

Ťažkosti s pojmom bezčasového stvoriteľa

Ľuboš Rojka SJ

ROJKA, L.: Difficulties with the Concept of a Timeless Creator. *Studia Aloysiana*, 3, 2012, 2, s. 51 – 65.

There are two basic conceptions of God discussed in the most recent philosophical theology. (1) The classical conception of a timeless God is defended by authors like E. Stump and P. Helm. (2) R. Swinburne is one of the most famous defenders of the divine temporality. Even though there are several objections to the arguments by R. Swinburne (which are well explored in the revised book by P. Helm), the critique of the timelessness by W. Craig shows that the timeless conception does not have so much explanatory power as the temporal conception. Explanation of a timeless divine freedom, knowledge of the temporal facts, and causality is very problematic. Therefore the temporal concept is more acceptable.

Keywords: God, time, eternity, causality, creation

V monoteistických náboženstvách a v teizme (filozofii náboženstva alebo filozofickej teológii) sa hovorí o Bohu stvoriteľovi a udržiavateľovi vesmíru, ktorý je všemohúci, vševediaci, nemenný, večný, nutne jestvujúci, morálne dokonalý a hodný náboženskej úcty. Na prvý pohľad tie isté Božie vlastnosti môžu mať rôzne významy (sú vysvetlené alebo chápané inak) v závislosti od teológa alebo filozofa, historickej etapy a náboženskej tradície, v ktorej sa používajú. Je úlohou filozofickej teológie objasniť a zdôvodniť hlbší význam týchto pojmov a tak ich pripraviť pre nadväzujúce systematické teologické disciplíny: fundamentálnu teológiu a dogmatickú teológiu. Pojem Boha je vo filozofii odvádzaný z aposteriórnych argumentov pre Božie jestvovanie, je doplnený apriórnymi poznatkami o Božej dokonalosti a niektorými tézami zo zjavenia (v niektorej monoteistickej tradícii). Na zjednodušenie je vhodné odhliadnuť od skúmania historického vývoja chápania jednotlivých Božích vlastností a zamerať sa na konkrétne definície a ich logické väzby.

Pri hľadaní systemtickejšieho zadefinovania Božích vlastností už pri východisku ide o pomerne komplexný filozoficko-teologický problém. Kde začať a z čoho vychádzať pri definovaní Boha? Ak začneme zo zjavenia, či už zo Starého alebo z Nového zákona, Boh sa zjavuje ako osobný Boh

(Otec), ktorý stvoril tento svet a človeka v ňom, ktorý nás pozoruje, záleží mu na nás, ak treba, tak nás karhá, alebo nám odpúšťa. Miluje nás, a preto by nám nikdy neublížoval. Berie sa ako samozrejmé, že neexistuje čas, kedy by Boh nejestvoval. On je večný, stále prítomný a dokonalý po všetkých stránkach. Je dokonalý predovšetkým v poznaní (vševediaci), v tom, čo môže robiť (všemohúci), a v tom, čo chce robiť (morálne dobrý). Preto si od nás zaslúži plnú úctu a náboženský kult.

Popri biblickom prístupe myšlienka Božej dokonalosti inšpirovala aj filozofov a teológov už od čias Platóna, aby sa pokúsili vysvetliť Božie vlastnosti, vychádzajúc z bežnej ľudskej intuície, skúsenosti a poznania sveta. Ak Boh má byť Bohom, nemôže mať vlastnosti, ktoré opisujú niektoré mýty, kde sa bohom pripisujú rôzne neschopnosti a nemorálnosti. Boh musí byť oveľa dokonalejší ako my ľudia a svet, v ktorom žijeme. Musí poznať všetko, čo je len možné poznať (je vševediaci), a musí byť dostatočne mocný, aby mohol robiť úplne všetko, čo chce (je všemohúci). Ak vie skutočne všetko a všetko je v jeho moci, musí byť aj morálne dokonalý. Nikdy si slobodne nevyberá to, čo je zlé, pretože plne chápe zlobu a jej dôsledky a nie je ničím nútený, ani priťahovaný, aby konal zle. Ak Boh má aj plnosť života, jeho život nemôže byť pomíňajúci, ako je život človeka. Musí ho mať v plnosti všetok naraz, aby nič nestrácal a na nič nemusel čakať. Preto nemôže mať časové trvanie, musí byť nadčasový a absolútne jednoduchý. V ňom žiť, milovať, myslieť, uvažovať, rozlišovať, rozhodovať a konať musí byť jediným bezhraničným „aktom“, ktorý obsahuje všetko, môže urobiť všetko a vie všetko o všetkom. Každé omeškanie, váhanie, pochybovanie, čakanie na to, ako sa veci vyvinú, sú znakom nedokonalosti, neúplnosti, ktorú nemožno pripisovať Bohu. Len takto chápaný Boh si zaslúži našu plnú náboženskú úctu. Podľa toho sa musí interpretovať všetko, čo hovoríme o Bohu, aj Sväté písmo. Všetko odlišné, čo sa o ňom hovorí v literatúre, v poézii na priblíženie Božieho života, treba brať len metaforicky, nie doslova.

Pri týchto dvoch prístupoch si bežný človek ani neuvedomí, že sme sa celkom logicky a prirodzene dopracovali ku dvom odlišným pojmom Boha. Nejde o jednoduché rozlíšenie medzi „Bohom náboženstva a Bohom filozofov“ (Pascal) v tom zmysle, že v prvom prípade by išlo o živého osobného Boha, s ktorým komunikujeme, a v druhom len o akýsi metafyzický princíp celého stvorenia. Zástancovia oboch pojmov Boha tvrdia, že ide o osobného Boha, ktorý sa zjavuje a komunikuje v Písme, a o Boha, ku ktorému sa dopracúva aj prirodzený rozum pri hľadaní príčiny sveta. Ide však o radikálne odlišné chápanie Božieho jestvovania. Systematická filozofická analýza tým, že objasňuje tieto pojmy, zároveň vyhracuje rozdiely medzi nimi a poukazuje na ich nekompatibilitu. Najvypuklejší rozdiel je v tom, že v prvom prípade hovoríme o Bohu jestvujúcom v čase a v druhom mimo času. Podľa tejto základnej odlišnosti sú upravené aj ďalšie Božie atribúty. (Nemyslí sa samozrejme večnosť alebo nečasovosť

na spôsob večnej existencie abstraktných čísel alebo výrokov, ale celkom konkrétne jestvujúceho Boha.)

