

MIESZKO CIESIELSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Kultury Europejskiej
e-mail: mieszko@amu.edu.pl

Pomiędzy teizmem i ateizmem. O Bogu, który był

Abstract. *The author presents a possibility of dialogue between theistic and atheistic standpoints within the framework of his own concept of “moderate theism.” Moderate theism is one of the possible approaches to absolute being in a classification suggested by the author, originating from a fusion of two criteria: the presence or absence of the beginning of the absolute’s existence, and the presence or absence of the end of absolute’s existence. The author advances a thesis stating that moderate theism, or the standpoint claiming that the absolute does not have a beginning of its existence but that there is an end to it (it is eternal regressively but not eternal progressively), may be a concept which in a specific manner generalizes theism and atheism defined in the light of such a classification as radical standpoints, which preclude the dynamism of the existence/non-existence of an absolute being. In order to substantiate the proposition of a self-annihilating God, the author presents “rational argumentation,” i.e. the original “mercy-based proof for the current non-existence of God” and “exegetic argumentation,” i.e. the interpretation of selected excerpts of the Scripture, e.g. those containing the notions of testament and inheritance.*

Keywords: *theism, atheism, religious dialogue, existence of God, death of God, New Testament, Anselm of Canterbury*

Wstęp

Wydaje się, że dialog dwóch opozycyjnych stron dotyczący jakiegoś zagadnienia jest konstruktywny i ma szansę zakończyć się wspólną konkluzją, gdy wskaże się elementy łączące. Takim elementem może być założenie koncepcyjne

leżące u podstaw obydwu stron i przyjmowane zwykle bez głębszej refleksji. Eksplicacja takiego założenia – zwykle ograniczającego ujmowanie danego zagadnienia – pozwala wykazać, że jest ono podzielane zarówno przez jedną, jak i drugą stronę sporu, a ponadto pozwala uchylić to założenie i dzięki temu spojrzeć na problem z szerszej perspektywy. Krótko mówiąc, spotkanie dwóch opozycyjnych stanowisk następuje na gruncie ujęcia trzeciego, ogólniejszego, które pozwala dostrzec ograniczenia oponentów, ich częściową prawdę i częściowy fałsz, oraz w pewien sposób ich pogodzić.

Tak zarysowany sposób pojmowania „dialogu” czy raczej: konfrontacji dwóch systemów koncepcyjnych można określić jako „teoretyczny” (lub „logiczny” w szerokim sensie tego słowa), w odróżnieniu od pojmowania „psychologicznego”. W tym pierwszym chodzi o trzecioświatową – by użyć kategorii Karla R. Poppera – logikę przekonań, a nie o faktyczną dyskusję i ewentualnie osiągnięcie realnego kompromisu w praktyce społecznej między grupami o przeciwstawnych poglądach. Poniżej nakreślę stanowisko teizmu umiarkowanego, które zostanie sformułowane w kontekście logiki przekonań dotyczących istnienia Boga, bez uwzględnienia wymiaru psychologicznego, tj. problemu, czy umiarkowany teizm może stać się realną alternatywą światopoglądową wobec tradycyjnie pojmowanego teizmu i ateizmu.

Podjmując zagadnienie na granicy metafizyki i teologii – wszak mowa będzie o istnieniu/nieistnieniu (problem metafizyczny) Boga (przedmiot namysłu teologii) – konieczne jest objaśnienie podstawowych pojęć, jakich będę używać¹. Mówiąc o teizmie, mam na myśli stanowisko zawierające przekonanie, że „Bóg istnieje”. Ilustracją takiego stanowiska jest teizm chrześcijański, głoszący, że istnieje jeden Bóg opisywany swoistymi przymiotami: jest bytem osobowym, jest wieczny, miłosierny, wszechwiedzący, sprawiedliwy. W opozycji do teizmu sytuuje się stanowisko ateistyczne, które zawiera przekonanie, iż „Bóg nie istnieje”. Namysł religioznawczy definiuje co najmniej kilka różnych typów ateizmu, lecz wszystkie one podzielają przekonanie o nieistnieniu osobowego absolutu, o którym mówią teiści. Rozważania te ograniczę zatem do teizmu i ateizmu wyznaczonych chrześcijańskim pojęciem „Boga”.

1. Statyczność ontologiczna Boga jako ograniczenie teizmu i ateizmu

Pomimo zasadniczej różnicy pomiędzy teizmem i ateizmem można wskazać ich wspólne założenie dotyczące istnienia/nieistnienia Boga, które leży u podstaw obydwu stanowisk. Określę je jako założenie statyczności ontologicznej absolutu:

¹ Ograniczę się w tym względzie do niezbędnego minimum, chcąc wyeliminować podstawowe nieporozumienia.

