jest powodem zmienności bytów przygodnych z konieczności prowadzi do odmówienia Bogu tej cechy. Jest to po prostu widziane jako niedoskonałość. Zatem to, co rozum ludzki wyodrębnia w Bogu (np. miłość i sprawiedliwość), w rzeczywistości jest z Bogiem tożsame. Wszystko w Nim stanowi Jego istotę, jest jednością. Bóg nie ma przypadłości, a Jego istnienie, istota czy wszelkie atrybuty są Nim samym (Przanowski 2015, 61; zob. STh I, q. 3). Stanowisko Tomasza z Akwinu opiera się również na dystynkcji funkcjonującej w metafizyce Arystotelesa, który mówił o możliwości i akcie<sup>14</sup>. Każdy byt przygodny ma w sobie możliwość, czyli realną siłę, która z czasem się urzeczywistni, a więc przejdzie w akt. Ilustruje to przykład ziarna, które zanim jeszcze wyda kłos, jest dojrzałym źdźbłem zboża tylko potencjalnie. Nie chodzi więc o czystą alternatywną możliwość, ale o naturalny potencjał tkwiący w substancji. Możliwość jest więc zasadą zmian w bycie, gdyż po każdej aktualizacji możliwości następuje zmiana. Zatem byt przygodny z czasem coś osiąga i traci. Dla przykładu osoba, która stała się dorosła, jednocześnie traci swój stan dziecięcy. Wszystko to są tzw. zmiany akcydentalne, ponieważ dotyczą przypadłości, a nie istoty człowieczeństwa. Kiedy natomiast podda się refleksji naturę

<sup>13</sup> Plotyn nazywał ten byt niezłożony Jednią (por. Reale 2002, 102).

<sup>14</sup> Więcej o tych rozróżnieniach w ramach hylemorficznej koncepcji substancji Arystotelesa (zob. Arystoteles 1983, 1028b-1029a.1032a.1033a-b.1034b.1044a; Reale 2002, 94-95; Wojtysiak 2011, 49-50.56-57.58-59).

Absolutu, niepodobna by mógł On być złożeniem podmiotu i przypadłości<sup>15</sup>, lub by miał w sobie coś potencjalnie. Bóg wszystko to, kim jest, musi mieć naraz, w sposób prosty. Tomasz dodał jeszcze rozróżnienie na *essentia* [istota] i *esse* [istnienie]. W każdym bycie stworzonym czym innym jest istota, a czym innym istnienie, bowiem żaden z nich nie wywodzi racji swej egzystencji z samego siebie. Bóg z drugiej strony jako byt konieczny musi być samoistny, dlatego w Nim *essentia* jest tym samym, co *esse*. Zatem za *simplicitas Dei* stoją trzy racje – transcendencja, samoistność i doskonałość (por. Davies 2010, 51-52.61-63; Stump 2007, 96-98). Każdy teolog, który neguje ten boski atrybut, będzie musiał się zmagać z rozumowym uzasadnieniem wiary w to, że Stwórca jest inny od stworzenia, że jest pełnią bytu oraz że jest doskonały. W mojej opinii rezygnacja z prostoty Bożej rodzi więcej problemów, aniżeli zaakceptowanie jej jako właściwego sposobu myślenia o Bogu.

Z kolei J.C. Peckham nawiązuje do prostoty w kontekście pełni i samowystarczalności Boga. Konsekwencją niezłożoności jest zaprzeczenie, że Stwórca miłuje stworzenie miłością *eros*, zawierającą w sobie namiętność i pragnienie innego. Ten, który miłuje doskonałą Dobroć, a więc samego Siebie, nie potrzebuje żadnego nowego przedmiotu miłości (por. Peckham 2012, 61). Zdaniem tego autora, tak widziana Boża miłość jest obojętna względem stworzenia. Bóg nie może prawdziwie się nim radować, ponieważ to by znaczyło, że stworzone dobro jest przyczyną jego miłości. Zatem w jakimś sensie byłby od tego stworzenia zależny w swej miłości, chociażby z racji braku pewnego dobra, które odnajdywałby w bytach przygodnych<sup>16</sup>. To wyłącza wzajemne oddziaływanie, czy też

<sup>15</sup> Warto przypomnieć, że negowanie w Bogu przypadłości przede wszystkim ma związek z ich niedoskonałym sposobem istnienia, zależnym od bytów substancjalnych. W Bogu zaś nie może być tego, co niedoskonałe, istniejące w sposób niepełny, ponieważ On cały jest doskonały, jest pełnią bytu pod każdym względem.

<sup>16</sup> Tomaszowi, mówiąc ściśle, chodzi o to, że Bóg nie kocha w taki sam sposób jak ludzie. Miłość ludzka rodzi się w efekcie poruszenia przez dostrzeżoną dobroć, nie powodując jej. Bóg zaś przez swoją miłość napędza i stwarza dobroć w bytach (por. STh I, q. 20, a. 2).

symetrię z relacji między Bogiem i człowiekiem (por. Peckham 2012, 78-79.81). Z tym wiążą się naturalnie koncepcje niezmienności i wieczności. Bóg niezmienny, wieczny i niecierpliwy nie może być pod wpływem przyczyn zewnętrznych. Ze strony Stwórcy zawsze będzie pewna stałość, natomiast zmienność stoi po stronie stworzeń. To nie oznacza, że Bóg jest nieresponsywny. Jeśli jest On prawdziwie transcendentny, musi bytować w odmienny sposób, aniżeli ludzie. W przypadku człowieka zdolność do odpowiedzi zakłada zmienność ponieważ ludzki rodzaj egzystencji charakteryzuje się czasowością. Czyli mówimy tu o początku i końcu, pomiędzy którymi rozciąga się sekwencja następujących po sobie momentów. Życie prostego Boga nie może składać się nawet z części czasowych, więc Jego responsywność musi odbywać się na innym poziomie. Eleonore Stump tłumaczy, że ludzie reagują w odpowiedzi na coś „po tym, jak to się stanie”, Bóg zaś odpowiada, „ponieważ coś się dzieje”. Zatem idea responsywności nie wiąże się nieuchronnie z temporalną zmiennością. Wystarczy, żeby było możliwe, iż Absolut postąpi w inny sposób w odpowiedzi na inne akty stworzenia. Jeśli w mocy Boga jest podjęcie innej decyzji od tej, którą podjął, jest to racja wystarczająca do przyznania Mu responsywności (Stump 2007, 115-118).