Na zdôraznenie, že nejde len o akési abstraktné úvahy, je vhodné poznamenať, že katolícki teológovia sa obyčajne prikláňajú ku druhému, klasickému alebo tomistickému, bezčasovému pojmu Boha, podobne ako aj židovský autor Moises Majmonides (1135 – 1204) a islamský autor Avicenna (980 – 1037). Od čias Augustína (354 – 430) až po časy G. W. Leibniza (1646 – 1716) filozofi takmer vždy pracovali s takýmto pojmom Boha. Súčasní, najmä protestantskí teológovia sa prikláňajú k prvému, takzvanému personalistickému chápaniu, ktoré je bližšie biblickému pojmu.¹ Celkove možno povedať, že väčšina súčasných kresťanských teistov (filozofov, ktorí sa zaujímajú o náboženské otázky) pracuje vedome, či nevedome práve s takýmto prvým pojmom. Tento fakt má za následok rozdelenie medzi filozofmi, teológmi, ako aj náboženskými tradíciami.

Dôležitú úlohu pri špecifikovaní pojmu Boha zohrávajú aposteriórne argumenty pre Božie jestvovanie, ktoré majú dosah aj na pojem Boha. V tomto kontexte je rozhodujúce, ako sa postuluje príčina vesmíru. Prvá príčina musí mať vlastnosti, ktoré majú väčšiu vysvetľujúcu silu ako iné komparatívne filozofické a prírodovedecké vysvetlenia, či už teistické alebo ateistické. Od tejto vysvetľujúcej sily závisí aj chápanie Božích atribútov, ktoré majú byť také, aby zodpovedali čo najlepšiemu príčinnému vysvetleniu. Pre nejednotnosť pri vysvetľovaní príčinnosti existuje aj viacero lepších, či horších argumentov pre Božie jestvovanie. Preto je potrebné zohľadňovať každého jednotlivého autora osobitne, ako sa mu podarilo rozumne zdôvodniť jeho pojem Boha v celkovej filozofickej perspektíve. Čím väčšia šírka a hĺbka celkového teistického vysvetlenia, prípadne súvislosť s inými všeobecne prijatými teóriami, tým dôveryhodnejšie je i jeho zdôvodnenie pojmu Boha.

Skôr ako prideme k hlbšej analýze spomenutých dvoch pojmov Boha, je vhodné dodať, že okrem nich existujú aj iné koncepcie, ktoré majú tiež za cieľ vysvetliť existenciu sveta a jeho poriadok, ale zakladajú sa na iných filozofických princípoch (prípadne tradícii).² Jedným z nich je napríklad Boh postulovaný v kontexte procesuálnej teológie³, alebo je to

1 Treba zdôrazniť, že nejde o „personalizmus“, ktorý sa rozvinul v kontexte kontinentálnej filozofie minulého storočia.

2 Medzi diskutovanými koncepciami možno nájsť aj menej polarizované postoje s menšími kvalitatívnymi rozdielmi. Napríklad z hľadiska Božej bezčasovosti možno rozlišovať rôzne stupne bezčasovosti v závislosti od toho, koľko časových vlastností – napríklad (1) existovanie „pred“ a „po“ iných časových udalostiach, (2) byť prítomný, (3) existovať pred časom alebo po čase – autor uvádza a koľko ich vylučuje. Spomínané dva prípady sú skôr hraničnými prípadmi, keď Boh je, alebo nie je v čase.

3 Procesuálny teizmus nadväzuje na filozofiu Alfreda N. Whiteheada (1861 – 1947) a Charlesa Hartshorna (1861 – 2000), ktorí pokladali za podstatnú vlastnosť Boha jeho plnú prítomnosť a spoluúčasť v časovom procese. Boh je otvorený vplyvom sveta. Na Slovensku sú v tejto oblasti známe práce Rastislava Nemca: NEMEC, R.: *Náčrt Whiteheadovej procesuálnej filozofie*. Trnava : Dobrá kniha, 2009; NEMEC, R.: Whiteheadov metafyzický systém a koncepcia Boha. In: *Fides 14 : Zborník z filozofického seminára „Veda a viera“ na Teologickej fakulte TU v Bratislave 30. marca 2006*.

úplne nepoznatelný Boh, o ktorom môžeme povedať len to, čím nemôže byť. Tieto posledné koncepcie práve pre ich slabú vysvetľujúcu silu nezbudili takú pozornosť ako tie prvé dve.

Odišnosť medzi dvoma diskutovanými interpretáciami treba brať vážne, pretože zmysluplnosť a koherentnosť pojmu Boha je jednou z prvých podmienok vierohodnosti každého monoteistického náboženstva a zohráva dôležitú úlohu v teizme pri argumentoch pre Božie jestvovanie. Ak by sa niektorá z interpretácií ukázala ako neprijateľná (sama osebe protirečivá alebo nedostatočná na opis Boha), stratila by svoje opodstatnenie a celé náboženstvo na nej postavené by stratilo vierohodnosť. Dôležité je tiež to, že ak by bola pravda, čo hovoria zástancovia jedného pojmu proti iným, potom by bol základný náboženský pojem „Boh“ nezrozumiteľný (prázdny alebo protirečivý), alebo aspoň nedostatočný. V každom prípade by boli oslabené základy racionálnej dôveryhodnosti každého monoteistického náboženstva. Od každého teistu sa preto vyžaduje jasná koncepcia a čo najlepšie zdôvodnenie.

Klasický pojem Boha (Augustín, Boethius a Tomáš Akvinský)

Čo viedlo kresťanských mysliteľov pri formovaní ich pojmu Boha? Svätého Augustína viedlo čítanie Písma a porovnanie s Aristotelom. Vo svojich *Vyznaniach* hovorí:

„K čomu to bolo, keď okolo mojej dvadsiatky sa mi dostalo do rúk Aristotelovo dielo *Desať kategórií*? (...) Mysliac si, že absolútne všetko existujúce je pochopené cez kategórie, pokúšal som sa koncipovať aj teba, Bože, ktorý si úžasne jednoduchý a nemenný, akoby si aj ty bol subjektom s atribútmi veľkosti a krásy. Chápal som to tak, akoby tieto vlastnosti boli v tebe ako v nejakom fyzikálnom telese. Ale ty sám si svojou vlastnou veľkosťou a svojou vlastnou krásou.“⁴

Keďže Boh je identický so svojimi atribútmi („je svojou vlastnou krásou“), ak by stratil čo len jeden zo svojich atribútov, napríklad svoju morálnu dobrotu alebo všemohúcnosť, už by nebol Bohom. V tom spočíva jeho absolútna jednoduchosť a dokonalosť. O Božej večnosti Augustín hovorí:

„Aj keď si jestvoval predtým, ako [existoval] čas, ty si ho predchádzal, ale nie v čase. Ak by to bolo tak, nemohol by si jestvovať pred časom. Je to večnosť, ktorá je nad časom a je nikdy nekončiacou

Bratislava, 2007, s. 23–38; NEMEC, R.: Whiteheadova koncepcia vedy. In: *Studia Aloisiana : Ročenka TF TU 2005*. Trnava : Dobrá kniha, 2005; NEMEC, R.: *Koncepcia procesu vo filozofii Alfredda Northa Whiteheada*. Bratislava, 2006.