ZSO: istnienie/nieistnienie absolutu ma charakter statyczny, niezmienny.

Założenie to nieco inaczej funkcjonuje w teizmie i w ateizmie. W ramach teizmu statyczność ontologiczna Boga wyrażana jest przekonaniem, że jest On bytem od-wiecznym i do-wiecznym, czyli jego istnienie jest bez początku i bez końca. Z kolei w ramach ateizmu założenie statyczności ontologicznej absolutu ma postać tezy, że Bóg nie istnieje obecnie, jak również Boga nigdy nie było ani nie zaistnieje On w przyszłości.

Założenie statyczności ontologicznej absolutu przyjmowane w filozofii i teologii chrześcijańskiej wydaje się być spuścizną ontologii greckiej, w której byt prymarny, podstawa rzeczywistości (niezależnie czy mowa tu o wodzie Talesa, atomach Demokryta, czy ideach Platona), będąc czymś nieuwarunkowanym, z konieczności jest „niezniszczalna”. Trwa w sposób niezmienny: bez początku i bez końca². Stanowisko ateistyczne, mimo że sytuuje się w opozycji do teizmu, przejmuje – w sposób być może nieuświadomiony – pojęcie Boga zakładające wyżej wskazaną statyczność, wpisując się również pod tym względem w dziedzictwo ontologii greckiej.

Spróbuję zatem odrzucić omawiane założenie, które wydaje się ograniczać możliwe koncepcje bytu absolutnego. Dzięki temu uda się przedstawić wachlarz możliwych ujęć. Założenie o statyczności zastąpię więc założeniem zmienności ontologicznej absolutu:

ZZO: istnienie/nieistnienie absolutu ma charakter zmienny, dynamiczny.

Przyjęcie tego założenia pozwala wyróżnić cztery ujęcia teontologiczne, powstałe ze skrzyżowania dwóch kryteriów dotyczących początku i kresu absolutu:

Podział ujęć absolutu ze względu na początek/kres istnienia		Początek istnienia absolutu	
		jest	brak
Kres istnienia absolutu	jest	absolut ma początek i kres istnienia (absolut nie jest od-wieczny i nie jest do-wieczny)	absolut nie ma początku, ale ma kres istnienia (absolut jest od-wieczny, ale nie jest do-wieczny)
	brak	absolut ma początek, ale nie ma kresu istnienia (absolut nie jest od-wieczny, ale jest do-wieczny)	absolut nie ma początku i nie ma kresu istnienia (absolut jest od-wieczny i do-wieczny)

Warto zauważyć, że stanowiska teizmu chrześcijańskiego i ateizmu mieszczą się w tej samej kategorii: absolut nie ma początku i nie ma kresu istnienia. Na

² Étienne Gilson w takich słowach podsumowuje metafizykę grecką w tej kwestii: „Grecy pospół próbowali wytłumaczyć wszystko za pomocą jednej lub kilku zasad, które sami uważali za »rzeczy«”. E. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, PAX, Warszawa 1982, s. 38.

pytanie, czy Bóg ma początek i kres istnienia, obaj – teista i ateista – odpowiadają przecząco. Jest to zrozumiałe, bowiem jedynie ta kategoria zakłada statyczność ontologiczną absolutu (ZSO). Pozostałe kategorie przedstawiają trzy warianty przyjmujące założenie ontologicznej zmienności (ZZO).

Przyjrzyć się bliżej jednemu z nich, a mianowicie: absolut nie ma początku, ale ma kres istnienia, czyli jest od-wieczny, ale nie jest do-wieczny³.

Wydaje się, że takie ujęcie Boga, odpowiednio skonceptualizowane, pozwoliłoby przewyciężyć opozycję pomiędzy teizmem i ateizmem i pogodzić oba stanowiska w koncepcji ogólniejszej – takiej, która w pewnym zakresie swych twierdzeń redukuje się do ujęcia teistycznego, a w innym – do ujęcia ateistycznego, pokazując częściową prawdę i częściowy fałsz obu uogólnianych ujęć. Koncepcję taką określam jako „umiarkowany teizm” (lub „umiarkowany ateizm” – kwestia konwencji terminologicznej), bowiem głosiłaby zarówno istnienie Boga (od-wieczne), jak i jego nieistnienie (obecne, przy założeniu, że kres istnienia Boga już nastąpił). Stanowisko umiarkowanego teizmu zakładałoby zmienność ontologiczną absolutu i różniłoby się w tym od teizmu i ateizmu „radykalnego”, zakładającego ontologiczną statyczność. Powyższa klasyfikacja pozwala zatem przedstawić taki oto szereg stanowisk: radykalny teizm – umiarkowany teizm – radykalny ateizm.