W kwestii niezmienności F.L. Canale pisze: „Niefortunnie jednak tradycyjna teologia utożsała niezmienność z niecierpliwością. Takie utożsamienie było podyktowane beczasowym zrozumieniem wieczności”<sup>17</sup> (Canale 2000, 109). Wypowiedź ta nie jest do końca jasna. Nie wiadomo, czy jej autorowi chodzi o identyfikację niezmienności i niecierpliwości w ramach Bożej prostoty, a więc w porządku realnym, czy być może ma on na myśli również porządek pojęciowy? Trudno to po lekturze F.L. Canale’go rozstrzygnąć. Pewne jest, że niecierpliwość oraz beczasowa wieczność są dla niego koncepcjami niebiblijnymi, a samemu modelowi klasycznemu zarzuca on czynienie życie Boga

<sup>17</sup> „Unfortunately, however, traditional theology identified immutability with impassibility. Such an identification was required by the timeless understanding of eternity”.

stacycznym, pozbawionym dynamicznej relacji z historycznym światem (por. Canale 2000, 109-110). Ta diagnoza jest oczywiście błędna i wynika z niewłaściwego ujęcia wieczności jako statycznego momentu. *Nunc aeternitatis* [dosł. wieczne Teraz] nie jest wyizolowaną chwilą. Wynikająca z niezmienności wieczność odnosi się do bezustannego trwania, a to mieści w sobie pewną dynamikę życia (por. H. McCabe 2016, 110; Stump 2007, 131). Klasyczna perspektywa w zasadzie czyni Boga żywym i osobowym w najwyższym stopniu. Warto na potwierdzenie tego przytoczyć Boecjusza, który pisał: „wieczność jest całym naraz i doskonałym posiadaniem bezkresnego życia”<sup>18</sup>. Nie ma takiego aspektu życia w Absolucie, którego nie posiadałby On w całości, naraz i niezmiennie. Z samej zaś niezłożoności wypływa konkluzja, że Bóg posiada w sobie wszystkie doskonałości stworzeń i to w sposób daleko lepszy. Poza tym nie można doświadczenia osobowego życia, wiążącego się z relacyjnością, scalać nieuchronnie z czasowym typem istnienia. Taki zabieg sprowadza Boga do naszego ziemskiego porządku odzierając Go z transcendencji.

Oczywiście trzeba pamiętać, że według F.L. Canale’go Biblia zakłada „czasową wymiarowość bytu”. Najprawdopodobniej tego typu myślenie rodzi się na kanwie dosłownego odczytania narracji biblijnych, które przedstawiają Boga jako obecnego w czasie, mającego doświadczenie następstwa. To rodzi pewne napięcie pomiędzy ontologicznymi założeniami teizmu klasycznego a tekstem natchnionym. Tu jednak należy zadać kilka pytań – czy autorzy biblijni mogli wyrazić prawdę o wiecznym Bogu inaczej niż na sposób temporalny? Czy język kultury semickiej jest jedynym, za pomocą którego można opisać rzeczywistość Bożego życia? I czy filozofia grecka, która dostarczyła wielu wartościowych narzędzi tradycji chrześcijańskiej, jest koniecznie sprzeczna z Objawieniem biblijnym? Klasyczny teolog na każde z tych pytań odpowie „nie”. Po pierwsze, żaden z autorów natchnionych nie miał dosłownego pojęcia

---

<sup>18</sup> „aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio”.

o wieczności, więc to naturalne, że Biblia opisuje teologiczną rzeczywistość w kategoriach czasowych. Po drugie, Bożej rzeczywistości nie można zamknąć wewnątrz języka jednej kultury. Bóg jest nieogarniony. Po trzecie, od czasów starożytnych chrześcijanie odnajdywali w filozofii częściową prawdę, co było owocem konfrontowania jej z Objawieniem. Zatem filozofia w sensie ogólnym nie zaprzecza Pismu Świętemu. Dodatkowym jej atutem jest racjonalne wsparcie teologii, jak pisał Klemens Aleksandryjski: „Filozofując, nie musimy bynajmniej zrywać z wiarą [...], lecz owszem, możemy przez to raczej zabezpieczyć naszą wiarę, ćwicząc się w uzasadnianiu jej prawdziwości” (*Kobierce* I, 2). Wygląda na to, że problemem F.L. Canale’go jest zarówno hermeneutyka biblijna, jak i podejście do klasycznej metafizyki.

Niedostrzeżenie głównego sensu niezmienności i wieczności, a więc tego, że Bóg jest doskonałością i pełnią bytu, powoduje, że adwentystyczni teolodzy nie chcą wejść w twórczy dialog ze spuścizną myśli chrześcijańskiej. Zamiast tego przyjmują postawę negującej krytyki, której efektem nie jest bynajmniej pozbycie się filozofii z teologii, a zamiana pewnych filozoficznych paradygmatów. F.L. Canale wyróżnia bowiem w Bogu dwa aspekty, niezmienny charakter i zmienną relacyjność czy też doświadczanie relacji<sup>19</sup>. Pytanie czy to, co nazwał ów autor „dynamicznym życiem Boga”, dotyczy tylko Jego relacji ze światem, czy być może ma też wymiar immanentny? Przecież Absolut nie może sam w sobie być tylko niezmienną naturą, dogmat trynitarny nie dopuszcza takiej interpretacji. Jaka zatem otwartość i zmienność relacji ma miejsce w Trójcy Świętej, a więc wśród Osób boskich żyjących w doskonałej komunii miłości? Jeśli natomiast F.L. Canale chce powiedzieć, że ta zmienność nastąpiła wraz z ekonomią stworzenia, wtedy jakiś aspekt Bożego życia pojawił się dopiero, kiedy Stwórca wszedł w relację ze stworzeniem. To implikuje ontologiczną zależność Boga od tego, co Nim

<sup>19</sup> To oczywiście jest jawnym zerwaniem z prostotą i nieświadomym nawiązaniem do filozofii procesu Alfreda N. Whiteheada, który rozróżniał na „pierwotną” [*primordial nature*] oraz „następczą naturę Boga” [*consequent nature*] (por. Cobb 2016, 155-158).

nie jest. W pewnym sensie Bóg dzięki temu, co stworzył, staje się inny. W tym konkretnym przypadku zmienny w swej relacyjności. Zatem nie wszystko w Bogu byłoby wieczne, co jest absurdem. W koncepcji F.L. Canale'go Bóg całej swej egzystencji, wszystkiego, czym jest, nie posiada naraz, w pełni i nieskończenie. Dla istoty istniejącej na sposób historyczny jest to niemożliwe. W efekcie ten pogląd bardzo mocno osłabia transcendencję i doskonałość Boga.