4 AUGUSTÍN: *Vyznania*. Bratislava : Lúč, 1997, 4. kniha, 15. kapitola, odsek 28–29, s. 111.

prítomnosťou. Vďaka nej si naraz pred všetkým minulým [časom] a po všetkom budúcom čase. (...) Je preto pravda, že ak by si nič nestvoril, neexistoval by ani čas, pretože samotný čas si stvoril ty.“⁵

Dionýzius Pseudo-Areopagita (alebo Pseudo-Dionýzius, koniec 5. storočia – začiatok 6. storočia) učil, že ak nejaký atribút pripíšeme Bohu, musíme ho hneď aj negovať, pretože naše pojmy nemôžu dosiahnuť Božiu podstatu. Boh je viac, než môžeme vypovedať, on je viac než všetky naše tvrdenia alebo popierania.⁶ Ľudsky je možná len negatívna, akási mystická teológia, ktorá hovorí, čím Boh nemôže byť. Veľká dôležitosť je tu pripísaná nekonečnosti Božej (a jeho atribútov). Ide o radikálnejší postoj v otázke poznania Boha, ako mal Augustín (a neskôr Tomáš Akvinský). Boh je úplne „nad“ ľudskou logikou a jazykom. Neprijemným dôsledkom takéhoto dionýzovského obratu je, že teizmus postavený na takomto pojme Boha nemá takmer nijakú vysvetľujúcu silu a viera v neho je predovšetkým vecou osobnej voľby. Viera ako taká je skôr vecou otvorenosti a ochoty prijať Boha a nemá nič spoločné s rozumovým uvažovaním, pretože ho úplne presahuje. Je paradoxné, že s takýmto postojom by mohli súhlasiť aj agnostici a ateisti. Jediný rozdiel je, že ateisti sa rozhodujú proti nemu.

Veľmi dôležitý prvok do augustínovského chápania Božích vlastností vniesol Boethius (475 – 524). Myšlienka plnosti Božieho života ho viedla k definícii Božej večnosti ako „úplného, simultánneho a dokonalého vlastnenia bezhraničného života“⁷. Ak má byť Boží život dokonalý, nemôže prechádzať z jedného okamihu do ďalšieho. Nemôže byť rozložený v čase, ale Boh ho musí obsiahnuť všetok naraz. Boží život nemôže ubiehať, ako ubieha náš, on ho vlastní všetok v celej jeho plnosti, on je život v plnosti. Život odlišuje Božiu večnosť od čírych platoník, ako sú čísla a večné pravdy (ako aj od koncepcie Boha ako prvej neosobnej príčiny alebo princípu⁸).

Podľa Tomáša Akvinského (1224 – 1274) Boh je nemenný a bezčasovo večný, pretože je absolútne jednoduchý. Len takto je zaručená jeho dokonalosť v tom najvyššom stupni. Boh nemá časové trvanie, jeho život neplynie, ale pritom Boh spolujestvuje so svojím stvorením, spolujestvuje s ním nepohyblivo v každom okamihu časového aktuálneho kontinua. Nemožno povedať, že Božia činnosť predchádza účinok, ale len že účinok je aktívnou prítomnosťou príčiny. Tomáš píše: „Nič nám preto nebráni, aby sme povedali, že Boh je činný od večnosti a účinok (...) existoval v tom čase, keď to On od večnosti rozhodol.“⁹ Je tu však jedna zvláštnosť,

5 AUGUSTÍN: *Význania*, 11. kniha, odsek 13–14.

6 Porov. PSEUDO-AREOPAGITA, D.: *De divinis nominibus*. Český preklad: AREOPAGITA, Dionýsios: *O mystické teologii : O Božích jménech : S komentáři sv. Maxima Význavače*. Praha : Dybbuk, 2007.

7 BOETHIUS: *Consolationes philosophiae*, V.

8 Otázka, ako pripísať život prvej príčine, je naliehavá aj v Tomášových piatich cestách, kde prvá príčina je to, čo „všetci (myslí sa kresťania) chápu ako Boha“.

9 TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Summa contra Gentiles*, 2, 35, 3.

ktorú treba zdôrazniť. Pre Tomáša Boh nemení veci, ale ich tvorí z ničoho a je činný, len nakoľko tvorí. Ak sa má čosi zmeniť, tak to musí najprv existovať, a Boží stvoriteľský akt (činnosť) má zdôvodniť práve túto existenciu. Odbornejšie povedané, má príčinne vysvetliť *esse* (akt existovania) všetkého existujúceho. V tomto spočíva aj prirodzenosť takzvanej prvotnej príčinnosti, na rozdiel od druhotnej (prírodovedeckej) príčinnosti.

Pri takejto pomerne zvláštnej koncepcii príčinnosti Tomáš učí, že o Bohu môžeme pravdivo hovoriť len prostredníctvom analógie. Základná myšlienka je, že slová môžu dostať významy, ktoré nie sú ani jednoznačné (také isté ako v bežnom použití), ani mnohoznačné (celkom rozdielne od bežného významu), ale analogické.¹⁰ Analógia pri hovorení o Bohu spočíva v trojakom výroku: potvrdenie (*via affirmativa*): „Boh je dobrý“, negácia (*via negationis* alebo *negativa*): „Boh nie je tak dobrý ako jeho stvorenia“, a eminentnosť (*via eminentiae*): „Boh je radikálne lepší ako jeho stvorenia“. Všetky tri výpovede možno pravdivo vypovedať o Bohu a je potrebné ísť až na maximálnu hranicu absolútnej jednoduchosti a dokonalosti. Tomáš popiera, že by sme mohli robiť len negatívnu teológiu, ako to nachádzame u Dionýzia. Boh je absolútne dokonalý a jednoduchý a Božie vlastnosti vytvárajú jedinú podstatu aj napriek tomu, že sú odlíšené v našom rozume. Základom hovorenia o Bohu (nášho poznania Boha) je preto atribučná analógia (*analogia proportionalis*), v ktorej dávame do vzťahu Božie vlastnosti a vlastnosti stvorenia.

Je zrejmé, že Tomášova analógia vychádza z príčinnosti. Účinok (stvorenie) akosi odráža (prvú) príčinu a príčina je poznaná na základe účinku.¹¹ Analógia neznamená, že príčina je ako účinok, ani že príčina vyzera ako účinok, ale príčina *vysvetľuje* existenciu účinku. Preto pojem Boha nezávisí len od zvolenej analógie, ale hlavne od toho, z akej koncepcie príčinnosti vychádzame. V prípade Tomáša príčinnosť nadväzuje na rozlíšenie medzi esenciou a existenciou, ktoré je typické pre jeho metafyziku.