Zadowolające opracowanie stanowiska teizmu umiarkowanego wymaga konceptualizacji ujęcia Boga od-wiecznego, który przestał istnieć. W tym miejscu stwierdzę tylko, że w ramach tego ujęcia mieści się koncepcja istniejącego od-wiecznie osobowego Boga, który będąc Bogiem doskonale miłosiernym, dokonuje radykalnej ofiary dla człowieka, czyli dobrowolnie rezygnuje ze swego boskiego istnienia i „przekazuje” swoje istnienie człowiekowi. W ten sposób człowiek jako „dziecię Boże” otrzymuje życie wieczne w drodze testamentalnego dziedziczenia.

Koncepcja Boga dokonującego radykalnej ofiary powinna pozwolić na parafrazę podstawowych twierdzeń ujęcia ateistycznego i ujęcia teistycznego. W ten sposób pokazany zostałby uogólniający charakter umiarkowanego teizmu, a zarazem próba pogodzenia teizmu z ateizmem. Poniżej przedstawię intuicje, które pozwalają przypuszczać, że umiarkowany teizm nie jest wyłącznie teoretyczną grą założeniami konceptualnymi, ale że, po pierwsze, da się go pogodzić z istotnymi założeniami teologii chrześcijańskiej (poniżej:

³ Omawiany wariant może nasuwać skojarzenia z Nietzscheańską ideą „śmierci Boga”, jednakże różni się od niej w sposób zasadniczy. Nietzsche głosił, że Bóg jest martwy w sensie kulturowym, Bóg jako idea uzasadniająca porządek społeczny i aksjologiczny wyczerpała się i straciła moc kształtowania postaw. Samo zaś pojęcie Boga używane przez Nietzschego zakłada, że jest On bytem bez początku i bez końca. Tu zaś mówi się o pojęciu Boga, które zakłada, że choć nie ma On początku, to ma kres istnienia. Por. F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 110 nn. Szersze omówienie tej kwestii: M. Żelazny, *Nietzsche. Ten wielki wzgardziciel*, Wyd. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2007.

argument rozumowy), po drugie, niektóre fragmenty Pisma św. można spójnie zinterpretować w świetle koncepcji Boga o dynamicznym istnieniu, czyli Boga, który był, ale który dokonał radykalnej ofiary i obecnie już nie istnieje (poniżej: argument egzegetyczny)⁴.

2. Teizm umiarkowany: argument rozumowy

Na rzecz stanowiska umiarkowanego teizmu można przedstawić argumentację, którą określam jako „dowód z miłosierdzia na obecne nieistnienie Boga” (termin „dowód” używany jest tu tak jak w przypadku „dowodu ontologicznego”, czyli jest to aprioryczne rozumowanie oparte na przyjętych wcześniej pojęciach). Na marginesie dodam, że dowód ten dotyczy natury naszego myślenia o Bogu, a nie Jego samego. To, jaka jest rzeczywista sytuacja teoontologiczna: czy Bóg jest, czy Go nie ma, pewności, w sensie pewności naukowej, weryfikowanej empirycznie, mieć nie możemy – Bóg wszak jest bytem pozaempirycznym (zakłada się tu słuszność rozstrzygnięć krytycznych Immanuela Kanta dotyczących apriorycznego dowodu istnienia Boga⁵). Możemy jednak mieć pewność co do poprawności naszego myślenia o Bogu, czyli myślenia niedopuszczającego sprzeczności.

Wydaje się, że na gruncie teologii chrześcijańskiej niezbyt konsekwentnie przeprowadza się analizę dotyczącą jednego z najważniejszych, jeśli nie najważniejszego, przymiotu Boga, jakim jest Boże miłosierdzie⁶. Owa niekonsekwencja jest spowodowana z góry przyjętym założeniem statyczności ontologicznej Boga, które zawężyło pole możliwych rozważań. Odrzucenie założenia statyczności i dopuszczenie zmienności ontologicznej pozwala w sposób spójny i konsekwentny przedstawić następujące rozumowanie, które choć opiera się na założeniach akceptowalnych na gruncie teizmu chrześcijańskiego, to prowadzi do wniosku z nim niezgodnego:

⁴ Siłą rzeczy muszę pozostawić na boku rozważania dotyczące drugiej strony sporu, czyli kwestię odniesienia podstawowych tez stanowiska ateizmu (w naszym rozumieniu) radykalnego do założeń teizmu umiarkowanego.

