

PRZEWODNIK  
PO  
FILOZOFII RELIGII

NURT ANALITYCZNY

Redakcja  
Janusz Salamon

WYDAWNICTWO WAM  
Kraków 2016

## Spis treści

Janusz Salamon: <i>Wstęp</i>	7
ROZDZIAŁ 1: NATURA BOGA	
Dariusz Łukasiewicz: <i>Atrybuty Boga</i>	11
Piotr Moskal: <i>Byt</i>	19
Jan Andrzej Kłoczowski: <i>Świętość – morfologia sacrum</i>	27
Martyna Koszkało, Marek Pepliński: <i>Wszegmoc</i>	37
Dariusz Łukasiewicz: <i>Wszegwiedza</i>	61
Marek Piwowarczyk: <i>Wszegobecność</i>	75
Martyna Koszkało, Marek Pepliński: <i>Prostota</i>	87
Dariusz Łukasiewicz: <i>Wolność</i>	109
<b>Marek Pepliński: <i>Dobroć</i></b>	<b>121</b>
Ryszard Mordarski: <i>Wieczność</i>	141
Marek Piwowarczyk: <i>Konieczność</i>	155
Jacek Wojtysiak: <i>Bezcieleśność</i>	165
Jacek Wojtysiak: <i>Osobowość</i>	177
Karol Klauza: <i>Piękno</i>	191
ROZDZIAŁ 2: ARGUMENTY ZA ISTNIENIEM BOGA	
Stanisław Wszolek: <i>O dowodzeniu i argumentach na istnienie Boga</i>	199
Maciej Nowicki: <i>Dowód ontologiczny św. Anzelmia</i>	207
Tomasz Jarmużek: <i>Dowody ontologiczne po św. Anzelmie: Kartezjusz, krytycy oraz współcześni kontynuatorzy</i>	219
Piotr Moskal: <i>Argument kosmologiczny – historia i interpretacja</i>	231
Jacek Wojtysiak: <i>Argument kosmologiczny – ujęcie analityczne</i>	241

Tadeusz Pabjan: <i>Argument teleologiczny</i>	255
Jacek Wojtysiak: <i>Argument moralny</i>	271
Mieszko Tałasiewicz: <i>Argument z cudów</i>	285
Zbigniew Wolak: <i>Pięć dróg św. Tomasza z Akwinu</i>	299
Wojciech Zaluski: <i>Zakład Pascala</i>	315
Stanisław Wszolek: „Zaniedbany Argument” Charlesa Sandersa Peirce’a	331
Jan Sochoń: <i>Szósta droga Jacques’a Maritaina</i>	343
Miłosz Hołda: <i>Argumenty epistemologiczne w kontekście nauki</i>	353
<b>ROZDZIAŁ 3: PRZEKONANIA RELIGIJNE: RACJONALNOŚĆ, SENSOWNOŚĆ, PLURALIZM</b>	
Michał Heller: <i>Teologia i nauka: perspektywa katolicka</i>	367
Michał Heller: <i>Bóg i kosmologia</i>	389
Jacek Rodzeń: <i>Religia a technika</i>	403
Paweł Polak: <i>Teizm i ewolucja</i>	421
Marek Pepliński: <i>Analityczna filozofia religii i teologia filozoficzna</i>	437
Kazimierz Kondrat: <i>Racja rozumu i racja wiary we współczesnej filozofii analitycznej</i>	459
Janusz Salamon: <i>Etyka przekonań, świadomość aksjologiczna i wolność sumienia</i>	493
Marek Pepliński: <i>Wartość kognitywna języka religijnego: perspektywa analityczna</i>	519
Józef Bremer: <i>Niekognitywny język religijny w filozofii Ludwiga Wittgensteina</i>	527
Janusz Salamon: <i>Epistemologia reformowana, pluralizm religijny i etyka solidarności</i>	547
Janusz Salamon: <i>Problem zła społecznego, godność osoby i racjonalność teodycei</i>	577
<i>Indeks osób</i>	599
<i>Indeks rzeczowy</i>	614
<i>Informacje o autorach</i>	627

Marek Pepliński

## Dobroć

Koncepcja dobroci Boga i związana z nią problematyka należą do najważniejszych zagadnień teologii nadprzyrodzonej i teologii filozoficznej. Orzekanie o Bogu dobroci ma genezę zarówno w tekstach Starego i Nowego Testamentu, przypisujących Bogu doskonałość moralną i świętość, jak i w wywodzącym się z greckiej myśli filozoficznej powiązaniu koncepcji bytu, doskonałości, dobra i celu. Ów związek idei, w sytuacji gdy Bóg został uznany za Byt najwyższy i najdoskonalszy, doprowadził z czasem do określenia Go jako Bytu doskonale dobrego, zarówno w sensie metafizycznym, jak i moralnym.

Pogląd, że Bóg jest dobry moralnie, święty, a Jego dobroć i byt są odmienne od dobroci i bytu Jego stworzeń, znajduje swój wyraz w licznych wypowiedziach zawartych w Starym i Nowym Testamencie. Księga Rodzaju zwraca uwagę na dobroć stworzenia Bożego: „Bóg uczynił różne rodzaje dzikich zwierząt, bydła i wszelkich zwierząt pełzających po ziemi. I widział Bóg, że były dobre” (Rdz 1,25). Podobnie w Pierwszym Liście do Tymoteusza autor zauważa: „Ponieważ wszystko, co Bóg stworzył, jest dobre, i niczego, co jest spożywane z dziękczynieniem, nie należy odrzucać” (1 Tm 4,4). W Księdze Psalmów autor biblijny odnosi się do dobroci Boga i Jego funkcji prawodawcy: „Twoja łaska, Panie, napęlnia ziemię: naucz mnie Twoich ustaw! Wyświadczyłeś dobro swojemu słudze zgodnie z Twoim słowem, Panie! Naucz mię zrozumienia i umiejętności, bo ufam Twoim przykazaniom. Błądziłem, zanim przyszło utrapienie; teraz jednak strzegę Twej mowy. Dobry jesteś i dobrze czynisz; naucz mię Twoich ustaw!” (Ps 119,64-68). Ewangelia Mateusza podkreśla wyjątkowość dobroci Boga: „Odpowiedział mu [Jezus]: Dlaczego Mnie pytasz o dobro? Jeden tylko jest Dobry. A jeśli chcesz osiągnąć życie, zachowaj przykazania” (Mt 19,17). Natomiast List św. Jakuba odnosi się do bezgrzeszności Boga: „Bóg bowiem ani nie podlega pokusie ku złemu, ani też nikogo nie kusi” (Jk 1,13).

Powiązanie dobra z bytem w filozofii starożytnej zawdzięczamy Platonowi. W jego systemie filozoficznym idea Dobra jest ideą charakteryzującą się najpełniejszą bytowością. Natomiast bytowość i realność rzeczy konkretnych jest wprost proporcjonalna do realizacji przez nie idei, która tak ma się do konkretnego jak wzorcowy, abstrakcyjnie wzięty gatunek do jednostek. Dobroć rzeczy pojmowana jest właśnie jako przysługująca jej wprost proporcjonalnie do realizacji przez jednostkę idei, formy idealnej, w której uczestniczy. W ten sposób dobro i rzeczywistość cokolwiek wiążą się ze sobą. Dlatego też można twierdzić, że Dobro samo w sobie jest zasadą realności wszystkiego, co wytworzone przez Demiurga. Jest bowiem źródłem istnienia i istoty przedmiotów poznania (*Państwo* 509a-509b). Wedle tej nauki, Demiurg, który wytwarza rzeczywistość zgodnie z porządkiem idei, powodowany jest miłością erosa do Dobra Najwyższego. Ważne jest, że dla Platona bytem najwyższym i najdoskonalszym nie jest ani Demiurg, ani też nie są nimi bogowie religii greckiej. W dialogu *Państwo* wyraźnie opowiada się on przeciwko mitom spisany przez greckich poetów teologicznych, którzy fałszywie przypisywali bogom zło (*Państwo* 377e-383c; 613e). Bogowie są dobrzy, cnotliwi, dlatego pożyteczni i nie szkodzą, będąc za to przyczyną szczęścia i powodzenia. Nie ma też w nich żadnego fałszu ani kłamstwa. Platon z aprobatą mówi też o upodobnieniu się człowieka do boga (*Prawa* 716b-d).

Owo powiązanie bytowości rzeczy, jej doskonałości jako pełnej realizacji pewnego (ontycznego) wzorca, oraz jej dobroci inspiruje Arystotelesa i jego kontynuatorów, w tym Boecjusza i św. Tomasza z Akwinu. Wpływa także na myśl neoplatońską. Odgrywa, między innymi, istotną rolę w filozofii św. Augustyna, który sformułował tzw. prywatną teorię zła.

Arystoteles wiąże dobro rzeczy z jej celem, osiągnięcie tego ostatniego określając jako jeden z rodzajów doskonałości. Doskonałość jest orzekana bądź z racji posiadania dobra, któremu już nic nie brakuje i które nie może być większe, bądź dlatego, że w każdym rodzaju nic nie może być większego od tego, o czym orzekamy. Doskonałość zatem przysługuje temu, czemu nic nie brakuje. Innym przejawem doskonałości jest to, co posiada właściwe swej naturze (rodzajowi) dobro w stopniu pełnym. W takim sensie doskonałością jest cnota. W końcu doskonałe jest to, co zostało dokończony, dokonane – osiągnęło swój kres, który jest dobry (*Metafizyka*, 1021b15-1022a5). Wszystkie byty zmierzają do swojej realizacji jako do swojego naturalnego celu. Dlatego też Arystoteles określa dobro jako cel wszelkiego dążenia (*Etyka nikomachejska* 1094a). Podobnie wola istot poznających rozumowo jest ukierunkowaniem na cel naturalny dążącego.