Augustínova, Boethiova a Tomášova teória spoločne utvárajú klasický alebo tradičný pojem Boha.

Personalistický pojem Boha

Druhý spomínaný pojem Boha je tiež analogický a v konečnom dôsledku sa takisto zakladá na príčinnosti. Nezahŕňa však číry akt jestvo-

¹⁰ O analogickom hovorení o Bohu: TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Teologická suma*, I, q. 13.

¹¹ Tomáš robí aj hlbšie rozlíšenia súvisiace s príčinnosťou, vďaka ďalším pojmom: Meno (*nomen*) označuje pojem rozumu (*conceptio intellectus*), ktorý má nejaký obsah (*ratio*) o danej veci (*res*). (Porov. TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Teologická suma*, I, q. 13, a. 4. co.) Podrobnejšie o analógii a príčinnosti v *Teologickej sume* a niektorých nejasnostiach, ktoré s nimi súvisia: VOLEK, P.: *Analýza jazyka hovorenia o Bohu (analógie) u Tomáša Akvinského*. In: DVOŘÁK, P. (ed.): *Analógie ve filosofii a teologii*. Brno : CDK, 2007, s. 107–117.

vania, v ktorom by sa všetky Božie vlastnosti zjednocovali. Nejde ani o pojem mystický (kde Boh je úplne neznámy), ani procesualny. Duns Scotus (1266 – 1308) hovorí:

„Všimnime si napríklad formálne pojmy »múdrost« alebo »rozum« alebo »vôľa«. Tieto pojmy sú predovšetkým uvažované jednoducho samy osebe a absolútne. Pretože tento pojem [použitý na opis Boha] nezahrnuje nijakú nedokonalosť, ani ohraničenie, nedokonalosti, ktoré sa s ním spájajú vo stvoreniach, sú odstránené. Zachovávajúc ten istý pojem »múdrosti« a »vôle«, pripíšeme Bohu – ale v najdokonalejšom stupni.“¹²

Pre Dunsu Scota najdokonalejší stupeň, ktorý vyjadrujú tieto slová, neobsahuje nijaké obmedzenia, ktoré by boli prekážkou ich aplikácie na Boha. Významy slov opisujúcich Božie vlastnosti sa nezjednocujú navzájom v jedinom nutnom akte jestvovania, a preto pojem Boha nezahŕňa úplnú bezčasovosť, ani absolútnu nemennosť.

Medzi súčasnými autormi R. Swinburne zdôrazňuje, že Božie vlastnosti musia byť definované tak, aby boli zmysluplné a koherentné, a to na základe analógie s človekom. Tomášov pojem tieto podmienky nespĺňa.¹³ Podľa Swinburna Boh je „čosi ako »osoba« bez tela (t. j. duch), ktorá je [večne trvajúco] večná [v podstate nemenná], slobodná, schopná urobiť čokoľvek, dokonale dobrá, je priliehavým objektom ľudskej nábožnosti a poslušnosti, stvoriteľom a udržiavateľom vesmíru“¹⁴. Vlastnosti, ktoré robia tento pojem odlišným od klasického, znamenajú, že Boh je duch (bez tela) a že Boh je v čase (nie vo fyzikálnom čase, ale v čase v „minimálnom“ zmysle slova), a z takejto časovej perspektívy aj vníma svet a je prítomný vo svete.

Pri takomto pojme Boha východisková myšlienka je, že Boh je osoba, ktorá má vlastnosti podobné tým, ktoré má ľudská osoba a ktoré sú opísané vo Svätom písme. A napriek tomu, že sa Bohu pripisujú vlastnosti v nezvyčajnom stupni a v nezvyčajnej kombinácii, nedochádza tu k radikálnemu prechodu, k absolútnej jednoduchosti. Podľa Swinburna pri definovaní Boha nemožno ísť až tak ďaleko (a už vôbec nie donekonečna), lebo s radikálnosťou úprav sa vytráca význam slov a vytvárajú sa protirečenia s inými tézami, ktoré tvoria podstatnú súčasť kresťanského teizmu.

Podľa Swinburna ku protirečeniu dochádza pri bezčasovom definovaní (1) Božej slobody, (2) Božieho poznania časových faktov (indexikálov) a (3) Božej príčinnosti. Ako by sa napríklad Boh mohol slobodne rozhodnúť pre jednu z možných alternatív vývoja tohto sveta, ak je už od večnosti rozhodnutý pre jednu z nich? Ako by mohol vedieť, koľko je ho-

12 DUNS SCOTUS: *Philosophical Writings*. Prel. Allan Wolter. Indianapolis (IN) : Cambridge, 1987, s. 25.

13 Porov. SWINBURNE, R.: *The Coherence of Theism*. Oxford : Clarendon Press, 1993, s. 74–87.

14 SWINBURNE, R.: *The Coherence of Theism*, s. 1.

dín práve teraz, keď všetky minulé a budúce „teraz“ sú rovnakým spôsobom prítomné v jeho mysli? Ako by Boh mohol svojím slobodným rozhodnutím zapríčiniť existenciu vesmíru, ak nemá nijaký časovo podmienený príčinný vzťah k tomuto svetu? Ako by mohol príčinne udržiavať v existencii časový vesmír? Ako by mohol odpúšťať, poslať svojho Syna na svet a prijať ho späť do svojej slávy, ak je úplne mimo akéhokoľvek času a bez akejkolvek možnosti zmeny?

Podľa Swinburna (1) Božie slobodné rozhodnutie pre niektorú z možností musí byť vykonané na základe predchádzajúceho úmyslu a samotné rozhodnutie musí byť uskutočnené v čase danej činnosti. Osoba, ktorá sa nemôže vôbec meniť (ktorá nemôže najprv nechcieť a potom chcieť), nemôže rozhodovať o svojej vlastnej činnosti v čase.¹⁵ (2) Ak má Boh poznať časovo sa odvíjajúcu skutočnosť, musí poznať dve časovo oddelené udalosti (jednu napríklad v roku 587 pred Kristom a druhú v roku 1995) v jednom a tom istom akte poznania, čo je podľa Swinburna nezmysel.¹⁶ Podobne, ak by bol Boh nadčasový a simultánne jestvujúci s časovými udalosťami, ktoré sa odohrali včera, dnes a zajtra, potom aj tieto udalosti by sa museli udiť simultánne, čo je podľa neho tiež nezmysel.¹⁷ (3) Ak Boh čosi tvorí, tak to musí zapríčiniť svojou činnosťou pred alebo počas toho, ako táto vec vzniká. Zvlášť to platí, ak Boh pôsobí bezprostredne (niektoré úmysly môžu byť uskutočnené prostredníctvom prírodovedkej alebo inej príčinnosti). Aj keď odpúšťa, karhá, upozorňuje svoje stvorenia tak, ako je to v Písme, musí to robiť pred alebo po iných časových udalostiach.¹⁸ Ak by bol absolútne nemenný, nemohol by nič nerobiť a potom to začať robiť (napríklad odpúšťať). Musel by mať úmysly a postoje fixované už od večnosti, čo by ho urobilo neživou vecou, a nie osobou, ako sa postuluje v teizme. Navyše, Božie jestvovanie v jednom bezčasovom okamihu protirečí tomu, čo vieme o čase, pretože v skutočnosti sa v jednom okamihu nič neudeje. Keď hovoríme o niektorom okamihu, ide o hraničný bod („televízny program trval do 21.20“) alebo o veľmi krátky časový interval („je 11.25“).