⁵ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Antyk, Kęty 2001, s. 476 nn. Próbę odparcia krytyki Kanta przedstawia m.in. S. Judycki, *Sceptycyzm i dowód ontologiczny*, „Analiza i Egzystencja” 1/2005. Dowód aprioryczny przedstawiony przez Anzelma z Canterbury można znaleźć w: Anselm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, tłum. T. Włodarek, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 145 nn.

⁶ Od drugiej połowy XX wieku pojęcie i rozumienie Bożego miłosierdzia jest bardzo często podejmowane i stało się w pewnym sensie centralnym zagadnieniem teologicznym, a nawet swoistym kluczowym interpretacyjnym pozostałych obszarów problematyki teologii chrześcijańskiej. W encyklice *Dives in misericordia* miłosierdzie jest wyróżnione spośród pozostałych przymiotów Boga: „Kościół żyje swoim autentycznym życiem, kiedy wyznaje i głosi miłosierdzie – najwspanialszy przymiot Stwórcy i Odkupiciela”. Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, w: *Świetlisty szlak. Karol Wojtyła – Jan Paweł II o miłosierdziu*, opracowanie: I. Górnicka-Zdziech, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2010, pkt 13.

- (i) Bóg istnieje (przynajmniej) od-wiecznie;
- (ii) Bóg jest istotą osobową;
- (iii) Bóg jest istotą wszechmogącą;
- (iv) Bóg jest czymś, ponad co nic miłosierniejszego nie może być pomyślane;
- (v) miłosierdzie Boga wobec człowieka polega na złożeniu przez Niego ofiary, poświęceniu się;
- (vi) wielkość miłosierdzia jest wprost proporcjonalna do wielkości złożonej ofiary.

Już na pierwszy rzut oka wydaje się, że założenia te są zgodne z klasycznym ujęciem Boga chrześcijańskiego⁷.

Wymienione założenia pozwalają sformułować następujący dowód, który przyjmuje postać czterech przesłanek (p1–p4) oraz wniosku (w):

Jeżeli

(p1) Bóg jest czymś, ponad co nic miłosierniejszego nie może być pomyślane, i

(p2) wielkość Bożego miłosierdzia wobec człowieka wyraża się wielkością złożonej przez Niego ofiary, i

(p3) największa ofiara, jaką może złożyć Bóg, to rezygnacja ze wszystkich atrybutów boskości, i

(p4) jednym z atrybutów Boga jest Jego istnienie,
to

(w) Bóg, będąc czymś, ponad co nic miłosierniejszego nie może być pomyślane, ofiarował swoje istnienie i obecnie nie istnieje.

Inaczej rzecz ujmując, jeżeli Bóg jest czymś, ponad co niczego miłosierniejszego nie można pomyśleć, a miłosierdzie będziemy pojmować m.in. jako akt ofiary, rezygnacji z tego, co się ma najcenniejsze, to musimy zarazem myśleć o Nim jako o Bogu, który obecnie nie istnieje, bowiem dokonał największego aktu miłosierdzia, jakim jest ofiara polegająca na całkowitej rezygnacji z tego wszystkiego, co Bóg ma najcenniejsze, czyli ze swoich boskich atrybutów, przede wszystkim ze swojego istnienia. Inny tok rozumowania narażony jest na sprzeczność. Nie można bowiem utrzymywać, że Bóg jest czymś, ponad co niczego miłosierniejszego nie można pomyśleć, gdzie miłosierdzie polega na poświęceniu się Boga, i zarazem twierdzić, że Bóg ten dokonał ofiary innej aniżeli rezygnacja ze swojego istnienia, bowiem wówczas można pomyśleć coś miłosierniejszego, a mianowicie Boga, który poświęcił wszystkie swoje atrybuty boskości, w tym istnienie. I to ten właśnie Bóg będzie najmiłosierniejszy. Tylko i wyłącznie największy akt ofiary Boga, jakim jest poświęcenie

⁷ Zob. szersze omówienie dowodu z miłosierdzia na obecne nieistnienie Boga oraz założeń, na których się on opiera: M. Ciesielski, *Problem ciężkości istnienia Boga*, AMUR – Repozytorium UAM, <http://hdl.handle.net/10593/9872> [31.05.2014].

swojego istnienia, da się pogodzić z tezą, że Bóg ten jest bytem, ponad który nic miłosierdniejszego nie może być pomyślane.

Jak widać, konsekwentną analizę pojęcia miłosierdzia Bożego, kategorię centralną w teologii chrześcijańskiej, trudno przeprowadzić na gruncie teizmu chrześcijańskiego, zakładającego statyczność ontologiczną Boga. Pojęcie doskonałego miłosierdzia da się natomiast utrzymać w ramach teizmu umiarkowanego, dopuszczającego kres istnienia osobowego absolutu.