Bóg pojęty jako Czysty Akt, mający charakter poznania, myśli. Jako doskonałe życie, jest doskonale szczęśliwy, będąc zasadą ruchu w świecie jako pożądane dobro. Bóg jako doskonałe dobro jest poznaniem tego co najlepsze – dobra najwyższego. Bóg jest wiecznym, najdoskonalszym życiem, będącym aktem intelektu poznającym

siebie samego. Jest też substancją niemającą ograniczonej wielkości (*Metafizyka*, 1072b30-1073a10). W *Etyce nikomachejskiej* Stagiryta, przypisując bogom szczęście, uważa, że właściwa ich życiu jest kontemplacja teoretyczna i dlatego też uważa się, że przypisuje on bogom zdolność posiadania jedynie doskonałości poznawczych, a nie dzielności etycznej (Zagzebski 2004).

Myśl Arystotelesa dotycząca formy jako czynnika aktualizującego materię oraz jego rozróżnienie między substratem zmiany oraz brakiem formy, do której nabycia substrat dąży, wpłynęła na Plotyna koncepcję bytowego dobra i zła, który zreinterpretował ją w świetle swoich twierdzeń metafizycznych. Stagiryta argumentuje, że należy odróżnić pomiędzy substratem, który trwa w czasie, oraz brakiem, który nie jest w ten sposób trwały. Uzasadnieniem tego jest fakt, że w wyrażeniu o formie: „Z  $x$ -a, stał się  $f$ ” wartością  $x$  nie może być substrat zmiany, a jedynie jego brak  $f$  (nie- $f$ ), skoro zmiana oznacza zniknięcie  $x$ . W przeciwnym razie możliwe byłoby absurdalne postawienie: „Z człowieka stał się uczonym”, sugerujące zniszczenie człowieka w momencie jego stania się uczonym. Dopuszczalne jest natomiast podstawienie: „Z człowieka nieuczonego stał się uczonym”.

Natomiast wedle Plotyna materia jako przeciwieństwo substancji jest jednocześnie przeciwieństwem formy i dlatego jest nie tylko pozbawiona wszelkich jakości, ale jest także złem. Stanowisko to wiążące materię, nie-byt, ze złem uzyskuje dodatkową radykalizację poprzez odrzucenie wspomnianej arystotelesowskiej dystrykcji między substratem oraz materią i brakiem. Wedle Plotyna faktycznie jest tak, że dążenie i nabywanie pewnej formy utwierdza i „aktualizuje”, „doskonali” ów brak, jak w przypadku, gdy kobieta, dążąc do tego, co męskie, w akcie seksualnym potwierdza swoją kobiecość. Materia w świecie zmysłowym faktycznie zawsze jest wyzbyta formy, ponieważ jest jej prywatną i nie może ulec realnej transformacji. Zatem, wprost przeciwnie niż twierdził to Stagiryta, tym, co trwa poprzez zmianę, jest właśnie materia jako brak. Dlatego też jest ona złem nieusuwalnym. Absolutnym przeciwieństwem materii – zła – jest Jedno-Dobro, które istnieje dzięki temu, że jest całkowicie wolną, samotwórczą aktywnością. Wszystko, co istnieje, istnieje ostatecznie dzięki twórczej działalności Dobra jako jego *arché*, które jest jednocześnie przedmiotem dążenia wszystkiego – *telos*. O ile wszelkie byty różne od Jednego dążą do spełniania poprzez partycypację w Dobru, o tyle Dobro samo dąży, czy wybiera samo siebie – swój własny byt. W ten sposób myśl neoplatońska podkreśla przepaść między dobrem Boga a dobrem bytów pochodnych.

Św. Augustyn wykorzystuje greckie utożsamienie dobra i bytu w prywatnej teorii zła. Zło nie jest pozytywną naturą, ani nie ma też własnej istoty, lecz jest brakiem bytu. Konsekwencje tego mają znaczenie dla teologii filozoficznej, zwłaszcza w kontekście dualistycznego, manichejskiego gnostycyzmu. O ile bowiem doskonale dobry byt jest możliwy, to niemożliwy jest byt doskonale zły. Dokładnie rzecz ujmując, o ile możliwe jest pomyślenie hierarchii ontycznej, gdzie ruch myśli rozpoczyna się od

jakiegoś realnego bytu posiadającego braki, to da się pojąć, że może zrealizować się byt niemający żadnych braków, mający pełnię bytu i w tym sensie pełnię dobra. Jednak nie zachodzi w tym aspekcie symetria między dobrem-bytem, a złem-niebytem i nie da się pojąć bytu całkowicie złego. Bowiem coś „będącego” pełnią zła to tyle, co byt, któremu brakuje wszystkiego, ani nie istniejący, ani nie mający treści – zatem niebyt. Dlatego też pojęcie zła absolutnego, czy mówiąc precyzyjnie: bytu absolutnie złego, jest wewnątrznie sprzeczne, a taki byt jest niemożliwy. Z drugiej strony rzecz ujmując, metafizyczna, prywacyjna teoria zła wyjaśnia, dlaczego nie jest możliwe, żeby nie było zła w świecie rzeczy, które nie są doskonałe. Wszelkie bowiem byty różne od Bytu Doskonałego muszą zawierać w sobie pewien brak, a co za tym idzie – zło. Koncepcja Boga – jaką prezentuje Augustyn – jest zaprzeczeniem i odrzuceniem manichejskiej wizji Boga. Bóg jest prosty, niecielesny, nieskończony bez rozciągłości przestrzennej, niepodatny na zranienie i niezmienny, jest jedynym prawdziwym bytem i źródłem wszelkiej bytowości. Jednocześnie prywacyjna koncepcja zła pozwala zlikwidować napięcie pomiędzy tym, że świat jest stworzony przez dobrego Boga oraz że mieści w sobie zło, co manichejczycy tłumaczyli istnieniem drugiej, odmiennej od Boga zasady. Ponieważ św. Augustyn uważa, że zachodzi równoważność między tym, co najlepsze, tym, co najwyższe, oraz najwyższym dobrem, to jest dla niego oczywiste, że Bóg jest nie tylko najpełniejszym bytem, ale i Najwyższym Dobrem. Bóg, który jest ponad wszystkim, jest też szczęściem jako celem dążeń.

Boecjusz w swoich traktatach teologicznych podejmuje nurtujący neoplatonizm problem, czy rzeczy są dobre przez swoją własną istotę, czy też przez partycypację w Dobru. Kluczowe dla omawianego problemu są dwie zasady: że wszystko, co jest w ruchu, zmierza ku dobru, i że wszystko zmierza ku podobnemu sobie. To zatem, co zmierza ku dobru, samo jest dobre. To, co dobre przez partycypację, wydaje się zatem nie być dobrem i ku dobru nie zmierzać, co jest fałszem. To zaś, co jest dobre substancjalnie, dobre jest dzięki temu, czym jest, a to zawdzięcza swojemu bytowi. Wówczas byłoby podobne do Dobra Pierwszego i z nim tożsame, skoro nic nie jest doń podobne, poza Nim samym. W takim wypadku jednak wszystko byłoby Bogiem, co jest fałszem. Dlatego też rzeczy nie są dobre substancjalnie i ich byt nie jest dobry. Rzeczy nazywane są dobrymi dlatego, że ich byt pochodzi od woli Dobra Najwyższego, które jest Dobrem na mocy swojego bytu. Byt rzeczy jest dobrem, ale nie tak, jak to się ma w Dobru Najwyższym, lecz z racji pochodności od woli Boga, który chciał, aby rzeczy były dobre, i dlatego są dobre w tym, czym są. Dobroć jako taka, jako dobroć istotowa (substancjalna) bytu, przysługuje samemu Bogu.

Św. Tomasz z Akwinu, idąc za tradycją św. Augustyna i Boecjusza, utożsamia dobro z bytem, a doskonałą dobroć przypisuje Czystemu Bytowi, Czystemu Aktowi Istnienia, w którym nie ma niezaktualizowanych potencjalności. Powiązanie dobroci rzeczy z jej doskonałością, a tej ostatniej z urzeczywistnieniem rzeczy, jej aktualnością i rzeczywistością, ma ogromne znaczenie w myśli św. Tomasza, zarówno w jego

metafizyce ogólnej, jak i w przenikniętych jej zasadami etyce i teologii filozoficznej. Jednak to właśnie w teorii transcendentaliów, jako części metafizyki ogólnej, zostają wypracowane podstawowe zasady dotyczące relacji Boga i dobroci.