Je pozoruhodné, že Boethius sa prepracoval k bezčasovému pojmu Boha pri hľadaní zmysluplnej definície ničím neohraničenej plnosti života a vševedúcnosti, a pri tom istom úsilí R. Swinburne prichádza práve k opačnému výsledku, k nutnej časovosti. Podobne hľadanie prvej príčiny, ktoré viedlo Tomáša Akvinského k číremu (bezčasovému) aktu Božieho jestvovania, Swinburna viedlo k definícii Božej vôle, ktorá musí nutne obsahovať časový prvok, ak má byť skutočne príčinou sveta. Vo Swinburnovom systéme sa Boh na základe vlastnej voľby stáva zajatcom času. Inak povedané, „čas nečaká na nikoho, ani na Boha“ (Wierenga). Je to logicky nutný

15 Porov. SWINBURNE, R.: *The Coherence of Theism*, p. 222.

16 Porov. SWINBURNE, R.: *Is There a God?* Oxford : Oxford University Press, 1996, s. 9.

17 Porov. SWINBURNE, R.: *The Coherence of Theism*, s. 228.

18 Porov. SWINBURNE, R.: *The Coherence of Theism*, s. 229.

dôsledok jeho slobodného rozhodnutia stvoriť svet. Takéto rozhodnutie všemohúceho Boha podľa Swinburna nevytvára nijaké protirečenia v rámci teizmu a neoberá Boha o jeho dôstojnosť. Naopak, je to bezčasová koncepcia, ktorá vnáša do teizmu protirečenia. Ak sa chce teista vyhnúť týmto protirečeniam, musí siahnúť po veľmi zvláštnej analógii, ktorá podľa Swinburna vnáša do teizmu závažné problémy, bez ktorých sa dá zaobísť.

Súčasný diskusie

V posledných tridsiatich rokoch živú diskusiu o časovosti a nadčasovosti Božej vyvolal článok *Večnosť (Eternity)* od Eleonory Stumpovej a Normana Kretzmanna (1981).¹⁹ Autori na základe Boethiovej definície večnosti zdôrazňujú, že večnosť Božiu nemožno chápať ako nejaký okamih (ako bod). Večnosť treba vnímať ako „bezčasové trvanie“. Absolútne „teraz“ v našom vedomí je potrebné rozťahnuť do ničím neohraničeného trvania, ktoré je bez minulosti a budúcnosti.

Podľa článku problém Swinburna a iných kritikov je v tom, že nechopili význam takejto večnosti a večného simultánneho jestvovania. Nejde o bezčasový okamih v čase (s dĺžkou $\Delta t = 0$). Ide o dvoch odlišných pozorovateľov a jeden je v čase a druhý mimo neho. Ak dôsledne rozlíšujeme časové významy slov od bezčasových, nedochádza k nijakým protirečeniam. Neexistuje nijaké protirečenie medzi tým, že Boh má veci premyslené, naplánované a rozhodnuté vo svojej bezčasovej myšli, a tým, že to, čo sa rozhodol uskutočniť v čase, sa aj uskutoční vtedy a takým spôsobom, ako to rozhodol. K podobným veciam dochádza aj v ľudskom vedomí, keď sa človek pre niečo rozhodne v jednom okamihu a potom to niekoľko rokov uskutočňuje. V prípade Boha sa veci nutne udejú tak a vtedy, ako to rozhodol, bez toho, že by v ňom prebiehali zmeny. Takáto večnosť časová simultánnosť nie je tranzitívna, a preto dve udalosti odohrávajúce sa v odlišnom čase, ale pritom simultánne s bezčasovým pozorovateľom, nie sú navzájom simultánne. Ani nie je pravda, ako hovorí Swinburne, že všetko, čo sa udeje, nutne sa udeje v čase.

Takéto prehĺbenie chápania večnosti, predovšetkým jasné oddeľovanie dvoch perspektív, neostalo bez odozvy. Z početných kritik článku Stumpovej a Kretzmanna bol azda najdôležitejší príspevok Paula Fitzgeralda z roku 1985, na ktorý Stumpová a Kretzmann odpovedali v roku 1987.²⁰ Po-

19 Porov. STUMP, E., KRETZMANN, N.: Eternity. In: *Journal of Philosophy*, roč. 78, 1981, č. 8, s. 429–458; STUMP, E., KRETZMANN, N.: Eternity. In: MORRIS, T. (ed.): *The Concept of God*. Oxford : Oxford University Press, 1987, s. 219–252; STUMP, E., KRETZMANN, N.: Eternity, Awareness, and Action. In: *Faith and Philosophy*, 9, 1992, s. 464–465.

20 Porov. FITZGERALD, P.: Stump and Kretzmann on Time and Eternity. In: *Journal of Philosophy*, roč. 82, 1985, č. 5, s. 260–269; STUMP, E., KRETZMANN, N.: Atemporal Duration : A Replay to Fitzgerald. In: *The Journal of Philosophy*, roč. 84, 1987, č. 4, s. 214–219.

dľa Fitzgeralda táto teória protirečí Božej jednoduchosti a nemennosti a je nekoherentná, pretože každé trvanie, aj to bezčasové, musí mať etapy (*sub-phases*). Ich ubiehanie konštituuje čas.²¹ Stumpová a Kretzmann odpovedajú, že vo večnom trvaní nie sú nijaké etapy a že ich koncepcia neobsahuje nijaké protirečenie. Opäť ide o nepochopenie večnosti, pretože sa premieta časové trvanie do bezčasového. Swinburne sa vyjadruje, že nevidí, čo by mohlo „bezčasové trvanie“ znamenať.²² Podľa neho ide o prázdny pojem. Podobne pre W. L. Craiga bezčasové trvanie nedáva zmysel a len veľmi ťažko si možno predstaviť, že by sa v Bohu absolútne nič nezmenilo, keď vstúpil do nového príčinného vzťahu so stvorením a stal sa jeho udržiavajúcou príčinou.²³ Psychologicky vnímaná prítomnosť rozťahnutá bez časových hraníc nemá podľa neho ontologický význam.