Dla J.C. Peckhama, podobnie jak dla F.L. Canale'go problemem jest też zanegowanie przez klasyczną teologię uczuć w Bogu. Zgodnie z nauczaniem Tomasza miłość Boża względem człowieka oznacza bezwarunkową chęć dobra, nie ma w niej namiętności, jest za to niezmienna postawa życzliwości, którą Tomasz nazywa „pożądaniem intelektualnym” (por. *STh* I, q. 20, a. 1). Obaj adwentystyczni teolodzy zgodnie twierdzą, że Biblia wyraźnie świadczy o Bożej uczuciowości. Autorzy natchnieni niejednokrotnie przypisują Bogu gniew, smutek, zazdrość, miłość, radość itp. Tak więc znowu dochodzi do pozornego napięcia między metafizyką i Pismem Świętym. By rozwiązać tę trudność, należy rozważyć po raz kolejny ludzki sposób ekspresji rzeczywistości teologicznej. Kiedy autor biblijny pisze o uczuciach w Bogu, z całą pewnością chce zakomunikować jakąś prawdę o Nim. Jednak czy będący pod natchnieniem człowiek ma na tyle dogłębne poznanie „stanów emocjonalnych” Absolutu, by mógł je opisać w sposób jednoznaczny? Taki stopień poznania wymagałby właściwego doświadczenia, czyli osoba natchniona musiałaby wiedzieć, jak to jest być Bogiem. Tymczasem ludzki dostęp poznawczy ogranicza się jedynie do ludzkiej emocjonalności. I właśnie z tej pozycji epistemicznej są pisane takie słowa jak: „żałował Pan” (*Rdz* 6,6); „Pan [...] się gniewa” (*Mł* 1,4); „Pan [...] jest Bogiem zazdrosnym” (*Wj* 34,14) itp. Zatem z całą pewnością mamy tu do czynienia z językiem analogicznym i antropomorficznym, którego proporcjonalność jest zależna od danego uczucia. Tomasz z Akwinu uważał, że w Bogu realnie mogą być tylko takie uczucia, które nie wiążą się z brakiem, skoro jest On pełnią. Dlatego w sposób nieprzenośny, choć analogiczny, można Mu

przypisać uczucie miłości, radości i zadowolenia. Natomiast pozostałe uczucia pisarze biblijni odnoszą do Boga ze względu na „podobieństwo skutków”, jak powiada Tomasz, przywołując przykład kary, którą sędzia wymierza z racji sprawiedliwości, zaś człowiek zagniewany z tytułu gniewu (por. STh I, q. 19, a. 11). Należy wspomnieć również o dwóch tradycyjnych dystynkcjach na *passio* i *affectus* oraz na „element materialny i jakby formalny” uczucia. Łac. *passio* wyraża ideę uczuciowości, namiętności i doświadczenia związanego ze sferą cielesną, zaś *affectus* zazwyczaj tłumaczone jako „poruszenie”, zawiera w sobie dynamizm i wolitywność niekoniecznie łączące się z cielesnością. Mateusz Przanowski OP proponuje, by oddać je wyrazem „emocja”, jako mające semantyczny związek z łac. *motio*. Zatem *affectus* jest poruszeniem, ale innego rodzaju niż *passio*, ponieważ dotyczy ono działań woli. Dlatego *affectus* przysługuje Bogu. Z kolei elementem materialnym uczucia jest przemiana cielesna „na przykład w gniewie, jak mówi się w I księdze «O duszy», czymś materialnym jest podejście krwi do serca” (Sth I, q. 20, a. 1, ad. 2). Natomiast to, co formalne, obejmuje cel (w przypadku gniewu jest nim chęć zemsty). Akwinata oczywiście uzależnia przypisanie konkretnego uczucia Bogu od doskonałości elementu formalnego, skoro o cielesnym nie może być mowa. Jeśli to, do czego uczucie dąży, wypływa z czegoś niedoskonałego, jak brak pewnego dobra, to takie uczucie nie istnieje realnie w Bogu i odnosi się do Niego metaforycznie. Jedynie miłość, radość i zadowolenie nie zakładają braku dobra. Jak wyjaśnia M. Przanowski OP: „radość jest uczuciem towarzyszącym obecności dobra. Zadowolenie [...] wiąże się z rzeczywistym połączeniem z dobrem [...] uczucie miłości nie sugeruje jakiejś wybrakowanej relacji do dobra, gdyż kochać można dobro, które się posiada” (Przanowski 2015, 162; por. Przanowski 2015, 160-162). Wszystkie te analizy i zasady interpretacji tekstów biblijnych mówiących o uczuciach w Bogu służą utrzymaniu w mocy transcendencji i doskonałości Boga. Stwórca, który działa pod wpływem uczuć, np. gniewu bądź zazdrości, bardziej przypomina pogańskich bogów aniżeli Boga Objawionego.

Warto dodać, że twierdzenie, iż Bóg jest emocjonalny, następuje problemów ontologicznych, na co zwraca uwagę Piotr Kaszkowiak. Trzeba by bowiem udowodnić istnienie uczuć niezależnych od struktur biologicznych i co więcej, wyszczególnić w Bogu jakąś inną, poza intelektem i wolą, władzę odpowiadającą za ich przeżywanie. Trzeba też pamiętać, że uczucia, które pojawiają się w świecie ludzkim, mają wiele wspólnego z temporalnym i aspektowym poznaniem rzeczywistości. Bóg, nawet jeśli uznamy jego sposób istnienia za czasowy, nie poznaje aspektowo. W danym czasie jego epistemiczne ogarnięcie rzeczywistości jest holistyczne. W związku z tym w Bogu rodziłyby się jednocześnie sprzeczne uczucia w odpowiedzi na różne wydarzenia (Kaszkowiak 2010, 28-29). Nie da się tej trudności rozwiązać przez sprowadzenie jej do kwestii tajemnicy. Takim sposobem można by usprawiedliwić każdy pogląd teologiczny, nawet najbardziej szalony. Poza tym trzeba by uznać, że Bóg raz miałby pewne uczucia, a następnie by one zniknęły, co sugeruje ich nietrwałość i przypadłościowość. Trudno uznać to za „biblijny pogląd”, że w Bogu jest coś przypadłościowego i ulotnego.

Zadziwiająco jak mocno obstaje przy tradycyjnym poglądzie dotyczącym wiedzy odwiecznej Boga F.L. Canale. Można by się spodziewać, że uczyony, który odrzuca pozaczasową interpretację wieczności, zaneguje też pełną i skończoną wiedzę Stwórcy o przyszłości. Tymczasem tak nie jest. Adwentystyczny teolog powołując się na świadectwo autorów biblijnych, stanowczo stwierdza:

Według Pisma Świętego boska wiedza zawiera w sobie zarówno wszechwiedzę, jak i znajomość przyszłości. Chociaż pisarze biblijni przedstawiają Boga jako Tego, który zna stworzony wszechświat, nie znaczy to jednak, że rzeczywistość, która nie jest tożsama z Nim samym, nie może Nim wstrząsnąć [...] Boża znajomość przyszłości odnosi się do zdolności łączenia w Jego wszechwiedzy nie tylko przeszłej i teraźniejszej rzeczywistości, ale także przyszłej rzeczywistości, w tym nawet wolnych poczynań ludzi (Canale 2000, 114; tłum I. Baron).