Byty przygodne złożone są z tego, czym są, oraz z posiadanego przez nie istnienia. Tym samym ich bytowość nie jest tożsama z aktem istnienia, aktualizującym ich szeroko pojętą naturę. Byty przygodne są inteligibilne. Nie w tym wyłącznie sensie, że są poznawalne, rządzone zasadą racji bytu i że są koniecznym warunkiem poznania, ale także ponieważ są poznawane przez Akt Czysty, którego działalność stwórcza i zachowawcza jest racją ich istnienia i poznawalności. Złożoność z istnienia i treści bytu pozwala przyjąć, że istnienie jako element doskonalący nie jest pochodne od treści bytu. Na drodze rozumowań zwanych pięcioma drogami św. Tomasz z Akwinu wyjaśnia rzeczywistość bytów przygodnych pochodnością od Istnienia Czystego, które samo jest Intelktem, skoro byt pochodny od Niego jest racjonalny. Ponieważ jednak pochodne od Boga byty są właśnie przygodne i nie musiały zostać przezeń stworzone, są one zatem chciane, pożądane i przez to mogą być określone jako dobre, zgodnie z arystotelesowską koncepcją dobra. Wszystko, co powstało i istnieje, każdy byt przygodny, istnieje dlatego, że Bóg tego chce.

Ujęcie relacji bytu oraz dobroci bytów przygodnych do Bytu Koniecznego, czyli Czystego Aktu Istnienia, wyznaczone jest w systemie św. Tomasza z Akwinu przez kilka zasad. Pierwszą z nich jest związek dobra z doskonałością. W *Sumie filozoficznej* (SCG, I, 37) św. Tomasz nawiązuje do poglądów Arystotelesa (*Fizyka* VII, 246a13-14), gdzie zauważa, że wszelka rzecz jest dobra przez to, że jest doskonała. Ponadto, gdy w kwestii 28 omawia doskonałość Boga, zauważa, że każda rzecz posiada wszelką doskonałość odpowiednio do swego istnienia. Rzecz jest zatem bardziej lub mniej doskonała w tej mierze, w jakiej istnienie rzeczy jest ograniczone do jakiegoś szczególnego typu większej lub mniejszej doskonałości. Doskonałość bytowa Boga jest związana z Jego prostotą, przez co rozumie się to, że nie ma w Bogu żadnego złożenia. Ujmuje się to poprzez wyrozumowane stwierdzenie, że Bóg istnieje jako Akt Czysty. Do prawdy tej dochodzi się, zgodnie z myślą św. Tomasza, w dowodach istnienia Boga. Wykluczenie w Bogu jakiegokolwiek złożenia jest tym samym wykluczeniem jakiegokolwiek jego niedoskonałości. Wszelkie bowiem złożenie wiąże się z potencjalnością i niedoskonałością. Bóg jako Czysty Akt istnienia posiada całą moc istnienia. Dlatego też jest bytem doskonałym pod każdym względem, czyli takim, któremu nie brak doskonałości żadnego rodzaju.

W tej samej kwestii Akwinata przedstawia szereg argumentów za doskonałością Boga. I tak, jako pełny, nieograniczony Akt Istnienia nie ma w sobie żadnego braku i żadnego nieistnienia. Brak wszelkiej prywatności bytu w Bogu pozwala przypisać Mu doskonałość pod każdym względem. Dalej idąc, każda rzecz jest doskonała w takiej mierze, w jakiej jest w akcji, a nie w potencji. Zatem Czysty Akt jest najdoskonalszym bytem, skoro jest czystą rzeczywistością i nie ma w nim żadnej potencjalności.



Kolejne dwa argumenty odwołują się do przyczynowości Boga i pochodności doskonałości rzeczy od doskonałości Boga. Pierwszy jest argument odwołujący się do dowodzonego później założenia (*SCG*, II, 15), że Bóg jest przyczyną sprawczą wszystkich bytów przygodnych. Każda rzecz działa w takiej mierze, w jakiej jest urzeczywistniona. Nie jest zatem możliwe, aby skutek był doskonalszy niż jego przyczyna sprawcza, choć możliwa jest sytuacja odwrotna. Skoro zatem Bóg jest przyczyną sprawczą wszystkich rzeczy, to wszystko, co jest urzeczywistnione w jakiegokolwiek innej rzeczy, musi znajdować się w sposób o wiele bardziej doskonały w Bogu. Nie tylko zatem dowodzi się w ten sposób bycia Boga najdoskonalszym i zawierającym w sobie wirtualnie wszystkie doskonałości ontyczne bytów stworzonych, ale także wyjaśnia, że doskonałość Boga i doskonałości stworzeń nie mogą być rozumiane w ten sam sposób. Z trzech rodzajów podobieństw, jakie mogą zachodzić między bytami, między Bogiem i jego stworzeniami zachodzi to najmniej doskonałe podobieństwo formy tego, czym Bóg i stworzenia są. Ma ono charakter analogii, podobnie jak zachodzi analogia między istnieniem Boga i istnieniem innych bytów. W kolejnym argumencie Akwinata odnosi się do przyczynowości wzorczej Boga. W rozumowaniu tym widać wyraźnie wpływ myśli Platona i Arystotelesa. W każdym rodzaju istnieje coś najdoskonalszego w tym rodzaju, co jest miarą wszystkich rzeczy należących do rodzaju. Rzecz jest bardziej lub mniej doskonała, im bardziej lub mniej zbliża się do miary swojego rodzaju. Tymczasem jeżeli chodzi o bytowość, to Bóg jako Istnienie Czyste jest miarą wszystkich bytów – nie brak mu zatem żadnej doskonałości, które przysługują rzeczom. Zaraz potem św. Tomasz ilustruje ową konkluzję odpowiedzią, jaką otrzymał Mojżesz na swoją prośbę, aby mógł ujrzeć oblicze Pana: „Ja ci ukazę wszelkie dobro” (*Wj* 33,19), przez co, jak sugeruje św. Tomasz, Bóg dał Mojżeszowi do zrozumienia, że jest w Nim pełnia dobroci. Widać zatem wyraźnie, że w niektórych kontekstach św. Tomasz utożsamia dobroć bytu z jego doskonałością. Podobnie, argumentacji z przyczynowości sprawczej Boga daje on pierwszeństwo w *Sumie teologicznej* (*STh*, I, 4, a.1-2), gdy odpowiada pozytywnie na pytanie, czy Bóg jest doskonały i czy doskonałości wszystkich rzeczy są zawarte w Bogu.

Orzeczenie o Bogu dobra jest zatem krokiem logicznie wtórnym w stosunku do orzeczenia o Bogu doskonałości. Zwrócono już uwagę, że według św. Tomasza wszelka rzecz jest dobra przez to, że jest doskonała. Gdy autor *Sumy filozoficznej* podejmuje zagadnienie, czy Bóg jest dobry, odpowiada na nie, dokonując syntezy platońskiej i arystotelesowskiej koncepcji dobra. Skoro bowiem, jak zostało to wskazane, dobrem każdej rzeczy jest jej urzeczywistnienie i doskonałość, to udzielanie istnienia i dobroci pochodzi z dobroci. Rozprzestrzenianie bowiem istnienia i dobra na inne rzeczy jest działaniem, a wszystko działa, o ile jest rzeczywiste i doskonałe, a zatem dobre. Działanie sprawcze zaś (dobrego, doskonałego bytu) polega na wytwarzaniu skutków do niego podobnych. Ponadto dobro jako przedmiot chcenia jest celem,

który skłania działającego do działania. Dlatego też dobro jako cel udziela istnienia i dobroci. Skoro zaś Bóg jest przyczyną istnienia innych bytów, to właściwością Boga jest udzielanie istnienia i dobroci. Można zatem o Bogu twierdzić, że jest dobry, gdyż po pierwsze dzięki swojej dobroci udziela dobra i istnienia innym bytom, a po drugie, czyni to ze względu na dobro, którym jest. Dodatkowo, skoro Bóg jest Nieporuszonym Poruszycielem, to porusza jako przedmiot pragnienia. Jako ostateczny (pierwszy) Nieruchomy Poruszyciel jest też ostatecznym (pierwszym) przedmiotem pragnienia. Przedmiotem pragnienia jest dobro, zatem Bóg jest dobry. Dalsze uzasadnienie twierdzenia, że wszystko, co pożąda dobra, pożąda Boga, znajduje się w argumencie następującym po poprzednio omówionym. Skoro bowiem tym, czego wszystko pożąda, jest dobro, a jednocześnie wszystko dąży do urzeczywistnienia zgodnie ze swoim sposobem istnienia, to tym, czego pożąda wszystko, jest istnienie. Bóg zaś jako w pełni urzeczywistniony jest dobry w pełni.

Bóg nie tylko jest dobry, ale też jest swoją dobrocią. O ile wniosek ten wynika z doktryny prostoty Boga, zgodnie z którą prawdziwa jest teza tożsamości Boga ze swoją naturą i wszystkimi atrybutami, to w kwestii 38 *Sumy filozoficznej* Akwinata argumentuje za nim także wprost. Jeżeli bowiem dobrem rzeczy jest jej rzeczywistość i istnienie, to skoro Bóg jest identyczny ze swoim istnieniem, to jest też identyczny ze swoją dobrocią. Do tego samego wniosku św. Tomasz dochodzi, wychodząc od stwierdzenia, że Bóg jest identyczny ze swoim doskonałym istnieniem, iż jego doskonałość nie jest czymś dodanym do Jego substancji, lecz jest z Nim tożsama. Skoro zatem dobroć jest doskonałością rzeczy, to dobroć Boga nie jest czymś doń dodanym, lecz się z Nim utożsamia. Twierdzenie o tożsamości dobroci Boga z Nim samym może też być uzasadnione przez odwołanie się do teorii partycypacji konkretnu w pewnej formie. Po pierwsze, dobro które nie jest swoją dobrocią, jest dobrem przez uczestnictwo w czymś innym. W łańcuchu uczestnictwa nie można jednak postępować w nieskończoność, musi być zatem pewne dobro, które nie jest dobrem przez uczestnictwo w czymś innym, lecz jest dobre ze swej istoty i tym właśnie jest, jak pokazuje to czwarta droga, Bóg. Ponadto to, co w czymś uczestniczy, jest możliwością w stosunku do tego, w czym uczestniczy. I o ile to, co istnieje, może w czymś uczestniczyć, to Istnienie, w którym nie ma żadnej możliwości, nie może w niczym uczestniczyć. Zatem dobroć Boga związana z Jego istnieniem nie jest dobrocią z uczestnictwa, lecz dobrocią istotową Boga.