3. Teizm umiarkowany: argument egzegetyczny

Innym argumentem na rzecz teizmu umiarkowanego, opartego na koncepcji Boga radykalnie poświęcającego się dla człowieka, jest interpretacja fragmentów Pisma św., określanych często jako „trudne”. Wydaje się, że niektóre z nich wprost zakładają omawianą koncepcję samounicestwiającego się Boga. Zinterpretuję wybrane fragmenty, mając na uwadze, że jest to tylko wstępny zarys interpretacji, mający na celu postawić problem oraz skłonić do dalszej i bez uprzedzeń światopoglądowych egzegezy Pisma św. z perspektywy koncepcji Boga, który dobrowolnie przestał istnieć.

Sama nazwa świętych ksiąg religii chrześcijańskiej jest w tym kontekście interesująca: dlaczego księgi Pisma św. określane są nazwą „Stary/Nowy Testament”? Czasami spotykamy określenie „Stare/Nowe Przymierze”, bowiem użyte w tym miejscu greckie słowo *diathēkē* ma takie właśnie podwójne znaczenie: „testament” i „przymierze”. Od pewnego już czasu panuje tendencja do przekładania terminu *diathēkē* jako „przymierze”⁸. Zabieg ten wydaje się być zrozumiały, bowiem określenie „Testament Boży” jest problematyczne na gruncie klasycznego teizmu chrześcijańskiego. Jak rozumieć twierdzenie, że Bóg pozostawił Testament? Przecież testament to ostatnia wola osoby-testatora, która realizuje się po jego śmierci. W przeciwieństwie do „testamentu”, pojęcie „przymierze” nie sprawia takich kłopotów interpretacyjnych, bowiem warunkiem obowiązywania przymierza są dwie żyjące/istniejące strony. W Nowym Testamencie jest jednak miejsce, w którym nie da się wyeliminować pojęcia testamentu. W *Liście do Hebrajczyków* znajduje się fragment o ofercie Chrystusa, w którym greckie słowo *diathēkē* musi być tłumaczone jako „testament”, a nie „przymierze”:

Gdzie bowiem jest testament, tam musi nastąpić śmierć tego, który sporządza testament. Testament bowiem po śmierci nabiera mocy, nie ma zaś znaczenia, gdy żyje ten, który sporządził testament (Hbr 9,16–17)⁹.

⁸ W Nowym Testamencie słowo *diathēkē* występuje 33 razy, przy czym w tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia tylko w pięciu przypadkach oddane jest ono jako „testament”: Hbr 9,16 i 17; Hbr 12,24; Ga 3,15 i 17, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Pallotinum, Poznań 2000.

⁹ Podejmowane są próby eliminacji słowa „testament” nawet w tym fragmencie, co prowadzi do istotnych zniekształceń nadinterpretacyjnych. W przekładzie interlinearnym z języków

Fragment ten na gruncie teologii chrześcijańskiej odnoszony jest do śmierci Jezusa¹⁰. Jest to jednakże problematyczne. Można bowiem zapytać, czy stroną Starego Przymierza i zarazem testatorem Nowego Testamentu jest Jezus-Syn Boży, czy Bóg w ogólności? Księgi Starego Przymierza nie mówią nic o Jezusie jako stronie Przymierza z Noem, Abrahamem czy Mojżeszem. To raczej Bóg jako taki, w „całości swego istnienia” jest zarówno Stroną Przymierza z ludem wybranym, jak i Testatorem sporządzającym Testament dla wszystkich ludzi. Znaczy to, że kres istnienia Boga jako takiego jest warunkiem tego, iż Testament będzie miał moc obowiązywania. Poza tym nauka chrześcijańska o zmartwychwstaniu Chrystusa-Boga w ogóle nie pozwala powiązać Jego osoby z ideą testamentu jako ostatniej woli – z perspektywy „trzeciego dnia” unieważniony jest warunek obowiązywania testamentu, bowiem Testator żyje/istnieje¹¹.

W kontekście pojęcia Testamentu Bożego zrozumiałe stają się słowa o dziedziczeniu królestwa Bożego (1 Kor 6,10; Ga 5,21), dziedziczeniu życia wiecznego (Mt 29,19) czy też o ludziach jako dziedzicach Boga i współdziedzicach Chrystusa (Rz 8,17). Pojęcie „dziedziczenia” oznacza wejście w posiadanie