Pod vplyvom kritiky sa teda diskusia presunula od upodozrievania z protirečenia v bezčasovej koncepcii (Swinburne) ku hľadaniu hlbšieho možného významu bezčasového jestvovania Boha. Kritici Božej bezčasovosti očakávajú pozitívnu definíciu bezčasového trvania (alebo bezčasovej existencie) a neuspokojujú sa s neprítomnosťou protirečenia, na ktoré apeluje Stumpová a Kretzmann.

Treba tiež zdôrazniť, že problémy s „bezčasovým trvaním“ majú aj zástancovia bezčasovosti. Paul Helm, dlhodobý obhajca Božej jednoduchosti (a bezčasovosti) hovorí, že tento pojem je nedostatočný na zachytenie večnosti, pretože je „infikovaný časom“.²⁴ Pri skutočnej bezčasovosti musíme vylúčiť akékoľvek trvanie a akýkoľvek časový vzťah Boha k nám. Proti Swinburnovi hovorí, že ten už vôbec nepochopil časovo večnú simultánnu existenciu. No keď sa Helm pokúša o hlbšie objasnenie Božieho jestvovania, naráža na hranice ľudského poznania (analógie) a uznáva, že Boží spôsob jestvovania nepoznáme. Je to podľa neho prirodzený dôsledok Božej dokonalosti.

V súčasnosti existujú početné články, zbierky článkov a knihy, ktoré sa zaoberajú problematikou časovosti v pojme Boha.²⁵ Otázkou stále zostáva, či pojem bezčasového trvania, ako ho definovali Stumpová a Kretzmann,

21 Porov. FITZGERALD, P.: Stump and Kretzmann on Time and Eternity. In: *Journal of Philosophy*, roč. 82, 1985, č. 5, s. 262.

22 Porov. SWINBURNE, R.: Reply to Stump and Kretzmann. In: *Faith and Philosophy*, 13, 1996, 3, s. 413–414.

23 Porov. CRAIG, W. L.: The Eternal Present and Stump-Kretzmann Eternity. In: *American Catholic Philosophical Quarterly*, 73, 1999, 4; CRAIG, W. L.: The Eternal Present and Stump-Kretzmann Eternity. In: <http://www.leaderu.com/offices/billcraig/docs/origin.html> (17. 1. 2011).

24 Porov. HELM, P.: *Eternal God*. Oxford : Oxford University Press, 2010.

25 Porov. CRAIG, W. L.: The Eternal Present and Stump-Kretzmann Eternity. In: *American Catholic Philosophical Quarterly*, 73, 1999, 4; HELM, P.: *Eternal God*, 2010; MORRIS, T. V.: *The Concept of God*, 1987; MORRIS, T. V. (ed.): *Divine and Human Action*, 1988; GANSSLE, G. E., WOODRUFF, D. M. (ed.): *God and Time : Essays on the Divine Nature*. Oxford : Oxford University Press, 2002. So štúdiami o pojme Boha a jeho činnosti súvisia aj početné štúdie o ľudskej činnosti v kontexte metafyziky mysle: CASTELLANI, F., QUITTERER, J. (ed.): *Agency and Causation in the Human Sciences*. Paderborn : Mentis, 2007; LOWE, E. J.: *Personal Agency*. Oxford : Oxford University Press, 2008; KIM, Jaegwon: *Essays in the Metaphysics of Mind*. Oxford : Oxford University Press, 2010.

alebo všeobecne pojem bezčasového jestvovania, nie je len prázdny pojem, ktorý je produktom našej predstavivosti a dôsledkom nedôsledného myslenia, či nie je len abstraktným pojmom, ktorý nemá nijakú, alebo len veľmi slabú vysvetľujúcu silu v porovnaní s časovou koncepciou.

Náčrt celkovej syntézy

Zo súčasného stavu diskusie vyplýva, že obe možnosti sa zdajú logicky možné (koherentné). Viaceré Božie atribúty možno koherentne vysvetliť časovo aj bezčasovo. Niet pochyb napríklad o tom, že Boh môže byť prameňom morálnych záväzkov (prikázaní) alebo základom ľudskej etiky, či je v čase, alebo mimo neho. Otázky o takejto *logickej* možnosti Božieho časového či bezčasového jestvovania však nedávajú uspokojivú odpoveď. Je potrebné zvažovať, ktoré interpretácie Božích atribútov najlepšie vystihujú Božiu podstatu a ponúkajú najlepšie vysvetlenie sveta. V tomto ohľade je rozhodujúca definícia Božej vševedúcnosti a Božej činnosti.

Príčinou ťažkostí s pojmom Božej vševedúcnosti je fakt, že nie je celkom jasné, čo znamená čosi poznať. Niektoré koncepcie vševedúcnosti sú celkom jasne kompatibilné s bezčasovosťou. Boh môže napríklad v jednom okamihu poznať (chápať) všetku inteligibilnú štruktúru sveta bez akejkoľvek zmeny, podobne ako i my chápeme mnohé veci rovnakým spôsobom, aj keď pozorujeme zmeny v správaní týchto vecí. Ťažkosť však je s Božím poznaním časových faktov, ktoré závisí od toho, či sú vôbec časové fakty ako také poznateľné (inteligibilné). Pre ľudskú inteligenciu sú potencialitou, v ktorej človek hľadá inteligibilnú formu. Naše abstraktné poznávanie má tendenciu odhliadať od aktuálneho „teraz“, podobne ako aj od priestoru. Preto používame hodiny a kalendáre, aby sme zachytili, kedy sa nejaká udalosť uskutočnila, ale bez „teraz“, „potom“ alebo „vtedy“. Boh však nemá propozičné, ani abstraktné poznanie, nemá hodiny ani kalendár. On pozná bezprostredne podstatu a inteligibilitu všetkých existujúcich vecí (a osôb). Ak je bezčasový, všetky „teraz“ sú prítomné v jeho mysli rovnakým spôsobom. Neblahým dôsledkom je, že on potom nemá spôsob, ako by mohol poznať, kde sa v dejinách ľudstva práve nachádzame. Všetko je v jeho mysli aktuálne prítomné.