Bóg nie tylko jest esencjalnie dobry, argumentuje Doktor Anielski, ale też jest źródłem wszelkiego dobra. Wszelkie dobro jest bowiem dobre dobrocią Boga. Rozumiane jest to trojako i odpowiednio do tego znajduje to trzy odmienne uzasadnienia. Po pierwsze, skoro wszystko różne od Boga jest dobre przez uczestnictwo, to każdą rzecz można określić jako dobrą w tej mierze, w jakiej nosi w sobie podobieństwo do dobroci Boga. Po drugie, Bóg jako posiadający w swojej dobroci doskonałości wszelkich stworzeń, skoro dobroć rzeczy polega na jej doskonałości, obejmuje w swej

dobroci dobro wszelkich stworzeń. Po trzecie, o ile dobro orzeka się o celu lub o tym, co do celu jest skierowane, to celem ostatecznym jest to, od czego ostatecznie wszystko otrzymuje swoją dobroć. Bóg zaś jest celem ostatecznym wszystkiego (*SCG*, III, q. 17), zatem jest także i dobrem wszelkiego dobra. Bóg jest też dobrem najwyższym. Dobro Boga bowiem do dobroci rzeczy mających w niej uczestnictwo ma się tak, jak dobro powszechne do dóbr poszczególnych. Skoro zaś dobro powszechne przewyższa każde dobro poszczególne, to Bóg jest dobrem najwyższym. Takim tylko dobrem może być dobro esencjalne oraz racja dobra wszystkich rzeczy dobrych.

Bóg jest dobrem najwyższym także z tej racji, że z natury nie ma w Nim ani zła w potencji, ani też jakiegokolwiek zła urzeczywistnionego. To, że natura Boga wyklucza zło, wynika z tego, że jest dobrocią, czyli jest dobry esencjalnie. Pojawienie się w Bogu zła jako przeciwieństwa dobra wymagałoby, skoro Bóg jest dobry z natury, aby Ten przestał istnieć, to zaś jest niemożliwe z powodu Jego prostoty ontycznej i wieczności. Zło wykluczone jest także z tej racji, że ma ono charakter niedoskonałości, a Bóg jest absolutnie doskonały i nie zawiera żadnych braków. Brak i zło wykluczone są z tego powodu, że zakładają możliwość, a ta jest nierealizowalna w Prostym, Czystym Akcie Istnienia.

Św. Tomasz, przypisując Bogu bycie esencjalnym dobrem najwyższym, czyli dobrocią ontyczną, uważa zarazem, że Bóg jest doskonały i dobry w sensie moralnym. Bóg nie może chcieć zła. Ten element doktryny św. Tomasza dotyczącej natury Boga jest najczęstszym obiektem ataków współczesnych teologów filozoficznych, aczkolwiek znajduje on także swoich obrońców. Argumentacja Akwinaty przebiega w *Sumie filozoficznej* w następujący sposób. Z zawierania się w Bogu wszelkiej doskonałości i dobroci wynika, że Bóg zawiera w sobie wszelkie cnoty. Nie są one jednak w Bogu sprawnościami, te bowiem zakładają nieurzeczywistnienie, możliwość i przypadłość. Natomiast w Bogu cnoty utożsamiają się z istotą Boga. Bogu nie można przypisać takich cnót, które dotyczą uczuć, w Bogu zaś nie ma uczuć i tego, co zmysłowe, ani też tego, co dotyczy skłonności do jakiegoś dobra cielesnego. Natomiast niektóre z naszych uczuć odnoszą się do dóbr duchowych i tych dotyczą cnoty takie jak męstwo, wielkoduszność czy łagodność. Takie cnoty mogą być Bogu przypisane w sensie przenośnym, z racji podobieństwa skutków jakie przynoszą. Zatem Bogu można przypisać cnoty moralne odnoszące się do działania, a nie jedynie cnoty kontemplacyjne. Skoro cnoty Boga są tożsame z Jego istotą, to działanie Boga jest w pełni cnotliwe i doskonale moralnie i Bóg nie może chcieć zła. Po drugie, wola chce zła tylko wskutek błędu w poznaniu, gdy jako dobro prezentuje się jej zło. Skoro zatem w poznaniu Boga nie może być pomyłki, to Bóg nie może chcieć zła. Po trzecie, Dobro Najwyższe wyklucza całkowicie obcowanie ze złem, a wola Boga jest skierowana na niego samego, to tym bardziej nie może ona kierować się ku złu. Z tego też powodu, skoro dobro jest celem, to zło jest odwróceniem się od właściwego celu, tymczasem dla Boga jedynym celem jest On sam jako dobroć esencjalna, dlatego też nie może chcieć zła (*SCG*, I, 95).

Zagadnienie dobroci Boga może być podejmowane przez filozofię w szeregu następujących kontekstów. Pierwsze dwa związane są z badaniem dobroci Boga jako Jego atrybutu, pod względem treści tegoż atrybutu oraz jego relacji do innych atrybutów. W pierwszym przypadku omawia się najczęściej koncepcje doskonałości Boga rozumianej przez pryzmat tej czy innej metafizyki, zazwyczaj inspirującej się myślą Stagiryty i św. Tomasza. Jeżeli chodzi o drugą sprawę, to interesujący dla filozofów jest zwłaszcza problem, czy dane rozumienie tego atrybutu jest spójne z naszym pojmowaniem wszechmocy i wolności. Przy tym, jeżeli chodzi o wszechmoc, można zwracać uwagę bądź na aspekt opatrnościowy wszechmocy Boga, bądź posługiwać się koncepcją wszechmocy polegającą na posiadaniu mocy wykonania dowolnego działania, lub urzeczywistnienia dowolnego stanu rzeczy, który jest logicznie możliwy, lub taki, że jego urzeczywistnienie przez Boga jest logicznie możliwe. W tym ostatnim kontekście pojawiają się rozmaite paradoksy związane z wszechmocą i wolnością Boga oraz jego doskonałą dobrocią ontyczną i moralną. Trzecim kontekstem jest, związana z poprzednimi, problematyka teodycealna, wraz z różnymi argumentami starającymi się podważyć istnienie dobrego Boga. Zazwyczaj było tak, że w zamierzeniu formułujących argumenty przeciwko istnieniu dobrego i wszechmocnego Boga miałyby się to dokonać po wykazaniu sprzeczności między istnieniem tak pojętego Boga a występowaniem zła. Ten sposób argumentowania ze zła przeciwko istnieniu Boga zwany jest dedukcyjnym lub logicznym argumentem ze zła (albo problemem zła). Zwłaszcza w średniowieczu i nowożytności problematyka tego rodzaju była pojmowana nie tyle jako dotycząca argumentacji mającej obalić twierdzenie o istnieniu Boga, lecz jako dociekania podważające moralną wartość i świętość Boga. Jak wyraźnie jest to widoczne, problematyka dobroci Boga dotyczy zarówno tego, czym Bóg jest, jak i Jego działania. Problematyka, jeżeli można tak napisać, moralności Boga nie wyczerpuje się jednak w problemach teodycei czy zagadnieniach wolności i wszechmocy Boga. Kolejnym kontekstem rozważania dobroci Boga jest dobroć moralna działania Boga jako specyficzny standard wartości moralnej, który tylko Bóg może realizować (Helm 2010), ale który może stać się wzorcem do naśladowania w postępowaniu moralnym człowieka, jak ma to miejsce w zaproponowanej przez Lindę Zagzebski etyce bożej motywacji. Ta ostatnia jest jednocześnie pomyślana jako alternatywna do etyki bożych nakazów, która omawiana jest w dyskusjach związanych z piątym kontekstem poruszania badanej problematyki. Bóg bowiem jako Dobro Istotowe, Stwórca i cel ostateczny, jest źródłem dobra w świecie. Nie można tu jednak nie podjąć w związku z powyższym problemu wartości moralnej działań ludzkich i normujących je reguł. W tym miejscu pojawiają się klasyczne problemy i ich nowożytnie odpowiedniki, jak rozmaicie formułowane wersje dylematu Eutyfrona i dylematu Abrahama. Piąty kontekst jest zatem wypełniony w znacznej mierze grupą problemów związanych

z pojmowaniem Boga jako prawodawcy moralnego. Do ważkich problemów dwóch ostatnich kontekstów należą tu: problem możliwego teleologicznego zawieszenia etyki, poruszany przez Kierkegaarda, oraz problem cierpienia i współczucia Boga wobec zła, które dotyka Jego stworzenia, zwłaszcza zaś człowieka.