oryginalnych Hbr 9,16–17 brzmi: „Gdzie bowiem testament, śmierć koniecznością (by) być spodziewaną, (tego) (który zarządził); testament bowiem przy martwych mocny, gdyż nigdy (nie) okazuje siły, gdy żyje (ten), (który zarządził)”. *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. i oprac. R. Popowski, M. Wojciechowski, Vocatio, Warszawa 1993. Podstawą tego przekładu jest: K. Aland, M. Black, C. M. Martini, B. M. Metzger, A. Wikgren (red.), *The Greek New Testament*, United Bible Societies, Stuttgart 1966, 1968, 1975. Natomiast w Piśmie Świętym w Przekładzie Nowego Świata jest on przełożony: „Bo gdzie jest przymierze, tam musi nastąpić śmierć człowieka doprowadzającego do zawarcia przymierza. Przymierze jest bowiem prawomocne nad martwymi ofiarami, gdyż nie ma mocy, dopóki żyje człowiek doprowadzający do zawarcia przymierza”. Widzimy tu pomieszanie pojęć: „strony przymierza”, „pośrednik przymierza”, „ofiara przymierza”, które, co najważniejsze, w tekście źródłowym w ogóle nie występują.

¹⁰ „Odwołując się do podstawowego znaczenia rzeczownika *diathēkē* – „testament”, używanego w ST [...] na określenie przymierza, a który zakłada śmierć osoby, która sporządza testament (wówczas dopiero jest on ważnym dokumentem) – autor *Listu* uzasadnia biblijnie konieczność śmierci Jezusa”. H. Witczyk, *Pascha Jezusa odpowiedzią Boga na grzech świata*, Wyd. KUL, Lublin 2003, s. 317.

¹¹ Trudności z omawianym fragmentem Hbr 9,16–17 widoczne są w jego teologicznych omówieniach, np.: „Chrystus umarł dla zbawienia wszystkich, którzy w Niego uwierzą. W tym fakcie streszczają się wszystkie zapowiedzi i oczekiwania Starego Testamentu. Dla wyrażenia tej wiary użył kaznodzieja porównania do testamentu, który nabiera mocy dopiero po śmierci tego, kto go sporządził. Dla uściślenia tego obrazu można powiedzieć, że w wymiarze religijnym Testament wyraża wolę Boga, a nie jest dziełem Chrystusa. Myśl istotna jest jednak jasna: w śmierci Jezusa objawił się nieodwołalny zamysł Boży dotyczący Nowego Przymierza”. A. Tronina, *Do Hebrajczyków. Słowo zachęty na dni ostatnie*, Święty Paweł, Częstochowa 1998, ss. 120–121. Autor całkowicie pomija fakt, że testament wyraża *ostatnią* wolę, realizującą się w momencie, gdy testatora już nie ma; a zatem, jeśli testament ma wyrażać „wolę Boga” i nie być „dziełem Chrystusa”, to warunkiem jego obowiązywania jest rezygnacja z istnienia dokonana przez Boga. Autor jednakże nie przeprowadza konsekwentnie tej analizy, powracając na końcu do „bezpiecznego” terminu „Nowe Przymierze”.

czegoś po kimś w spadku, m.in. w drodze testamentalnego rozporządzenia, czyli po śmierci testatora.

Słowa Jezusa na krzyżu: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?” (Mk 15,34) stanowi bardzo trudny problem interpretacyjny na gruncie klasycznego teizmu¹². Jak możliwe jest opuszczenie Jezusa przez Boga w świetle dogmatu o współistotności, swoistej jedności osób boskich?¹³ Czy możliwe jest takie rozumienie „opuszczenia”, które da się pogodzić z twierdzeniem o podwójnej naturze bosko-ludzkiej Jezusa z Nazaretu? Słowa te stają się zrozumiałe na gruncie teizmu umiarkowanego odrzucającego założenie o do-wiecznym istnieniu Boga. Otóż Jezus wypowiada je jako pierwszy świadek „kresu istnienia” Boga i z troską zapytuje o dalsze losy ludzi, którzy od tej chwili muszą żyć bez obecności Boga, ale z pozostawionym Bożym Testamentem.

Przywołam jeszcze jeden fragment: „Ja jestem dobrym pasterzem. Dobry pasterz daje życie swoje za owce” (J 10,11). W tradycyjnej interpretacji słowa te rozumiane są jako zapowiedź śmierci Jezusa przez ukrzyżowanie, dzięki czemu jego wyznawcy („owce”) nie zginą, lecz będą cieszyć się życiem wiecznym¹⁴. Do takiej interpretacji można jednak zgłosić pewne wątpliwości.