Odpoveď na otázku, či Božie poznanie obsahuje aj časový element, závisí do značnej miery aj od chápania času. Sú časové zmeny reálne, alebo sa to tak javí len našim zmyslom? Nie je čas len záležitosťou nášho jazyka? Čo znamená „reálny“ a čo je „zmena“? Ak je pravdivá časová teória (typu A), ktorá hovorí, že čas je reálny (minulosť, prítomnosť, budúcnosť majú odlišný ontologický status), je otázka, ako môže bezčasový Boh poznať, stvoriť (zapríčiniť) a udržiavať v existencii časové kontinuum, veľ-

mi naliehavá.²⁶ Je možné, že Boh nepozná rozdiel medzi prítomnosťou a minulosťou, a pritom je ich rozdiel skutočný? Časové teórie Božieho poznania bez ťažkostí vysvetľujú aj časovú realitu stvorenia, ale bezčasové teórie Božieho poznania majú vážne nedostatky pri ich vysvetľovaní a zvyčajne musia apelovať na analógiu a tajomstvo. Ak je pravdivá teória času (typu B), v ktorej čas nie je reálny, potom niet problému s Božou bezčasovosťou. Jednoducho Boh nemôže jestvovať v neexistujúcom čase, ale práve naopak, musí byť bezčasový, pretože čas je len vecou nášho zmyslového vnímania a jazyka, a nie skutočnej existencie. Tento postoj podporovali niektoré interpretácie teórie relativity v minulom storočí, v ktorých rozhodujúcu úlohu zohrával Minkowského časopriestor. V súčasnosti je vo filozofii veľmi problematické interpretovať existenciu času cez bezčasovú teóriu (typu B), a preto aj Božia bezčasovosť stráca na podpore, a tak aj presvedčivosti.²⁷

Rozhodujúca a ešte komplikovanejšia je však otázka, ako v kontexte súčasnej metafyziky mysle vysvetliť Božiu efektívnu vôľu (teda prvú príčinu sveta), ktorá stvorila a udržiava svet v existencii (má časové účinky). Ako východisko treba brať časovú vôľu Stvoriteľa, pretože o časovom stvoriteľovi hovorí prirodzená interpretácia Písma, metafyzika mysle a vedú k nej aj najdiskutovanejšie kozmologické a teleologické argumenty pre Božie jestvovanie. Zdá sa, že vôľa takéhoto stvoriteľa podáva najlepšie vysvetlenie vzniku a vývoja vesmíru.

Jedinou výhodou postulácie *bezčasovej* Božej vôle je, že prejavuje väčšiu jednoduchosť pri vysvetlení svetového poriadku v kontexte niektorých (tomistických) argumentov pre Božie jestvovanie. V teológii postavenej na takomto pojme je stvorenie, inkarnácia, spása výsledkom jediného Božieho rozhodnutia, jediného aktu rozhodovania.²⁸ Takúto koncepciu podporujú veľké osobnosti dejín filozofie a teológie, ako aj aristotelovsko-tomistická metafyzika. Pravdou zostáva, že doteraz nikto

26 Existujú tri druhy časovej teórie typu A. Podľa (1) prezentizmu je prítomnosť jediným časom, ktorý existuje. Minulosť a budúcnosť neexistujú. Podľa (2) zástancov „teórie narastajúceho bloku“ (*growing block view*) existuje len minulosť a budúcnosť, takže realita stále narastá (porov. DEWEESE, G. J.: *God and the Nature of Time*. Burlington : Ashgate, 2004, s. 15–89). Podľa (3) „teórie pohybujúceho sa svetelného lúča“ (*moving spotlight view*) existuje minulosť, prítomnosť aj budúcnosť, ale prítomnosť je ako svetelný lúč, ktorý sa pohybuje naprieč všetkými časmi (porov. DALFERTH, Ingolf U.: *God, Time, and Orientation*. In: DALFERTH, I. U. (ed.): *The Presence and Absence of God*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2009, s. 5).

27 Možno sa stretnúť aj s opačným postojom. I. U. Dalferth napríklad hovorí, že teória relativity je v konflikte s prezentizmom, v dôsledku čoho „takmer všetci metafyzici a filozofi fyziky prijímajú statickú teóriu [času]“. (DALFERTH, I. U.: *God, Time, and Orientation*. In: DALFERTH, I. U. (ed.): *The Presence and Absence of God*, s. 6; porov. PIERCE, J.: *Review of God and Time : Four Views*. In: *Faith and Philosophy*, 20, 2003, s. 504–509.)

28 D. Edwards hovorí o jedinom akte sebadávajúcej lásky, ktorý má za následok množstvo špeciálnych alebo partikulárnych Božích aktov v dejinách stvorenia. Nakoniec však prichádza k bodu, keď hovorí, že „z pohľadu teológie nevieme, ako je Boží kreatívny akt činný. To, čo poznáme, je výsledok jeho činnosti, ale nie samotná činnosť. (...) Čokoľvek môžeme pochopiť o Bohu, to nie je Boh, ale konštrukt našej mysle. (...) Preto východné kresťanstvo má dlhú tradíciu apofatickej teológie (teológie nepoznania) a západné má pojem *docta ignorantia* (učená nevedomosť).“ Porov. EDWARDS, Denis: *How God Acts*. Minneapolis (MN) : Fortress Press, 2010, s. 57–60, 63.

nedokázal, že by pojem bezčasovej božskej príčiny bol protirečivý. Nevýhodou tejto koncepcie však je, že (1) jednoduchosť Božia sa odvádza od *esse* (akt jestvovania, existencie), čo je metafyzickým konštitutívnym princípom vecí (a čo Boh ako prvá príčina vlastní v plnosti). Zdá sa však, že faktická existencia vecí, ktorá je objektom našej bežnej skúsenosti, môže byť uspokojivo vysvetlená aj bez takejto metafyzikálnej konštrukcie. Navyše, (2) pri spájaní časovej a bezčasovej existencie nestačí len si predstaviť Boží bezčasový svet ako akúsi zázračnú krajinu, kde stvoriteľ na čosi len myslí a ono sa to skôr či neskôr akosi samo od seba uskutoční. Existujúcu vec treba efektívne zapríčiniť v čase. Bez zrozumiteľnej účinnej príčinnosti tu zostáva riziko, že pri hovorení o Bohu zostaneme pri čírej abstraktnej myšlienke, ktorá nemá nijakú príčinnu vysvetľujúcu silu. (3) V samotnom bezčasovom pojme Boha dochádza k ďalším ťažkostiam, ako vysvetliť vzťah medzi dôvodmi pre stvorenie, slobodným rozhodnutím stvoriteľ a uskutočnením tohto stvorenia. Pri absolútnej jednoduchosti sú totiž najlepšie dôvody zároveň aj príčinami účinkov. Avšak typickým pre osobné rozhodnutie je práve to, že subjekt si vyberá (rozhoduje), na základe akých dôvodov chce konať. Ak tam chýba tento prvok, ide o mechanické „rozhodovanie“ (automaticky sa uskutoční to, čo je najlepšie, a stráca sa zodpovednosť za takéto rozhodovanie); a ak je viac rovnako dobrých možností, nie je jasné, ako dochádza k výberu. Ak Boh robí a musí robiť len to, čo je najlepšie, bez toho, že by šlo o slobodný výber medzi možnosťami, je otázne, za čo sme Bohu ako jeho stvorenia vďační. Veď on ani nemôže robiť inak. Ľuďom sme vďační za dobré rozhodnutia, ktoré urobili v situáciách, keď mohli robiť inak. U bezčasového Boha také čosi odpadá.