Współczesna teologia filozoficzna, podobnie jak miało to miejsce w starożytności i średniowieczu, pojmuje dobroć Boga na obydwa sposoby: metafizyczny i etyczny. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z dobrocią w szerokim sensie, czyli z doskonałością ontyczną. W tym duchu dobroć Boga funkcjonuje jako pełność Jego bytu, samowystarczalność, wolność od skaz, braków i potrzeb (Helm 2010; Morris 1991). Dobroć w tym sensie w pierwszym rzędzie orzeka się o bycie Boga. Niekiedy mówi się w związku z tym o modelu dobroci jako pełni bytu (*plenitude of being model*), która jest przedmiotem dociekań anzelmiańskich (Morris 1991) i nieanzelmiańskich (Kretzmann, Stump 1985) teologii bytu doskonałego (*perfect being theology*). Jednak dobroć metafizycznie pojęta ma charakter transcendentalny, podobnie jak istnienie przekracza ona poszczególne kategorie bytów. Byty rozmaitych rodzajów uczestniczą w dobroci Stwórcy w takiej mierze, w jakiej istnieją. Bóg, wedle Thomasa V. Morrisa, będąc dobrym w tym sensie, realizuje doskonałość w sensie anzelmiańskim oraz jest źródłem metafizycznym bytu i dobroci wszystkiego. obrońcy tak pojętej dobroci Boga nie wychodzą poza rozwiązania wypracowane przez myśl klasyczną, zwłaszcza św. Augustyna, św. Anzelma i Akwinatę. Znacznie częściej jednak porusza się kwestie związane z dobrocią Boga rozumianą w sensie wąskim. Chodzi tu o Jego nieskazitelność moralną (*impeccability*). Jak ujmuje to Morris, o ile model pełni bytu interpretuje dobroć Boga w kategoriach tego, czym Bóg jest, to dwa alternatywne modele odnoszą się do działania Boga. Można w związku z tym mówić o deontologicznym modelu dobroci Boga (*duty model*), wedle której Bóg działa w doskonałej zgodności z normą moralności. Często jest to rozumiane w taki sposób, że Bóg w sposób doskonały realizuje wszelkie zasady moralne. Ten model jednak wydaje się załamywać w przypadku bardziej radykalnych wersji etyki bożych przykazań, zgodnie z którymi Bóg jest źródłem zasad moralnych, które rządzą działalnością ludzi, natomiast nie ma w związku z tym żadnych zasad moralnych (Alston 1990, przeciwnie sądzi Stump [Kretzmann, Stump 1985]), które by rządziły Jego dobrocią moralną, i dlatego musi ona być inaczej pojmowana (Adams 1999). Nieskazitelność moralną rozumie się zatem tak, że wszystko to, co powinno być wykonane przez Boga, jest przezeń wykonane w sposób doskonały i Bóg nigdy nie działa w sposób sprzeczny z zasadami moralnymi.

Prócz tego dobroć moralna Boga może być interpretowana za pomocą tzw. modelu dobroci jako doskonałej życzliwości (*(omni)benevolence model*). Zgodnie z tym modelem, działanie Boga nie tylko wypełnia całkowicie obowiązujące reguły moralne, ale także wykracza poza realizację obowiązku, łaskawie i wspaniałomyślnie sprawiając także i takie dobra, których niesprawienie nie jest naganne, a których pojawienie się jest

godne podziwu. W związku z tym pojawia się problem, czy ostateczny model nie powinien być sprowadzony do modelu deontologicznego w tym sensie, że doskonała życzliwość bazuje na realizowaniu pewnych powinności. W szczególności interesującym zagadnieniem jest problem, czy Bóg powinien stworzyć świat najlepszy z możliwych (i jest w moralnie ważkim sensie wolny do tego). David Basinger argumentuje, że nawet gdyby nie istniał świat najlepszy z możliwych, to całkowicie życzliwy Bóg jest zobowiązany do maksymalizowania jakości życia istot, które stworzył (Basinger 1983). Natomiast Robert M. Adams twierdzi, że Bóg jest jedynie zobowiązany do zapewnienia bytu, które stworzy, szczęśliwego życia wziętego w całości (Adams 1987). Zagadnienia te, jak widać, mają istotne znaczenie dla problematyki zła, zwłaszcza dla kwestii tzw. egzystencjalnego problemu zła.

Osobne kwestie pojawiają się w związku z pytaniem, czy dobroć moralna, jaką cieszy się Bóg, jest przezeń posiadana esencjalnie i czy wynika z esencjalnej doskonałości ontycznej Boga? Przykładowo, niektórzy autorzy (Morris 1991; Davis 1983) podważają przywołaną powyżej drugą argumentację Akwinaty za esencjalną dobrocią moralną Boga. Bóg nie może (chcieć) czynić zła moralnego, ponieważ sprawca moralny (chce) czyni tylko to, co uważa za dobre. Bóg nie może uważać zła za dobre, ponieważ wypływałoby to z jego pomyłki co do tego, co jest dobre i złe, a jako istotowo wszechwiedzący nie może popełnić takiej pomyłki. Tymczasem, argumentuje się, nie jest prawdą, że sprawca moralny zawsze (chce) czynić dobro moralne, a jedynie że zawsze chce tego, co jest wedle niego dobre w sensie bycia atrakcyjnym bądź dobrym (dla) sprawcy. W tym miejscu autorzy podważający esencjalną dobroć Boga pomijają zazwyczaj argumentację św. Tomasza z doskonałej cnotliwości Boga, z doskonałej dobroci jako celu Boga, oraz z niemożliwości, aby Bóg jako Doskonale Dobry Sprawca udzielał bytu temu, co złe moralnie. Ci, którzy podważają konieczność dobroci moralnej Boga nie twierdzą przez to, że Bóg postępuje moralnie nagannie, a jedynie że możliwe jest, aby tak uczynił.

Najbardziej znaną i kluczową dla tego problemu argumentację zaproponował w 1969 roku Nelson Pike w artykule *Wszechmoc i zdolność Boga do grzechu*. Argumentacja ta odwołuje się do rzekomej niespójności wszechmocy Boga z Jego doskonałą dobrocią moralną. Mianowicie wola doskonale dobrego Boga jest skierowana ku Jego własnemu dobru i dlatego nie jest on w stanie chcieć czegoś innego niż dobro. Jest nieskazitelny moralnie. Z drugiej strony byt wszechmocny ma moc maksymalną, a ta ma zawierać w sobie zdolność do czynienia wszystkiego tego, co jest możliwe logicznie. Lecz ponieważ czynienie zła jest możliwą logicznie działalnością, to o ile byt doskonały nie ma mocy czynienia zła, to nie jest wszechmocny. Pike sugeruje tu, że o ile w przypadku tzw. problemu zła mamy do czynienia z faktycznym wykluczeniem się istnienia dobrego, wszechwiedzącego, wszechmocnego Boga i istnienia zła, które to wykluczanie się, z racji przygodności zła, jest samo czymś przygodnym, to w przypadku doskonałej dobroci wszechmocnego Boga i pociągającej za sobą

dopuszczalność grzeszności wszechmocy mamy do czynienia z wewnętrzną sprzecznością klasycznej koncepcji teizmu.

Pike dostrzega, że zdanie: „Bóg nie może grzeszyć” jest wieloznaczne i dlatego powinny być rozpatrzone różne sensy tego twierdzenia. Po pierwsze, może to znaczyć, że jeżeli pewne indywiduum grzeszy, wynika z tego logicznie, że dane indywiduum nie nosi tytułu „Bóg”. Słowo „Bóg” nie jest bowiem, zdaniem Pike’a, nazwą własną, a pewnym specyficznym typem deskrypcji – tytułem rozumianym jako termin służący do zaznaczania pewnej pozycji czy wartościowego statusu tego, o czym się go orzeka. W takim przypadku zdanie: „Bóg nie może grzeszyć” wyraża logiczną niemożliwość i powinno być odczytywane: z konieczności, dla każdego  $x$ , jeżeli  $x$  jest Bogiem, to  $x$  nie grzeszy. Zdanie to tak pojęte jest prawdziwe i wyraża po prostu konieczny warunek noszenia tytułu Bóg. Bogiem można nazywać tylko tego, kto jest doskonale dobry i nie dokonuje działań moralnie nagannych. W podobnym sensie również inni autorzy, jak Davis czy Reichenbach, twierdzą, że Bóg (t e n Bóg) mógłby grzeszyć, ale tego nigdy nie czyni (Davis 1983; Reichenbach 1982). Po drugie, zdanie: „Bóg nie może grzeszyć” może znaczyć, że jeżeli dane indywiduum jest Bogiem, to nie dysponuje ono mocą stwórczą konieczną do spowodowania takiego stanu rzeczy, który byłby moralnie naganny. W tym sensie zdanie to nie wyraża logicznej niemożliwości, a prawdę faktyczną dotyczącą granic mocy Boga. Jeżeli tak by było, to dane indywiduum nie byłoby wszechmocne. Pike sugeruje tu nie tylko, że tak pojęty Bóg nie byłby wszechmocny, ale również że nie byłby dobry moralnie. Problem ten zostanie omówiony poniżej. Po trzecie, zdanie: „Bóg nie może grzeszyć” może znaczyć, że chociaż dane indywiduum posiada zdolność sprawczą wytworzenia moralnie nagannego stanu rzeczy, to jego natura i charakter dostarczają faktycznej pewności, że nigdy nie będzie działał w ten sposób. Zdanie to ani nie wyraża logicznej niemożliwości, ani też nie oznacza jakiegoś ograniczenia w Bogu, lecz określa mocną skłonność do pewnego (rodzaju) działania. Zgodnie z angielskim idiomem, do którego odwołuje się Pike, można powiedzieć, że Bóg nie może zmusić się do grzechu (Pike 1969).