Z perspektywy klasycznego teizmu te słowa wydają się w większości prawdziwe, z wyjątkiem kwestii o „wstrząśnięciu” Boga przez rzeczywistość. Jednak wypowiedź F.L. Canale’go afirmująca Bożą przedwiedzę, nawet w zakresie wolnych wyborów bytów rozumnych, budzi poważne wątpliwości, ponieważ cała metafizyka, na jakiej buduje on swoją teologię właściwą, w jego mniemaniu biblijną, przeczy przedwiedzy. Nie istnieje więc żadne ontologiczne uzasadnienie dla wyżej przytoczonej opinii. Jeśli zakłada się, że Bóg jest w jakiś analogiczny sposób czasowy, na pewno nie pozaczasowo wieczny, że jest w Nim doświadczenie następowności, otwarcie na *novum*, to z tego należy wnioskować o przeżywaniu wydarzeń przez Boga „na bieżąco”. W takim przypadku dla Boga przyszłość jest „czymś przed”, czymś wciąż nieistniejącym. Jak więc można mieć pewną wiedzę o rzeczywistości jeszcze niedokonanej i częściowo zależnej od woli stworzeń? Logiczną konsekwencją poglądów F.L. Canale’go jest to, że Bóg co najwyżej bardzo celnie prognozuje o przyszłych wydarzeniach przygodnych. Dalej pisze on:

Pismo Święte uczy, że Bóg wie, i że Jego wiedza obejmuje wszystko, nawet przyszłe wolne decyzje ludzi, którzy jeszcze się nie narodzili. Jednakże to, w jaki sposób Bóg posiada tę wiedzę, przynależy do ukrytego poziomu boskiej natury [...] Boża wiedza działa w sposób, którego nie jesteśmy w stanie pojąć ani przez analogię, ani przez wyobraźnię. To odsyła nas ponownie do Bożej tajemnicy (Canale 2000, 114; tłum. I. Baron).

Adwentystyczny uczoney odwołuje się do nieomylnego autorytetu (Biblii) i Bożej tajemnicy, jako dwóch wystarczających uzasadnień dla teologicznego wniosku o Bożej przedwiedzy. W zasadzie nie ma on żadnych innych racjonalnych argumentów, które potwierdzałyby to stanowisko. Mało pomocne okazuje się zdanie, że „wieczny, niezmienny Bóg Biblii ma zdolność poznania” (Canale 2000, 113; tłum. I. Baron) ponieważ to, co F.L. Canale rozumie pod pojęciami „wieczność”, „niezmiennność”, a nawet „poznanie”, które wiąże się dla niego z biernością, w żaden sposób nie może usprawiedliwić poglądu, że Bóg ma pełny dostęp poznawczy do tego, co stanie się w przeszłości.

Z powyższej analizy wynika, że obecny kształt adwentystycznej nauki o Bogu w świetle teizmu klasycznego jest słabą propozycją metafizyczną, jak i biblijną. Ontologiczne i hermeneutyczne założenia oraz natura języka teologicznego, który wydaje się być bardziej skierowany w stronę jednoznaczności aniżeli analogii, rodzą słuszny sceptycyzm. Tak więc klasyczny teista musi uznać, że poglądy F.L. Canale'go oraz J.C. Peckhama nie wytrzymują filozoficzno-teologicznej krytyki i należy je uznać za niezadowolające. Choć temu drugiemu oddać trzeba, że jest bardziej obiecującym partnerem do dyskusji na poruszone powyżej tematy.

### **Czy teizm klasyczny jest koniecznie nie do pogodzenia z doktryną KADS?**

Koncepcja czasowo wiecznego Absolutu prowadzi F.L. Canale'go do następującego wniosku: „W takiej [klasycznej – D. D.] koncepcji [niezmienności – D. D.] nie ma jednak miejsca [...] na historyczne rozumienie wielkiego boju pomiędzy Bogiem a szatanem” (Canale 2000, 110; tłum. I. Baron). Autor ten nawiązuje do szczególnej doktryny KADS. Można powiedzieć, że motyw „wielkiego boju” tworzy ogólną perspektywę dla nauki tego Kościoła. Ideą doktryny o „wielkim boju” jest teodycea, polegająca na ostatecznym wykazaniu, że Bóg jest dobry w obliczu oskarżeń, jakie kieruje w jego stronę Szatan – zbuntowany anioł. Sam zaś konflikt zaczął się jeszcze zanim powstał świat, w niebie, i dotyczy Bożego charakteru, prawa oraz władzy nad wszechświatem. Buntownicza działalność Szatana wplątała w „wielki bój” również ludzkość. Boże rozwiązanie tej kontrowersji polega na realizacji planu zbawienia, który, gdy się dopełni podczas sądu ostatecznego, na zawsze ją zakończy. Biblijnym kontekstem dla tego poglądu są dwie pieśni – o królu babilońskim (Iz 14,4-21) i królu Tyru (Ez 28,12-19), które tradycja chrześcijańska odczytywała jako symboliczny opis upadku Lucyfera (por. Holbrook 2000, 969-1009; *Wierzyć tak jak Jezus* 2007, 108-115). Sama idea buntu części aniołów z Lucyferem na czele, który zwiódł pierwszych ludzi, nie jest obca tradycyjnej teologii. Oczywiście „wielki bój”;

o którym mowa, jest adwentystyczną interpretacją tego teologicznego problemu, choć ogólnie rzecz biorąc, nie jest on sprzeczny z teizmem klasycznym. Kluczowe jest zatem, iż F.L. Canale pisze o niemożliwości „historycznego rozumienia wielkiego boju” w ramach teizmu klasycznego. Opinia ta jest błędna. Historyczne odczytanie „wielkiego boju” jest możliwe, jednak nie w tym sensie, że Bóg w swoim wewnętrznym życiu jest historyczny, gdyż to zakłada czasowość. „Wielki bój” nabrał historycznego charakteru, odkąd został rozszerzony na ziemię. W tym kontekście absolutna niezmiennosc Boga nie jest czymś negatywnym, ale pozytywnym, szczególnie jeśli weźmie się pod uwagę odwieczną decyzję o zbawieniu. Z tą decyzją wiąże się cud Wcielenia, który miał miejsce w czasie i przestrzeni, a więc jest historyczny. W wydarzeniu Chrystusa klasyczna teologia znajduje szczególne rozwiązanie problemu, na który zwrócił uwagę Canale. Można nawet powiedzieć, że immanentna historyczność i cierpielność Boga osłabia potrzebę wcielenia Syna Bożego. Bóg właśnie po przez radykalny krok, jakim były narodziny Chrystusa, włączył się w historię ludzkości „namacalnie” i jednocześnie włączył tę historię w wieczność. „Wielki bój” jest więc do pogodzenia z tradycyjnym modelem Boga, jeśli oczywiście jego obecną interpretację podda się „metafizycznej obróbce” i usunie z niej antropomorficzne wątki.