Záver

V súčasnom teizme sa živo diskutuje o dvoch pojmoch Boha. Rozhodujúcou odlišnosťou medzi nimi je časový a bezčasový charakter Božích atribútov, najmä Božej vševiedúcnosti a všemohúcnosti. Časová koncepcia Božej všemohúcnosti má lepšiu podporu v analógii s ľudskou vôľou, v súčasnej filozofii mysle, ako aj v metafyzike, najmä pri vysvetlení reality času (prézentizmus časovej teórie typu A); treba tiež pridať, že aj v súčasných kozmologických argumentoch a vo Svätom písme. Možná koherentnosť bezčasovej koncepcie nestačí na preváženie tejto podpory a nedostatočné objasnenie vzťahu bezčasového poznania a slobodnej vôle k časovému stvoreniu oslabuje jej vysvetľujúcu silu. Vyžaduje sa objasnenie a zdôvodnenie jediného aktu vôle, ktorým sa Boh rozhodol stvoriť všetko a všetko udržuje v existencii. Takýto akt vôle, ktorý je činný v čase, v istom zmysle prejavuje väčšiu konečnú jednoduchosť v porovnaní so Swinburnovou časovou koncepciou a s ateistickými (vedeckými) vysvetleniami, má však slabšiu vysvetľujúcu silu v porovnaní s časovou koncepciou. Problémom pre časovú hypotézu môže byť, že ak je Boh v čase a s po-

stupom času sa rozhoduje tvoriť veci a odpovedať na ľudské potreby (ich modlitby) tak, ako to opisuje Swinburne, potom sa teistická hypotéza komplikuje a tým sa čiastočne oslabuje sila argumentov pre Božie jestvovanie. Pridáva sa totiž pomerne veľké množstvo Božích rozhodnutí. Nie je však jasné, či takáto kritika implicitne nepredpokladá propozicionálne a abstraktné poznanie, ktoré Bohu nemožno pripisovať.

Literatúra

- AREOPAGITA, Dionýsios: *O mystické teologii : O Božích jménech : S komentáři sv. Maxima Vyznavače*. Praha : Dybbuk, 2007.
- AUGUSTÍN: *Vyznania*. Bratislava : Lúč, 1997.
- BOETHIUS: *Consolationes philosophiae*. Prel. S. J. Tester. Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1973.
- BOETHIUS: *Filosofie utěšitelka*. Olomouc : Votobia, 1995.
- CRAIG, W. L.: The Eternal Present and Stump-Kretzmann Eternity. In: *American Catholic Philosophical Quarterly*, 73, 1999, 4. <http://www.leaderu.com/offices/billcraig/docs/origin.html> (17. 1. 2011)
- DALFERTH, I. U. (ed.): *The Presence and Absence of God*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2009.
- DEWEESE, G. J.: *God and the Nature of Time*. Burlington : Ashgate, 2004.
- DUNS SCOTUS: *Philosophical Writings*. Prel. Allan Wolter. Indianapolis (IN) : Cambridge, 1987.
- EDWARDS, Denis: *How God Acts*. Minneapolis (MN) : Fortress Press, 2010.
- FITZGERALD, P.: Stump and Kretzmann on Time and Eternity. In: *Journal of Philosophy*, roč. 82, 1985, č. 5, s. 260–269.
- GANSSELE, G. E., WOODRUFF, D. M. (ed.): *God and Time : Essays on the Divine Nature*. Oxford : Oxford University Press, 2002.
- HELM, P.: *Eternal God*. Oxford : Oxford University Press, 2010.
- KIM, Jaegwon: *Essays in the Metaphysics of Mind*. Oxford : Oxford University Press, 2010.
- LOWE, E. J.: *Personal Agency*. Oxford : Oxford University Press, 2008.
- MORRIS, T. V. (ed.): *The Concept of God*. Oxford : Oxford University Press, 1987.
- MORRIS, T. V. (ed.): *Divine and Human Action*. Ithaca (NY) : Cornell University Press, 1988.
- NEMEC, R.: *Náčrt Whiteheadovej procesuálnej filozofie*. Trnava : Dobrá kniha, 2009.
- NEMEC, R.: Whiteheadov metafyzický systém a koncepcia Boha. In: *Fides 14 : Zborník z filozofického seminára „Veda a viera“ na Teologickej fakulte TU v Bratislave 30. marca 2006*. Bratislava, 2007, s. 23–38.
- NEMEC, R.: Whiteheadova koncepcia vedy. In: *Studia Aloisiana : Ročenka TF TU 2005*. Trnava : Dobrá kniha, 2005.

- NEMEC, R.: *Koncepcia procesu vo filozofii Alfreda Northa Whiteheada*. Bratislava, 2006.
- STUMP, E., KRETZMANN, N.: Atemporal Duration : A Replay to Fitzgerald. In: *The Journal of Philosophy*, roč. 84, 1987, č. 4, s. 214–219.
- STUMP, E., KRETZMANN, N.: Eternity. In: *Journal of Philosophy*, roč. 78, 1981, č. 8, s. 429–458.
- STUMP, E., KRETZMANN, N.: Eternity, Awareness, and Action. In: *Faith and Philosophy*, 9, 1992, s. 464–465.
- SWINBURNE, R.: *The Coherence of Theism*. Oxford : Clarendon Press, 1993.
- SWINBURNE, R.: *Is There a God?* Oxford : Oxford University Press, 1996.
- SWINBURNE, R.: Reply to Stump and Kretzmann. In: *Faith and Philosophy*, 13, 1996, 3, s. 413–414.
- TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Summa contra gentiles*. Prel. C. Anton Pegis. Notre Dame (IN) : Notre Dame Press, 1975.
- TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Opera omnia* 4. Ed. Roberto Busa. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1980.
- TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Summa Theologica*. Romae : Forzani, MDCCCXCIV.
- VOLEK, P.: Analýza jazyka hovorenia o Bohu (analógie) u Tomáša Akvinského. In: DVOŘÁK, P. (ed.): *Analogie ve filosofii a teologii*. Brno : CDK, 2007, s. 107–117.

doc. Ing. Ľuboš Rojka SJ, PhD.
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P. O. Box 173
814 99 Bratislava
e-mail: rojka.sj@gmail.com