O ile zatem prawdą jest, że zdanie: „Bóg może grzeszyć” jest logicznie niespójne i wynika z tego, że choć „Bóg nie może grzeszyć” w pierwszym sensie, to nie wynika w drugim. Czyli konieczna logicznie fałszywość zdania: „Bóg może grzeszyć” nie pociąga za sobą ograniczenia Boskiej wszechmocy w tym sensie, iżby indywiduum noszące tytuł Boga nie posiadało mocy sprawczej spowodowania moralnie nagannego stanu rzeczy. Pociąga jedynie za sobą, iż jeżeli indywiduum jest Bogiem, to nie używa tej mocy. To ostatnie powinno się chyba rozumieć w ten sposób, że jak długo indywiduum nie użyje tej mocy, tak długo może się cieszyć tym tytułem. Mówiąc inaczej, jeżeli Bóg Żydów i chrześcijan, Jahwe, nosi tytuł Boga, to o ile spowodowałby coś moralnie nagannego, to przestałby (mieć prawo) nosić ten tytuł. Wydaje się jednak, że teiści, gdy orzekają, iż Bóg nie może grzeszyć, nie mają na myśli tego,

że gdyby zgrzeszył, to straciłby prawo do tytułu, lecz że ten właśnie Byt jest taki, że w pewnym istotnym sensie nie zgrzeszy. Dyskusyjne jest, choć niewykluczone, że w ujęciu Pike'a trzeci sens zdania: „Bóg nie może grzeszyć” jest poprawną interpretacją wspomnianego elementu wiary teistycznej. Nie każdy jednak się z tym zgodzi. Propozycja Pike'a stwierdza bowiem, że Bóg mógłby zgrzeszyć, ale nie uczyni tego, ponieważ nie może się do owego aktu zmusić. Pike nie może odwołać się tu do następującego rozwiązania: Bóg może zgrzeszyć, gdyby chciał, ale tego nie będzie chciał. Do rozwiązania tego odwołuje się św. Tomasz, gdy omawia stanowisko Stagiryty względem możliwego czynienia przez boga zła. Wydaje się, że św. Tomasz mógłby zaakceptować propozycję Pike'a: „Bóg mógłby zgrzeszyć, ale nie uczyni tego z racji tego, że nie może się do owego aktu zmusić”, tak jak akceptuje propozycję Arystotelesa. Jednak wyrażenie: „Bóg nie może się do owego aktu zmusić” rozumiałby on znacznie mocniej, w sensie metafizycznej niemożliwości, płynącej, jeżeli można tak się wyrazić, z własności moralnych Boga, który nie może pożądać innego dobra niż siebie samego jako dobroci doskonałej, a ta wyklucza wszelkie zło, w tym zło moralne. Dlatego też Akwinata powiedziałby, że Bóg może zgrzeszyć, gdyby chciał, ale tego nie będzie chciał, gdyż nie może tego chcieć. Nie zaś: mógłby to chcieć, ale nie jest w stanie się do takiego chcenia zmusić. Dlatego zdaniem św. Tomasza poprzednik kontrfaktycznego okresu warunkowego: *jeżeli Bóg chciałby zła, to Bóg mógłby uczynić zło* jest metafizycznie niemożliwy. Całe zdanie jest prawdziwe, natomiast jego poprzednik i następnik są fałszywe, bo niemożliwe. Nie jest jasne jednak, czy św. Tomasz twierdzi w tym miejscu, że jest tak dlatego, iż poprzednik jest koniecznie fałszywy, a zdanie prawdziwe, dlatego też i następnik jest koniecznie fałszywy, czy też z góry wiadomo, z powodu innych argumentów, że następnik jest koniecznie fałszywy. W przypadku Pike'a sytuacja wygląda jednak inaczej. Uważa on bowiem to zdanie Arystotelesa za fałszywe i nie zgadza się z opinią Akwinaty, że jest ono okresem kontrfaktycznym. Uważa on dlatego, że w przypadku rozwiązania św. Anzelma i św. Tomasza, którzy odmawiają Bogu zdolności czynienia zła właśnie z racji wszechmocy Boga, mieszają oni sens drugi zdania: „Bóg nie może grzeszyć” z sensem trzecim. Sprawy jednak nie mają się tak prosto, jak się Pike'owi wydaje. Można się bowiem zgodzić na drugie rozumienie wspomnianego „może” czy „nie może”, zgodnie z którym wyrażenia owe odnoszą się do posiadania bądź nie mocy sprawczej powodowania pewnego stanu rzeczy, a jednak dalej argumentować w duchu wspomnianych autorów, iż istota, która może spowodować stan rzeczy, którego spowodowanie jest moralnie naganne, nie przez to jest pozbawiona mocy, że jest w stanie spowodować warunki zajścia takiego stanu rzeczy, lecz przez to, że mogłaby chcieć, aby taki stan rzeczy zaszedł. Niemoc nie występowałaby po stronie zdolności stwórczych Boga, ale po stronie woli, która zamiast wybrać to, co dobre moralnie, wybiera to, co moralnie złe. A to jest niemożliwe. Tego zaś omówiona argumentacja Pike'a nie obala.



W związku z dobrocią ontyczną Boga i dobrocią moralną podnosi się także dwie inne, powiązane ze sobą, trudności. Pierwsza odnosi się do rzekomej niekompatybilności doskonałej dobroci z byciem podmiotem moralnym. Wydaje się, że o ile Bóg nie jest zdolny do czynienia zła, a jedynie dobra, to Bóg nie jest wolny w sensie moralnym i nie jest godzien pochwały. Problem ten podnosi między innymi Pike (1969), gdy rozważa drugie znaczenie zdania: „Bóg nie może grzeszyć”. W przypadku człowieka pewna osoba zasługuje na pochwałę z powodów moralnych, ponieważ ma ona zdolność wyboru między dobrem i złem i wybiera dobro. Natomiast zasługuje na naganę moralną, potępienie, ponieważ ma wybór między dobrem i złem moralnym i wybiera zło. Jednak jeżeli doskonale dobry Bóg jest nieskazitelny moralnie i niezdolny do wyboru zła, to brakuje mu wolności w znaczącym moralnie sensie. Wydaje się z tego wynikać, że nie zasługuje na pochwałę z moralnego punktu widzenia. A jednocześnie nie może być dobry w moralnym sensie. W takim jednak wypadku pojawia się kolejny problem, bowiem wydaje się, twierdzą niektórzy, iż mamy do czynienia ze sprzecznością wewnętrzną pojęcia doskonałej dobroci. Jak było to widoczne w argumentacji św. Tomasza, doskonała dobroć wydaje się zawierać w sobie dobroć moralną, a jednocześnie, twierdzi się, pojęcie doskonałej dobroci pociąga konsekwencje niespójne z dobrocią moralną. Zatem pojęcie to jest niespójne wewnętrznie. Przeciwno temu argumentuje się, że libertariańsko pojęta wolność wyboru nie zawiera w sobie istotowo neutralnego, względem dobra, pojęcia wyboru między dobrem i złem. Tym, czego wymaga wolność, jest wybór między przeciwieństwami, a taki występuje w przypadku działania Boga. Możliwość wyboru zła moralnego pochodzi z defektu i słabości sprawcy, który chce zła: albo intelekt błędzi w ocenie opcji, albo wola działającego pozostaje w potencjalności i jest niedoskonała, gdy powinna być zrealizowana, albo też nie realizuje tego dobra, które realizować powinna (Kretzmann, Stump 1985). Ponadto, jak zauważa Edward R. Wierenga, pochwalna ocena moralna nie musi płynąć wyłącznie z powstrzymania się od wykonywania tego, co jest złe, lecz także z doskonałego działania zgodnego z cnotami sprawiedliwości, wierności czy miłosierdzia (Wierenga 1989). Specyficznym rozwiązaniem problemu domniemanego konfliktu między atrybutami jest to zaproponowane przez Kretzmanna i Stump, zwolenników prostoty Boga. Jeżeli w Bogu nie ma żadnego złożenia i wyrażenia „boska wszechmoc”, „boska doskonałość moralna” i „boski byt” odnoszą się zawsze do tej samej rzeczywistości, to nie może być realnego konfliktu między żadną z par atrybutów (Kretzmann, Stump 1985). Rozwiązanie to jednak jest tylko częściowo zadowalające, odwołuje się bowiem do mocnej koncepcji boskiej prostoty, która wymaga uzasadnienia i rozwiązania związanych z nią trudności. Może także zostać uznane, że przesądza się tu sprawę. Nadal bowiem można pytać, jakie faktycznie pary atrybutów powinny być o Bogu orzekane. Poza tym pozostaje problem naszego rozumienia owych atrybutów, które wydają się być w konflikcie.