Podobna sytuacja ma miejsce w przypadku adwentystycznej sankturiologii. Adwentyści wierzą, że istnieje niebiańska świątynia, w której arcykapłańską służbę pełni Chrystus. Wedle ich wykładni świątynia jest realnym miejscem, a nie metaforą (por. *Wierzyć tak jak Jezus* 2007, 340). Problemem jest jednak natura tego miejsca. W historii adwentyzmu pojawia się przekonanie, że świątynia ma cechy przestrzenne. Jest podzielona na dwie części, czyli na miejsce święte i najświętsze. Chrystus zaś, którego kapłaństwo jest wypełnieniem kapłaństwa starotestamentowego, kontynuuje w świątyni dzieło zbawienia, aż do jego ostatecznej realizacji. Z tym wiąże się podział na dwie fazy służby Chrystusa, której cezurą jest rok 1844. Otóż w tym roku, według KADS, nastąpiło atypiczne wypełnienie jednego z jesiennych świąt biblijnych, mianowicie

Dnia Pojednania. Tak więc Chrystus „wszedł” do miejsca najświętszego i rozpoczął ostatni etap swojego kapłańskiego wstawiennictwa<sup>20</sup> (por. *Wierzyć tak jak Jezus* 2007, 339-353). Taka próba odczytania pewnych fragmentów Pisma Świętego, która zakłada przestrzenność nieba, a nawet Boga, jest w kontrze do teizmu klasycznego. Ten pogląd oczywiście można starać się usprawiedliwić słowami z Wj 25,9.40, gdzie Bóg ukazuje Mojżeszowi wzór, według którego zostaje zbudowany przybytek, zaś Hbr 8,2 mówi o prawdziwym „przybytku, który zbudował Pan, a nie człowiek”. Tak więc Bóg miałby pokazać Mojżeszowi niebiańską świątynię, która była modelem, w oparciu o który powstała świątynia izraelska. Jednak na taki argument krytycznie odpowiada jeden z adwentystycznych uczonych George R. Knight:

Mamy tu do czynienia z poważnym zagadnieniem. Bardzo często interpretatorzy zmieniali bieguny między ziemską a niebiańską świątynią. Tak więc zamiast traktować ziemską świątynię jako cień niebiańskiej, patrzyli na niebiańską świątynię jako odzwierciedlenie ziemskiej. Skutek tego błędu jest taki, że niektórzy wysuwają bezzasadne twierdzenia na temat niebiańskiej świątyni, oparte na szczegółach ziemskiej (Knight 2011, 95-96).

G.R. Knightowi chodzi więc o uświadomienie sobie, że niebiańska rzeczywistość jest dla człowieka tajemnicą. Dlatego wszelkie skrupulatne próby opisu świątyni, w której służy Chrystus, są absurdalne. Z drugiej zaś strony autor ten tłumaczy, że nie neguje „topograficznych realiów niebiańskiej świątyni” (Knight 2011, 95). Zatem jego zdaniem istnieje niebiańska świątynia, choć nie wiemy o niej dużo, ponieważ „cień nie daje pełnej wiedzy o obiekcie” (Knight 2011, 96). To odzwierciedla poglądy autorów przełomowego w historii adwentyzmu dzieła – *Questions on Doctrine*. W owej publikacji przedstawiono wyważony pogląd,

---

<sup>20</sup> Zagadnienie wypełnienia typologii Dnia Pojednania wiąże się z adwentystyczną interpretacją prorocत्व z Księgi Daniela. Z uwagi na temat artykułu tej kwestii szczegółowo nie objaśniam. Chętnych odsyłam do literatury: Doukhan 2000; Pfandl 2004; Stefanovic 2007.

który opowiada się za realnością świątyni niebiańskiej, „tak jak tron Boży jest prawdziwy i Jezus, który siedzi na nim jest prawdziwy”, choć wyraźnie zaznaczono, że z danych biblijnych można wysunąć jedynie ogólny wniosek bez podania szczegółów (*Seventh-day Adventists Answer Questions on Doctrine* 2003, 291-293; cyt. 291). O ile topografia świątyni izraelskiej zawiera w sobie przesłanie teologiczne, o tyle wątpliwe jest, czy analogiczna sytuacja ma miejsce w przypadku świątyni niebiańskiej. Tym bardziej że zdaniem autora Listu do Hebrajczyków, Chrystus jest kapłanem „według porządku Melchisedeka” (Hbr 5,6.10; 6,20; 7,11.15.17), a więc nie dotyczą Go reguły i wymogi służby lewicowej. Dlatego lepiej byłoby interpretować biblijne wypowiedzi o świątyni niebiańskiej i kapłańskiej służbie Chrystusa typologicznie oraz symbolicznie. KADS oczywiście dostrzega typologiczne wątki tych zagadnień, ale niestety nie przeszkodziło to w pojawieniu się zbytniego literalizmu, który nakłada na rzeczywistość niebiańską ziemskie realia, co krytykuje cytowany wyżej G. R. Knight. Klasyczny teizm, który posługuje się językiem analogii, rozumie, że za wyrażeniami „niebiańska świątynia” nie kryje się miejsce, a za „Chrystus-kapłan” człowiek ubrany w efod, pełniący służbę w tym miejscu. Przybytek, który zbudowano w czasach Mojżesza, miał być miejscem szczególnej obecności Boga Jahwe (Wj 25,8). Tak więc sama niebiańska rzeczywistość jest świątynią ze względu na obecność Boga. Dlatego słowa z Hbr 1,3: „[Chrystus – D.D.] zasiadł po prawicy majestatu na wysokościach” oznaczają, iż „wszedł” On do „niebiańskiego miejsca najświętszego”, co potwierdza m.in. Hbr 6,19; 10,20, w których pojawia się gr. *καταπετάσμα* odnoszące się do zasłony oddzielającej miejsce święte od najświętszego. Rozwijając temat symboliki ziemskiej świątyni oraz związanego z nią kultu i kapłaństwa, należy powiedzieć, że dotyczy ona realizacji Bożego planu zbawienia. Dla przykładu, autorzy Nowego Testamentu w pasji Chrystusa widzą wypełnienie typologii święta Paschy. Jednak Chrystus nie był barankiem złożonym na świątynnym ołtarzu tylko skazanym przez prawo rzymskie na śmierć krzyżową człowiekiem. To pokazuje, że symbol

nie ma się do rzeczywistości, którą oznacza w stosunku 1:1. Stąd bezpieczniej byłoby się pozbyć przestrzennych wyobrażeń o niebiańskiej świątyni i kapłaństwie. Sednem adwentystycznej sankturiologii musi być właściwe zrozumienie zbawienia oraz pośrednictwa Chrystusa. Topograficzna nadinterpretacja w zasadzie nie wnosi niczego wartościowego z teologicznego punktu widzenia do tej nauki KADS. Jeśli chodzi o dwie fazy kapłańskiej służby Chrystusa, które sugerują czasoprzestrzenność (wejście do miejsca najświętszego po pewnym czasie), można to interpretować w taki sposób, że realizacja zbawienia ma swój odwieczny wymiar w niebie i historyczny na ziemi. Zatem niebiańska służba Chrystusa, opisana językiem czasoprzestrzennym, w Bogu ma swój wymiar wieczny, ponieważ Jego egzystencja jest „cała naraz”, natomiast w świecie stworzonym nowy etap historii zbawienia rozpoczął się w konkretnym czasie. Inaczej Bóg, podobnie jak ludzie na ziemi, musiałby „zaczekać” na rozpoczęcie ostatniego etapu kapłańskiego pośrednictwa Chrystusa, a Jego takie ograniczenia nie dotyczą. Zatem adwentyzm nie musi rezygnować z sankturiologii, jeśli miałby poddać ją wymogom klasycznego modelu Boga. Teolodzy adwentystyczni musieliby odczytać tę doktrynę na nowo tj. analogicznie i zastosować do niej pojęcie symbolu, które było przez lata pogrzebane. To z kolei powinno mieć swój wpływ na egzezęzę kluczowych perykop biblijnych. Zatem można za G.R. Knightem powiedzieć, że KADS stoi na „mocnym gruncie w kwestii [...] nauki o świątyni, choć nie w tym jak niektórzy tę naukę wykładają” (Knight 2011, 99). Tak więc klasyczny teizm jawi się jako swoistego rodzaju „szansa” dla udoskonalenia wykładu jednej z najbardziej charakterystycznych doktryn adwentyzmu.