¹² W książce *Trudne fragmenty Biblii* czytamy: „Słowa te stanowią niewątpliwie najtrudniejszą z trudnych wypowiedzi Jezusa przytoczonych w Ewangeliach”. W. C. Kaiser Jr., P. H. Davids, F. F. Bruce, M. T. Brauch, *Trudne fragmenty Biblii*, tłum. L. Bigaj, T. Fortuna, G. Grygiel, Vocatio, Warszawa 2011, s. 385. Warto zauważyć, że próba objaśnienia tego fragmentu przez autorów nie zawiera jasnej odpowiedzi na pytanie, jak możliwe jest owo „opuszczenie” w świetle tezy o podwójnej naturze bosko-ludzkiej Jezusa. Dodajmy na marginesie, że wyjaśnienie tego „najtrudniejszego” fragmentu zajmuje autorom względnie niewiele miejsca w porównaniu, przykładowo, z objaśnieniem różnej kolejności pokus w czasie kuszenia Jezusa na pustyni w Ewangelii św. Łukasza i św. Mateusza, co zajmuje dwa razy więcej miejsca. Por. ibidem, s. 387 nn. Analizę omawianych słów Jezusa o opuszczeniu przedstawia m.in. Artur Malina, który pisze: „Powracając do wołania Jezusa z krzyża, można teraz łatwiej dostrzec znaczenie słów o opuszczeniu [...]. Ukrzyżowany jest rzeczywiście wydany na śmierć z woli Boga [...], dlatego jest opuszczony przez Niego”. A. Malina, *Opuszczenie Jezusa wydanego na śmierć w Ewangelii Marka*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1(43)/2010, s. 18. Autor ten również nie podejmuje kwestii możliwości opuszczenia Jezusa-Boga przez Boga, a ponadto w swej interpretacji omawiane słowa analizuje jako „wołanie” Jezusa, a nie jako pytanie skierowane do Boga, co wyraźnie sugeruje tekst Ewangelii. Próba wyjaśnienia, że pytanie to jest początkiem modlitwy, słowami Psalmu 22 wydaje się nie być przekonujące: po pierwsze, stojący pod krzyżem ludzie nie rozpoznają tych słów jako psalmu (Mk 15,35), po drugie, ewangelista nie dodaje żadnego komentarza wyjaśniającego, że są to słowa modlitwy jednego z psalmów (co byłoby wskazane z uwagi na fakt, że Marek, jak ustalili historycy, spisał Ewangelię z myślą o poganach niezających tradycji judaistycznej), po trzecie, w pozostałych miejscach Ewangelii nie spotykamy przypadku, żeby Jezus modlił się słowami cytowanymi z tradycji judaistycznej, lecz sam układał modlitwy, po czwarte zaś, trudno zrozumiałe jest późne rozpoczęcie modlitwy przez Jezusa i jej urwanie już po pierwszym bardzo problematycznym wersie, bardziej zrozumiałe byłoby przytoczenie wersu ostatniego: „i sprawiedliwość Jego ogłosią ludowi, który się narodzi:»Pan to uczynił«” (Ps 22,31).

¹³ Por. wypowiedź Jezusa przytaczaną przez św. Jana: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10,30).

¹⁴ W interpretacjach tego fragmentu w ramach teologii katolickiej akcentuje się wymiar pasterzowania jako posługi kapłańskiej ustanowionej przez Chrystusa. Sam problem rozumienia

O kim jest mowa, gdy używa się słów o pasterzu? Trudność interpretacyjna tego fragmentu widoczna jest w szóstym punkcie Konstytucji dogmatycznej o Kościele (*Lumen Gentium*):

I tak Kościół [...] (j)est również trzodą, której sam Bóg zapowiedział, że będzie jej pasterzem (por. Iz 40,11, Ez 34,11 nn.), i której owce, chociaż kierują nimi ludzie jako pasterze, nieustannie przecież prowadzi i żywi sam Chrystus, Dobry Pasterz i Najwyższy Pasterz (por. J 10,11; 1 P 5,4), który życie swoje oddał za owce (por. J 10,11–15)¹⁵.

W jednym zdaniu mamy określenie Boga jako pasterza (słowo „pasterz”, co zastanawiające, pisane jest z małej litery, podobnie jak określenie kapłanów: ludzi jako pasterzy) oraz Chrystusa jako Dobrego i Najwyższego Pasterza (słowo „pasterz” pisane z dużej litery). Jak uzasadnić różnicę pojmowania i pisowni: Bóg jako pasterz i Chrystus jako Pasterz? Kto jest zatem „pasterzem” z przypowieści, w której ów oddaje swoje życie za owce?