Jednym z kontekstów problematyki dobroci Boga są problemy należące do szeroko pojętej teodycei. Ponieważ będą one omówione w innym artykule niniejszej książki, zostaną tutaj pominięte. Ostatnia grupa zagadnień wiąże się z aspektem etycznym dobroci Boga. Mianowicie ponieważ dobroć Boga jest źródłem dobroci w świecie, a Bóg teizmu jest pojmowany jako prawodawca moralny, pojawia się kwestia, w jaki sposób powinno się rozumieć owe prawodawstwo Boga oraz czy Bóg może być wzorcem moralnym, jak sugeruje to etyka boskiej motywacji. Stosunkowo rzadkie wśród współczesnych teologów filozoficznych jest stanowisko teorii prawa naturalnego. Znacznie częściej spotyka się zwolenników mocniejszych lub słabszych wersji etyki bożych nakazów. Specyficznym wyjątkiem jest tutaj Adams, który łączy etykę bożych nakazów, jako określającą, co jest moralnie słuszne, z teorią dobroci moralnej pojmowaną na wzór platoński, w której Bóg jest najwyższą wartością – Dobrem. Dobroć czegoś w sensie doskonałości powinna być rozumiana jako dobroć miłowania owego czegoś przez nas, podziwu i pożądania. Dobroć w tym sensie jest tworzona przez podobieństwo do Dobra, a ponieważ Bóg jest owym Dobrem, to doskonałość jest ostatecznie tworzona przez podobieństwo do Boga. Przeciwno twierdzeniu, że Bóg jest wzorcem moralnym, argumentuje się, że – po pierwsze – wzorcami nie mogą być byty jednostkowe, a po drugie – że Bóg sam musi spełniać pewne wzorce moralne, jeżeli ma być moralnie dobry. Ten ostatni argument odwołuje się do już omówionego rozumienia dobroci moralnej Boga, tego rozumienia, które powoduje powstanie problemu niespójności z dobrocią ontyczną. Adams łączy swoją teorię dobroci moralnej z tzw. zmodyfikowaną etyką bożych nakazów, którą uważa za najlepsze wyjaśnienie tego, czym jest obowiązek moralny i słuszność postępowania pojęta jako działanie zgodne z obowiązkiem. Zgodnie z tą etyką moralna słuszność oraz niesłuszność działania polega, odpowiednio, na jego zgodności lub niezgodności z nakazami kochającego Boga. Jednak już Platon w dialogu *Eutyfron* sformułował tzw. dylemat Eutyfrona, który w parafrazie może być przedstawiony w następujący sposób: „Czy Bóg pragnie tego, co moralnie dobre, dlatego że ono jest moralnie dobre, czy też ono jest dlatego moralnie dobre, że go Bóg pragnie?” oraz „Czy Bóg nakazuje to, co moralnie powinno, dlatego że to jest moralnie powinno, czy też jest to dlatego moralnie powinno, że Bóg to nakazuje?”. Dylemat ten sugeruje, że albo wola lub nakazy Boga nie są źródłem wartości moralnych, albo też to, co moralne, zależy od woli lub nakazu Boga, jest arbitralnie ukonstytuowane przezeń jako moralnie dobre lub złe. W zależności od tego, czy presuponuje się, że poznanie dobra jest uprzednie w stosunku do działania woli, czy też nie, mamy do czynienia z dwoma rozwiązaniami tego dylematu: intelektualistycznym i woluntarystycznym. Rozwiązanie intelektualistyczne sugeruje, że w opisanej sytuacji mamy do czynienia z pierwotnym rozpoznaniem dobra lub moralnej powinności oraz, z wtórnym względem tego rozpoznania, umiłowaniem go lub nakazem postępowania w taki sposób. Rozwiązanie woluntarystyczne z kolei wydaje się uzależniać dobroć moralną

oraz występowanie powinności moralnej od woli Boga. Platon wydaje się, zdaniem wielu komentatorów, preferować rozwiązania intelektualistyczne. Podobnie wielu myślicieli chrześcijańskich przyjmuje to rozwiązanie. Jednak zwolennicy etyki bożych nakazów wydają się zajmować stanowisko przeciwne.

Możemy napotkać różne sformułowania omawianego poglądu metaetycznego. W wersjach najmocniejszych, zwanych przez Wierengę „definitywnymi”, możemy mieć do czynienia z odmianami przedmiotowymi lub metapredmiotowymi. Wedle wersji przedmiotowej własności moralne są identyczne z własnościami relacyjnymi Boga: przykładowo bycie obligatoryjnym, powinnym jest identyczne lub konstytuowane przez własność bycia nakazanym przez Boga. W wersji metajęzykowej twierdzi się, że predykaty moralne powinny być definiowane przez predykaty teologiczne: czyli „powinność” w odniesieniu do działania należy definiować przez predykat „jest nakazane przez Boga”. Przeciwno definitywnym koncepcjom etyki bożych nakazów Wierenga wytacza argument, że jest ona niezgodna z intuicjami językowymi: predykaty etyczne nie są synonimiczne z teologicznymi (Wierenga 1983). Jednak należy zauważyć, iż możliwa jest sytuacja, że referencja tych terminów jest identyczna, różnią się one natomiast znaczeniem. Możliwa jest zatem sytuacja, że faktycznie oznaczają one tę samą własność, do której odnosimy się inaczej językowo. Argumentacja Wierengi nie jest zatem rozstrzygająca.

W najsłabszej wersji to, co jest nakazane przez Boga, jest równe zakresowo z tym, co jest moralnie słuszne, a to, co jest moralnie niesłuszne, jest zakresowo identyczne z tym, co jest przez Boga zakazane. Zgodnie z tym stanowiskiem bycie nakazanym przez Boga jest nieomylnym kryterium moralności, ale nie jest tak, że nakaz Boga konstytuuje czy jest przyczyną własności moralnych. Sam Wierenga broni umiarkowanej, pośredniej wersji etyki bożych nakazów. Do najbardziej znaczących obrońców tej etyki należą, poza już wspomnianymi autorami, także Philip L. Quinn oraz John Hare. Poniżej zaprezentuję umiarkowaną wersję tej etyki będącą stanowiskiem Richarda Swinburne’a. Stanowisko to jest mocniejsze niż stanowisko ustalające jedynie koekstensywność tego, co jest przedmiotem boskich nakazów i tego, co moralnie obligatoryjne.

Swinburne zauważa, że aby uporać się z dylematem Eutyfrona, należy przyjąć różne człony dylematu dla różnych rodzajów działań. Zgodnie z tym stanowiskiem: niektóre działania są słuszne lub niesłuszne same w sobie, niezależnie od tego, czy Bóg je nakazuje czy zakazuje, natomiast niektóre zawdzięczają własność słuszności lub niesłuszności temu, że zostały przez Boga, odpowiednio, nakazane lub zakazane. Unika się tu obydwu stawianych zarzutów, że słuszność lub niesłuszność pewnych działań nie jest zależna od nakazów/zakazów Boga, czyli zarzutów niezależności i arbitralności. W zależności bowiem od rodzajów czynu racja leży po jednej ze stron dylematu. Dopiero rozwiązanie absolutyzujące tylko jedną stronę naraża się na zarzuty (Swinburne 1995). Przykłady podane przez Swinburne’a to torturowanie dzieci

lub ludobójstwo. Swinburne, w przeciwieństwie np. do Ockhama, nie jest mocnym normatywnym woluntarystą teologicznym, który by twierdził, że niezależnie od rodzaju działania może ono być nakazane albo zakazane przez Boga. Niezależnie od tego, czy Bóg nakazuje torturować dzieci lub zakazuje tego, jest to moralnie niesłuszne. Po prostu w tym wypadku zarzut arbitralności boskich nakazów nie stosuje się do propozycji Swinburne'a, ten bowiem nie twierdzi, że zadawanie dzieciom cierpień jest nakazane przez Boga albo że taki nakaz czyniłby je słusznym. Swinburne zauważa, że przyjęcie członu dylematu, zgodnie z którym to rozwiązaniem słusznosc lub niesłusznosc działań jest ich własnością w sobie (wewnętrzna), może się niektórym wydawać ograniczeniem mocy Boga, nie może on bowiem uczynić pewnych rzeczy. Mianowicie nie może On uczynić obowiązkowym każdego działania, które mógłby chcieć takowym uczynić. Jednakże, jak zauważa, moc Boga rozciąga się jedynie nad takimi działaniami lub stanami rzeczy, których wykonanie lub urzeczywistnienie nie jest dla Boga logicznie niemożliwe. Teraz, jeżeli twierdzenie, że pewne działania są moralnie niesłuszne, jest twierdzeniem koniecznie prawdziwym, to nie jest możliwe, aby Bóg to zmienił, bowiem niemożliwa jest zmiana tego, co jest koniecznie prawdziwe (Swinburne 1995). Czyli, ujmując to słowami Swinburne'a, uczynienie w pewnych okolicznościach tortur dziecka czymś obowiązkowym jest równie niemożliwe dla Boga jak uczynienie kogoś żonatym kawalerem. Można także twierdzić, choć Swinburne tego nie czyni, że Doskonale Dobry byt będący prawodawcą nigdy nie będzie chciał nakazywać takich działań.

Ponadto można twierdzić, iż niektóre działania są takie, że jeżeli Bóg je nakaze, to stają się one przez to obligatoryjne i to obligatoryjne, moralnie. W związku z tym nakaz (i odpowiednio zakaz) Boga może pełnić w odniesieniu do różnych rodzajów działań dwie odmienne funkcje, które w niektórych przypadkach mogą współwystępować. I tak, w przypadku działań, które są same w sobie dobre moralnie albo złe, nakazy (i odpowiednio zakazy) wzmacniają zobowiązanie, odpowiednio, działania i niedziałania w pewien sposób. To, co słuszne (albo niesłuszne), staje się słuszne i niesłuszne w jeszcze innym aspekcie. Natomiast w przypadku działań, które nie posiadają swoich atrybutów moralnych z konieczności, Bóg może nakazywać lub zakazywać ich wykonywania, przez co stają się one słusznie i, odpowiednio, niesłuszne. Przedmiotem dyskusji będzie, które działania są działaniami wewnętrznie moralnie złymi i niesłusznymi obiektywnie, a które są moralnie nakazane i moralnie dobre oraz które są takimi, że nie mieszczą się w żadnej z owych klas i mogą być przedmiotem nakazu Boskiego autorytetu. Zagadnienie to jednak, jak i występująca rozbieżność zdań, nie jest problemem powstającym w przypadku etyki bożych nakazów, lecz generalnym zagadnieniem powstającym w przypadku naszego namysłu nad moralnością. Przykładem działania, które Bóg mógłby nakazać i które stałoby się przez to obligatoryjne, jest miłowanie nieprzyjaciół zgodnie ze sposobem, w jaki uczynił to Jezus Chrystus.