Ostatnią kwestią, której zgodnie z założeniami niniejszego artykułu należy się przyjrzeć, jest interpretacja prorocत्व biblijnych, a konkretnie apokaliptycznych. Każdy, kto choć trochę interesował się teologią adwentystyczną, wie, jak ważne w niej miejsce zajmuje apokaliptyka. Dlatego adwentyści kładą duży nacisk na badanie ksiąg Daniela i Apokalipsy. Ich główną metodą egzegetyczną, stosowaną podczas lektury

tych dwóch ksiąg, jest tzw. historyzm profetyczny. Historyzm zakłada, że księgi Daniela i Apokalipsy zawierają symboliczną prezentację zarysu historii. Autorzy biblijni, którzy je spisywali, zapowiadali przyszłe z ich perspektywy wydarzenia. Dla przykładu Apostoł Jan miałby otrzymać ogólne objawienie dotyczące dziejów Kościoła, zaczynając od jego czasów, a kończąc na paruzji Chrystusa (por. Łyko 1979, 25; Stefanovic 2009, 12). Jeśli ten sposób odczytania apokaliptycznego orędzia jest słuszny, historia może się potoczyć tylko w taki sposób, jak zostało to zapowiedziane przez Boga. W przeciwnym razie Bóg by się mylił, a to niemożliwe. Zatem z historyzmem profetycznym łączy się nieuchronnie wiara w przedwiedzę Boga, w to że Absolut zna przyszłość pewnie i skończenie. Żaden jej element nie jest dla Niego tajemnicą. Jak starano się wykazać wyżej, tylko klasyczny teizm może w sposób spójny uzasadnić taki pogląd. Tak więc tradycyjna wersja teologii właściwej wydaje się najlepiej korespondować z adwentystyczną interpretacją prorocत्व apokaliptycznych. Z tego względu wydaje się ona być atrakcyjną opcją wyboru i w opinii autora niniejszego artykułu, teolodzy KADS powinni wejść z nią w twórczy dialog.

### **Zakończenie**

W świetle przeprowadzonych analiz okazuje się, że teizm klasyczny nie jest sprzeczny z teologią KADS. W zasadzie jedyne, co stoi na przeszkodzie, aby adwentyzm dokonał recepcji tradycyjnego modelu Boga, to wykład czy też interpretacja istotnych dla tej tradycji idei teologicznych. Ze smutkiem trzeba odnotować, że cechuje ją (tj. interpretację) jednoznaczność języka, antropomorfizm i pewnego rodzaju biblicyzm. Widać to bardzo wyraźnie, kiedy analizuje się przede wszystkim tezy F.L. Canale'go i J.C. Peckhama. Poglądy o złożoności, zmienności, czasowej wieczności oraz uczuciowości Boga wydają się być jakąś formą niepoprawnej idolatryzacji. Choć jeszcze bardziej jest to widoczne, kiedy spojrzy się na pojawiające się w historii KADS opinie dotyczące „wielkiego boju” czy rzeczywistości niebiańskiej świątyni i arcykapłańskiej służby

Chrystusa. Wszystko to bardzo mocno osłabia Bożą transcendencję i nie można tego usprawiedliwić tekstem biblijnym, bowiem pomiędzy tekstem a egzegezą jest jeszcze hermeneutyka. To ona determinuje, jak interpretuje się Pismo Święte, co rzutuje na kształt przyjętej i nauczanej doktryny. Zatem konflikt obecnej teologii adwentystycznej z teizmem klasycznym ma podłoże metafizyczne i hermeneutyczne. Tę trudność można rozwiązać poprzez otwarcie się na dziedzictwo chrześcijańskiej tradycji. Zatem warto, aby poza metafizyczną perspektywą rozważyć również biblijne argumenty przemawiające za tradycyjną teologią właściwą. Sytuację ułatwia również to, że nie istnieje jeden rodzaj chrześcijańskiego teizmu klasycznego. Mimo że autor niniejszego opracowania odwoływał się przede wszystkim do tomizmu, nie widzi on problemu, aby adwentystyczni uczeni czerpali z modeli anzelmiańskiego czy molinistycznego. Ten ostatni wydaje się być najbardziej obiecujący z uwagi na rozwijający się w łonie KADS arminianizm, który ontologicznie jest w dużej mierze zbudowany na molinizmie<sup>21</sup>. Miałby on szczególnie przełożenie na sprawę biblijnych zapowiedzi profetycznych i ich relacji do wolności człowieka<sup>22</sup>. Tak więc ostatecznie należy przyjąć, że potencjalnie w doktrynie KADS jest miejsce dla teizmu klasycznego.

## Bibliografia

- Arystoteles. 1983. *Metafizyka*. Tłum. Kazimierz Leśniak. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. 1996. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego. Warszawa: Towarzystwo Biblijne w Polsce.

<sup>21</sup> Choć trzeba przyznać, że molinizm Jakuba Arminiusza, od którego nazwę bierze ograniczający się do soteriologii arminianizm, jest kwestią dyskusyjną. Więcej zob. Dorocki 2016, 225-240.

<sup>22</sup> Nawiązuję tu oczywiście do molinistycznej koncepcji Bożej wiedzy pośredniej [*scientia media*].