Omawiany fragment Ewangelii św. Jana: „Ja jestem dobrym pasterzem. Dobry pasterz daje życie swoje za owce” można zinterpretować w sposób konsekwentny i niesprzeczny, odrzucając założenie o do-wieczności Boga i przyjmując stanowisko teizmu umiarkowanego. Jezus mówi tu w imieniu Boga [jako Bóg (?)], czyli Dobrym Pasterzem jest Bóg jako taki, a oddanie przez Niego życia polega na rezygnacji z istnienia dokonanej dobrowolnie przez Boga. Oddanie życia za owce przez pasterza ma tylko wówczas sens, gdy jest to poświęcenie pozwalające uchronić owce nie przed określonym, jednym z wielu zagrożeń, lecz pozwala ocalić stado przed wszelkimi możliwymi zagrożeniami. A ma to miejsce wówczas, gdy po akcie pasterskiego poświęcenia owce nie potrzebują już pasterza: przestają być owcami wymagającymi ochrony, czyli same potrafią uniknąć niebezpieczeństw¹⁶.

Zakończenie

Zdając sobie sprawę, że rozważania te są na etapie raczej stawiania pytań aniżeli udzielania odpowiedzi, przedstawię na sam koniec hipotezy, które można potraktować jako nić przewodnią dalszych poszukiwań.

„śmierci” Pasterza – Jezusa Chrystusa (człowieka? i/lub Boga?) pozostaje poza rozważaniami. Por. B. Drożdż, *Płaszczyna teologicznych podstaw duszpasterstwa*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 1/2002, s. 194 nn.

¹⁵ Konstytucja dogmatyczna o Kościele (*Lumen Gentium*), w: *Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallotinum, Poznań 2002, pkt 6.

¹⁶ Na gruncie takiej interpretacji w ramach teizmu umiarkowanego, zrozumiałe są wielokrotnie powtarzane przez Jezusa słowa potępiające „uczonych w Piśmie” – klasę kapłańską, która okazuje się być nie tylko niepotrzebna, ale także określana jest jako istotna przeszkoda na drodze do zbawienia. W tym kontekście zrozumiałe są również słowa z *Listu do Hebrajczyków* (cytowane za prorokiem Jeremiaszem): „I nikt nie będzie uczył swego rodaka ani nikt swego brata, mówiąc: Poznaj Pana! Bo wszyscy Mnie poznają” (Hbr 8,11).

(H1) Dialog pomiędzy teizmem i ateizmem można prowadzić na poziomie nie tylko światopoglądowym, lecz także teoretycznym („logicznym”), traktując te dwa stanowiska jako swoiste „teorie Boga”, i tym samym można stosować do analizy ich wzajemnej relacji pewne narzędzia metodologiczne, w szczególności koncepcję uogólniania teoretycznego (redukcji teoretycznej).

(H2) U podstaw teizmu i ateizmu leży wspólne założenie statyczności ontologicznej absolutu; jego odrzucenie pozwala przedstawić klasyfikację stanowisk ze względu na początek i kres istnienia bytu absolutnego oraz wyróżnić wśród nich stanowisko teizmu umiarkowanego, głoszące, że Bóg nie ma początku, ale ma kres istnienia (jest od-wieczny, ale nie do-wieczny), w odróżnieniu od radykalnego teizmu i ateizmu, które głoszą, że Bóg nie ma ani początku, ani kresu istnienia.

(H3) Odpowiednio skonceptualizowana teoria Boga w ramach stanowiska umiarkowanego teizmu pozwoli uogólnić opozycyjne ujęcia radykalnego teizmu i ateizmu.

(H4) Ideę Boga dokonującego radykalnej ofiary dla człowieka i rezygnującego ze swojego istnienia w celu zbawienia człowieka można potraktować jako punkt wyjścia opracowania teorii Boga spełniającej kryteria umiarkowanego teizmu.

(H5) Koncepcja Boga w ramach teizmu umiarkowanego pozwala pełniej i konsekwentniej zrozumieć ideę Boga jako najmiłosierniejszego bytu, o jakim można pomyśleć.

(H6) Wybrane fragmenty Pisma św. dają podstawy do konceptualizacji teorii Boga, który jest bez początku, jest od-wieczny, ale ma kres istnienia, nie jest do-wieczny; fragmenty te, m.in. zawierające pojęcia testamentu, dziedziczenia, opuszczenia Jezusa przez Boga, zakładają raczej umiarkowany teizm niżeli teizm radykalny.

(H7) Teizm umiarkowany może stać się przekonującym stanowiskiem religijnym dla współczesnego człowieka kultury zachodniej, który, z jednej strony, odrzuca rozbudowaną ontologię teizmu radykalnego (po oświeceniowym „wieku rozumu” trudno autentycznie wierzyć w „zastępy aniołów”, „czyściec” i „kotły piekielne”), a z drugiej – wciąż stawia pytania egzystencjalne o swój los po śmierci, nie chcąc zgodzić się z odrzucającym nadzieję ateizmem radykalnym.