Swinburne przedstawia wyjaśnienie tego, jakie są racje, dla których Bóg miałby posiadać moc czynienia pewnych działań moralnie obligatoryjnymi. W zasadzie te powody sprowadzają się do uzasadnień twierdzenia, dlaczego moralnie powinnym jest bycie posłusznym Bogu. Jak widać, w przypadku stanowiska Swinburne'a nakazy i zakazy Boże nie mogą być źródłem wszelkiej powinności moralnej wykonywania działania i powstrzymywania się od niego. Wydaje się, że to stanowisko jest słuszne. Po pierwsze, Bóg jest stwórcą człowieka i utrzymuje go w istnieniu, jest podstawą istnienia rzeczywistości o określonych prawach, co umożliwia człowiekowi w niej istniejącemu życie i rozwój. Tak jak dziecko jest zobowiązane do posłuszeństwa rodzicom i wykonania ich nakazu położenia się spać o określonej porze z racji relacji dziecka do rodziców, tak też człowiek jest zobowiązany w mocnym sensie do bycia posłusznym Bogu i dążenia do spełniania Jego nakazów. Po drugie, Bóg jest stwórcą także całej, poza człowiekiem, reszty świata: spowodował jej istnienie i utrzymuje ją w bycie i dlatego jest słuszne uznawanie go za właściciela wszechświata. Właściciel wszechświata ma prawo ustalać, co należy czynić z tym dobrem, którego nam użycza. I w ten sposób może formułować nakazy i zakazy jednostkowe lub ogólne dotyczące używania świata materialnego. Może przykładowo nakazywać lub zakazywać w pewnych okolicznościach ludziom pewnego narodu zamieszkiwanie pewnego obszaru albo też nakazywać przekazanie części mienia innym osobom.

Aktualnie, w kontekście etycznym, rozwijanych jest szereg propozycji wyjaśnienia powiązania dobroci ontycznej i moralnej Boga z dobrem i słusnością moralną ludzkich działań. Oprócz wspomnianego już platonizującego stanowiska Adama najciekawsza wydaje się propozycja Lindy Zagzebski, która sformułowała tzw. etykę bożej motywacji. Zgodnie z jej stanowiskiem, unikamy dylematu intelektualizmu i woluntaryzmu, ponieważ własności moralne ludzkich działań nie są powiązane z intelektem czy wolą Boga, a z motywami Jego działania. Motywy Boga są komponentami Jego cnót i wszelkie wartości moralne są od nich ostatecznie pochodne. Bóg jest ostatecznym przykładem dobroci i źródłem wszelkiej wartości moralnej. Zagzebski uważa, że proponowana przez nią teoria etyczna naśladowania Boga jest formalnie i materialnie lepsza od teorii boskich nakazów oraz pozwala rozwiązać tradycyjne problemy stawiane przed koncepcją boskiej dobroci.

## Literatura źródłowa

- Anzelm z Canterbury, (1992) – *Monologion, Proslogion*, przeł. T. Włodarczyk, Warszawa: WN PWN.
- Arystoteles, (1982) – *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa: PWN.
- Arystoteles, (1996) – *Metafizyka*, przeł. T. Żeleźnik, oprac. M.A. Krapiec, A. Maryniarczyk, Lublin: RW KUL.

- Augustyn św., (2007) – *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Kraków: Znak.
- Boecjusz, (2001) – *Traktaty teologiczne*, przeł. R. Bielak, A. Kijewska, Kęty: Antyk.
- Platon, (1958) – *Państwo. Z dodaniem siedmiu ksiąg „Praw”*, t. 1, przeł. W. Witwicki, Warszawa: PWN.
- Platon, (2002) – *Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton*, przeł. W. Witwicki, Kęty: Antyk.
- Plotyn, (1959) – *Enneady*, przeł. A. Krokiewicz, t. 1-2, Warszawa: PWN.
- Tomasz z Akwinu św., (1999) – *Traktat o Bogu*, przeł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, *Summa teologii*, Kraków: Znak, część I, kwestie 4-6, 19.
- Tomasz z Akwinu św., (2007) – *Prawda wiary chrześcijańskiej*, przeł. Z. Włodek, W. Zega, *Summa contra gentiles*, Poznań: W Drodze, Klub Książki Katolickiej, t. I, ks. 1, rozdz. 28, 31, 37-41, 95.

## Opracowania

- Adams R.M., (1987) – *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*, New York: OUP.
- Adams R.M., (1999) – *Finite and Infinite Goods*, New York: OUP.
- Alston W.P., (1990) – *Some Suggestions for Divine Command Theorists*, [w:] M.D. Beaty, A. Plantinga (red.), *Christian Theism and the Problems of Philosophy*, Notre Dame: University of Notre Dame, s. 303-326.
- Basinger D., (1983) – *In What Sense Must God Be Omnibenevolent?*, „International Journal for Philosophy of Religion” 14, s. 3-15.
- Chandler J., (1985) – *Divine Command Theories and the Appeal to Love*, „American Philosophical Quarterly” 22, s. 231-239.
- Davis S.T., (1983) – *Logic and the Nature of God*, Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Elders L.J., (1992) – *Filozofia Boga*, przeł. M. Kiliszek, T. Kuczyński, Warszawa: AWK MAG.
- Hare J., (1996) – *The Moral Gap: Kantian Ethics, Human Limits, and God's Assistance*, Oxford 1996: Clarendon Press.
- Hare J., (2001) – *God's Call: Moral Realism, God's Commands, and Human Autonomy*, Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Helm P., (2010) – *Goodness*, [w:] Ch. Taliaferro, P. Draper, P.L. Quinn (red.), *A Companion to Philosophy of Religion, Second Edition*, Oxford 2010: Wiley-Blackwell, s. 263-269.
- Hoffman J., Rosenkrantz G.S., (2002) – *The Divine Attributes*, Oxford: Blackwell.
- Idziak J.M., (1979) – *Divine Command Morality: Historical and Contemporary Readings*, New York: The Edwin Mellen Press.
- Judycki S., (2007) – *Co wiemy o istocie dobra?*, „Roczniki Filozoficzne” 55, nr 2, s. 21-41.

- Kowalczyk S., (1986) – *Wieki o Bogu. Od presokratyków do teologii procesu*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Krapiec M.A., (1966) – *Metafizyka. Zarys podstawowych zagadnień*, Poznań: Pallottinum.
- Kretzmann N., (1991) – *A General Problem of Creation*, [w:] S. MacDonald (red.), *Being and Goodness*, Ithaca, NY: Cornell University Press, s. 208-228.
- Kretzmann N., (1991) – *A Particular Problem of Creation*, [w:] S. MacDonald (red.), *Being and Goodness*, Ithaca, NY: Cornell University Press, s. 229-249.
- Kretzmann N., Stump E., (1985) – *Absolute Simplicity*, „Faith and Philosophy” 2, nr 4, s. 353-382.
- Kurylewicz G., (1999) – *Komentarz do Kwestii 4: O doskonałości Boga*, [w:] Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, przeł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków: Znak, s. 452-469.
- Kurylewicz G., (1999) – *Komentarz do Kwestii 6: O doskonałości Boga*, [w:] Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, przeł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków: Znak, s. 482-490.
- MacDonald S., (2001) – *Divine Nature*, [w:] E. Stump, N. Kretzmann (red.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge: CUP, s. 71-90.
- Mawson T.J., (1968) – *God’s Creation of Morality*, „Religious Studies” 38, nr 1, s. 1-25.
- Morris T.V., (1991) – *Our Idea of God: An Introduction to Philosophical Theology*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Mooney E.F., (1986) – *Abraham and Dilemma: Kierkegaard’s Teleological Suspension Revisited*, „International Journal for Philosophy of Religion” 19, s. 23-41.
- Pike N., (1969) – *Omnipotence and God’s Ability to Sin*, „American Philosophical Quarterly” 6, nr 3, s. 208-216.
- Quinn P.L., (1978) – *Divine Commands and Moral Requirements*, Oxford: Clarendon Press.
- Reichenbach B.R., (1982) – *Evil and a Good God*, New York: Fordham University Press.
- Ross J., (1969) – *Philosophical Theology*, Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill.
- Swinburne R., (1995) – *Spójność teizmu*, przeł. T. Szubka, Kraków: Znak.
- Wainwright W.J., (2005) – *Religion And Morality*, Aldershot: Ashgate.
- Westmoreland R., (1996) – *Two Recent Metaphysical Divine Command Theories of Ethics*, „International Journal for Philosophy of Religion” 39 s. 15-31
- Wierenga E.R., (1983) – *A Defensible Divine Command Theory*, „Noûs” 17, s. 387-407.
- Wierenga E.R., (1989) – *The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes*, Ithaca: NY: Cornell University Press.
- Zagzebski L.T., (2004) – *Divine Motivation Theory*, Cambridge: CUP.