- Canale, Fernando L. 1983. „Toward a Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions.” Rozprawa doktorska, Andrews University.
- Canale, Fernando L. 2000. „Doctrine of God.” W *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, red. Raoul Dederen, 105-159. Hagerstown: Review & Herald.
- Cobb, John B., Jr. 2016. *Słownik pojęć Whiteheada: Glosariusz i słownik polsko-angielski do książki Process and Reality*, tłum. Łukasz Lamża. Kraków: Copernicus Center Press.
- Davies, Brian. 2010. „Classical Theism and the Doctrine of Divine Simplicity.” W *Language, Meaning and God. Essays in Honour of Herbert McCabe O.P.*, red. Brian Davies, 51-74. Eugene: Wipf & Stock.
- Dorocki, Damian. 2015. „Historia i rozwój doktryny o Trójcy Świętej w teologii adwentystycznej.” W *Alternatywne światy zagubienia. Religie, ideologie, kulty i New Age*, t. 3: *Byt przygodny i jego wyobrażenia transcendentalnego*, red. Ireneusz Kamiński, Jan Perszon, Joanna Kulwicka-Kamińska, 35-48. Toruń: Wydawnictwo DRUK-TOR.
- Dorocki, Damian. 2016. „Wpływ Moliny (i Suáreza) na myśl Jakuba Arminiusza.” *Teologia w Polsce* 10: 225-240.
- Dorocki, Damian. 2017. „Relacja Boga do świata w perspektywie teizmu otwartego.” W *Religie w dialogu kultur*, t. II, red. Marek Szulakiewicz, Łukasz Dominiak, 149-160. Toruń: Fundacja SOCIETAS ET IUS.
- Doukhan, Jacques B. 2000. *Secrets of Daniel*. Hagerstown: Review & Herald.
- Gulley, Norman R. 2003. *Systematic Theology: Prolegomena*. Berrien Springs: Andrews University Press.
- Gulley, Norman R. 2011. *Systematic Theology: God as Trinity*. Berrien Springs: Andrews University Press.
- Holbrook, Frank B. 2000. „The Great Controversy.” W *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, red. Raoul Dederen, 969-1009. Hagerstown: Review & Herald.

- Jan Damasceński. 1969. *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. Bronisław Wojkowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Kaszkowiak, Piotr. 2008. „Teizm otwarty. Poszukiwanie drogi środka w filozofii religii.” *Diametros* 18: 18-40.
- Klemens Aleksandryjski. 1994. *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1, tłum. Janina Niemirska-Pliszczyńska. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Knight, George R. 2011. *Apokaliptyczna wizja i unieczynnienie adwentyzmu. Czy wymazujemy sens swojego istnienia?* Warszawa: Znaki Czasu.
- Knight, George R. 2013. „Seventh-day Adventism, Semi-Pelagianism, and Overlooked Topics in Adventist Soteriology: Moving Beyond Missing Links and Toward a More Explicit Understanding.” *Andrews University Seminary Studies* 51: 3-24.
- Łyko, Zachariasz. 1979. *Geneza współczesnego adwentyzmu*. Warszawa: Znaki Czasu.
- McCabe, Herbert. 2016. „Eternity.” W *The Cambridge Companion to The Summa Theologiae*, red. Philipp McCosker, Denys Turner, 102-116. New York: Cambridge University Press.
- Muller, Richard A. 1989. „Arminius and Scholastic Tradition.” *Calvin Theological Journal* 24: 263-277.
- Muller, Richard A. 2012. „Not Scotist: Understandings of Being, Univocity, and Analogy in Early-Modern Reformed Thought.” *Reformation & Renaissance Review* 14: 127-150.
- Peckham, John C. 2012. „The Concept of Divine Love in the Context of the God-World Relationship.” Rozprawa doktorska, Andrews University.
- Pfandl, Gerhard. 2004. *Daniel: The Seer of Babylon*. Hagerstown: Review & Herald.
- Przanowski, Mateusz. 2015. *Św. Tomasz z Akwinu o Bogu*. Warszawa: Instytut Tomistyczny.

- Reale, Giovanni. 2002. *Historia filozofii starożytnej*, t. V: *Słownik, indeksy i bibliografia*, tłum. Edward Iwo Zieliński. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Seventh-day Adventists Answer Questions on Doctrine*. 2003. Berrien Springs: Andrews University Press.
- Stefanovic, Ranko. 2009. *Revelation of Jesus Christ: Commentary on the Book of Revelation*. Wyd. 2. Berrien Springs: Andrews University Press.
- Stefanovic, Zdravko. 2007. *Daniel: Wisdom to the Wise*. Nampa: Pacific Press Publishing Association.
- Stump, Eleonore. 2007. *Aquinas*. London-New York: Routledge.
- Svensson, Manfred, i David VanDrunen, red. 2018. *Aquinas Among the Protestants*. Hoboken: Wiley Blackwell.
- STh: Tomasz z Akwinu. *Summa Theologiae*. Dostęp: 24.04.2019. <http://www.corpusthomicum.org/>
- Wierzyć tak jak Jezus*. 2007. Wyd. 2. Warszawa: Znaki Czasu.
- Wojtysiak, Jacek. 2011. „Klasyczne koncepcje bytu. Od Arystotelesa do współczesności.” W *Przewodnik po metafizyce*, red. Sebastian Tomasz Kołodziejczyk, 45-86. Kraków: WAM.
- Zasady wiary Kościoła Adventystów Dnia Siódmego*. Dostęp: 2019.03.14. <https://adwent.pl/o-kosciele/zasady-wiary/zasady-wiary/>

CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA  
w WARSZAWIE

---

Rok LXII

Zeszyt 1

# ROCZNIK TEOLOGICZNY

WARSZAWA 2020

## **REDAGUJE KOLEGIUM**

dr hab. Jakub Sławik, prof. ChAT – redaktor naczelny

dr hab. Jerzy Ostapczuk, prof. ChAT – zastępca redaktora naczelnego

prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński

dr hab. Borys Przedpełski, prof. ChAT

dr hab. Jerzy Sojka, prof. ChAT – sekretarz redakcji

## **MIĘDZYNARODOWA RADA NAUKOWA**

JE metropolita prof. dr hab. Sawa (Michał Hrycuniak), ChAT

bp prof. dr hab. Wiktor Wysoczański, ChAT

abp prof. dr hab. Jerzy Pańkowski, ChAT

prof. dr hab. Atanolij Aleksiejew, Państwowy Uniwersytet w Petersburgu

prof. dr Marcello Garzaniti, Uniwersytet we Florencji

prof. dr hab. Michael Meyer-Blanck, Uniwersytet w Bonn

prof. dr hab. Antoni Mironowicz, Uniwersytet w Białymstoku

prof. dr hab. Wiesław Przyczyna, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
w Warszawie

prof. dr hab. Tadeusz Stegner, Uniwersytet Gdański

prof. dr Urs von Arx, Uniwersytet w Bernie

prof. dr hab. Piotr Wilczek, Uniwersytet Warszawski

Skład komputerowy – Jerzy Sojka

W związku z wprowadzaniem równoległej publikacji czasopisma w wersji papierowej i elektronicznej Redakcja „Rocznika Teologicznego” informuje, iż wersją pierwotną jest wersja papierowa.

BWHEBB, BWHEBL, BWTRANSH [Hebrew]; BWGRKL, BWGRKN, and BWGRKI [Greek]

PostScript® Type 1 and TrueType fonts Copyright ©1994-2013 BibleWorks, LLC.

All rights reserved. These Biblical Greek and Hebrew fonts are used with permission and are from BibleWorks ([www.bibleworks.com](http://www.bibleworks.com))

ISSN 0239-2550

Wydano nakładem

**Wydawnictwa Naukowego ChAT**

ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa, tel. +48 22 635-68-55

Nakład: 100 egz., objętość ark. wyd.: 14,5

Druk: druk-24h.com.pl

ul. Zwycięstwa 10,

15-703 Białystok

## SPIS TREŚCI

### ARTYKUŁY

ŁUKASZ NIESIOŁOWSKI-SPANÒ, <i>Tożsamości Judejczyków okresu Drugiej Świątyni i relacje z obcymi</i> .....	7
АЛЕКСАНДР ВЛАДИМИРОВИЧ СИЗИКОВ, <i>Пролог Книги Иисуса сына Сирахова в русском переводе</i> .....	25
JERZY OSTAPCZUK, <i>Nieznana karta bośniackiej Ewangelii tetr – Dion-122, XIV w.</i> .....	39
РОСТИСЛАВ ЯРЕМА, <i>Культурно-историческая значимость храма Живоначальной Троицы при бывшем Городском сиротском приюте им. Бахрушиных в Сокольниках</i> .....	69
EWA DUSIK-KRUPA, <i>Uniwersalizm kanonów synodu w Gangrze (340 r.)</i> ....	87
ВИТАЛИЙ ШУМИЛО, <i>Литературное и духовное наследие схиигуменни Киевского Покровского монастыря Софии Гринёвой (1873–1941)</i> .....	109
LESZEK JAŃCZUK, <i>Plan operacyjny częściowej likwidacji tzw. sekt w Polsce w 1949 roku</i> .....	127
DOROTA BRYLLA, <i>O komunii stworzeń i dobrostanie zwierząt ad vocem Roku troski o stworzenie i Roku pokoju</i> .....	145
DAMIAN DOROCKI, <i>Czy w doktrynie Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego jest miejsce dla klasycznego teizmu?</i> .....	177
ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI, <i>Pentekostalizm: pobożność ubogich tego świata?</i> .....	211
MIROSLAW TOPOLSKI, <i>Pentekostalizacja – szansa czy zagrożenie pastoralne?</i> .....	229
AGNIESZKA ZAMARIAN, <i>Wzorzec śmierci odwróconej. Aspekty pastoralne</i> .....	261
JOANNA LEWCZUK, ANNA ANYŻEWSKA, <i>Kształtowanie wartości zdrowia bazą poszanowania życia ludzkiego i zobowiązaniem etycznym współczesnych rodzin</i> .....	283
Wykaz autorów .....	317

## Contents

### ARTICLES

ŁUKASZ NIESIOŁOWSKI-SPANÒ, <i>Judean Identity in the Second Temple Period and Relations with Others</i> .....	7
ALEKSANDR VLADIMIROVIČ SIZIKOV, <i>The Prologue to Ben Sirach in Russian Translation</i> .....	25
JERZY OSTAPCZUK, <i>Unknown leaf from Bosnian Tetraevangelion – Dion-122, XIV c.</i> .....	39
ROSTISLAV ÂREMA, <i>The Cultural and Historical Significance of the Church of the Life-Giving Trinity at the former Bakhrushin City Orphanage in Sokolniki</i> .....	69
EWA DUSIK-KRUPA, <i>Universalism of canons from the Synod of Gangra (year 340)</i> .....	87
VITALIY SHUMILO, <i>Literary and Spiritual Legacy of the Abbess of the Kiev Pokrovsky Monastery Sofia Grinyova (1873–1941)</i> .....	109
LESZEK JAŃCZUK, <i>The Operational Plan for the Partial Liquidation of the So-called Sects in 1949 in Poland</i> .....	127
DOROTA BRYLLA, <i>On the Communion of All Creatures and the Animal Welfare ad vocem the Year of Concern for Creation and the Year of Peace</i> .....	145
DAMIAN DOROCCI, <i>Is there a Place for Classical Theism in the Doctrine of the Seventh-Day Adventist Church?</i> .....	177
ANDRZEJ SIEMIENIEWSKI, <i>Pentecostalism: spirituality for the poor of this world?</i> .....	211
MIROSLAW TOPOLSKI, <i>Pentecostalisation – an opportunity or a pastoral threat?</i> .....	229
AGNIESZKA ZAMARIAN, <i>The Forbidden Death Model: its Pastoral Aspects</i> .....	261
JOANNA LEWCZUK, ANNA ANYŻEWSKA, <i>Shaping the Values of Health as the Basis of the Respect for Life and the Ethical Obligation of a Modern Family</i> .....	283
List of authors .....	317

## Wykaz autorów

**Łukasz Niesiołowski-Spanò**, l.niesiolowski-spano@uw.edu.pl, Zakład Historii Starożytnej, Instytut Historii Uniwersytetu Warszawskiego, Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927 Warszawa

**Jerzy Ostapczuk**, jostap@wp.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

**Aleksandr Vladimirovič Sizikov**, a.sizikov@spbu.ru, Кафедра Библистики, Санкт-Петербургский Государственный Университет, Университетская набережная 11, Санкт-Петербург, 199034

**Rostislav Ārema**, prot.rostislav@gmail.com, 129626 Москва, 1-й Рижский переулок, д.2, стр.7, храм Живоначальной Троицы

**Ewa Dusik-Krupa**, ewadusik@gmail.com. Uniwersytet Jana Pawła II w Krakowie, ul. Kanonicza 9, 31-002 Kraków

**Vitaliy Shumilo**, veraizhizn@gmail.com 14000 Чернигов, проспект Мира, 13, ком. 106; Центр исследования истории религии и Церкви им. архиеп. Лазаря (Барановича); Национальный университет "Черниговский колледжум" им. Т.Г. Шевченко

**Leszek Jańczuk**, lesjanc11@gmail.com, Wyższa Szkoła Teologiczno-Społeczna, ul. Wyborna 20, 03-681 Warszawa

**Dorota Izabela Brylla**, Uniwersytet Zielonogórski, Wydział Humanistyczny, Instytut Filozofii, al. Wojska Polskiego 71A, 65-762 Zielona Góra

**Damian Dorocki**, dymek34@poczta.onet.pl, ul. Jurija Gagarina 37, 87-100 Toruń

**Andrzej Siemieniewski**, siema@pwt.wroc.pl, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław

**Mirosław Topolski**, [topolski@tlen.pl](mailto:topolski@tlen.pl), ul. Pułaskiego 1/3 m. 14, 42-217  
Częstochowa

**Agnieszka Zamarian**, [aszewczak@aps.edu.pl](mailto:aszewczak@aps.edu.pl), Akademia Pedagogiki  
Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej w Warszawie, ul. Szczęśli-  
wicka 40, 02-353 Warszawa

**Joanna Lewczuk**, [j.lewczuk@chat.edu.pl](mailto:j.lewczuk@chat.edu.pl), Chrześcijańska Akademia  
Teologiczna w Warszawie, ul. Broniewskiego 48, 01-947 Warszawa

**Anna Anyżewska**, [anna.anyzewska@wihe.pl](mailto:anna.anyzewska@wihe.pl), Wojskowy Instytut Higie-  
ny i Epidemiologii w Warszawie, ul. Kozielska 4, 01-163 Warszawa