

Mieszko Ciesielski

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

TEIZM UMIARKOWANY JAKO INTEGRACJA TEIZMU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO I ATEIZMU. PRÓBA PORÓWNANIA TRZECH STANOWISK W KWESTII ISTNIENIA BOGA

STRESZCZENIE

W artykule przedstawione jest porównanie trzech stanowisk religijnych: teizmu chrześcijańskiego, ateizmu oraz budowanego przez autora teizmu umiarkowanego, który zaprezentowany jest w pierwszej części artykułu. Teizm umiarkowany jest jednym z możliwych ujęć bytu absolutnego w ramach klasyfikacji powstałej ze skrzyżowania dwóch kryteriów: początek lub brak początku istnienia absolutu oraz kres lub brak kresu istnienia absolutu. Autor stawia tezę, że umiarkowany teizm, czyli stanowisko, że absolut nie ma początku istnienia, ale ma kres istnienia (jest od-wieczny ale nie jest do-wieczny) może być koncepcją swoiście uogólniającą teizm i ateizm. A co więcej, porównanie teizmu umiarkowanego z teizmem chrześcijańskim i ateizmem pozwala przypuszczać, że koncepcja ta przewyższa słabe strony tak teizmu (m.in. problem pogodzenia wolności i odpowiedzialności człowieka z istnieniem opiekuńczego Boga-Pasterza, problem przemocy religijnej) jak i ateizmu (m.in. problem zaspokojenia egzystencjalnej potrzeby istnienia po śmierci, problem ostatecznego uzasadnienia norm moralnych). Ponadto, w artykule autor przedstawia także dowód z miłosierdzia na obecne nieistnienie Boga, stanowiący filozoficzne uzasadnienie dla teizmu umiarkowanego.

Słowa kluczowe:

porównanie religii, teizm chrześcijański, ateizm, teizm umiarkowany, śmierć Boga, miłosierdzie Boga, dowód ontologiczny.

WSTĘP

Jednym z zagadnień ogólnie rozumianego namysłu religioznawczego jest porównywanie i ocena poszczególnych religii, w szczególności doktryn religijnych. Obszar tej problematyki określany jest jako aksjologia religii.

W ramach niej wskazuje się na różne sposoby porównywania i wartościowania. Przykładowo, P. Moskal wskazuje na trzy podstawowe płaszczyzny oceny porównawczej określonych religii i różnych denominacji wewnątrz jednej religii, jest to wymiar doktrynalny, soteriologiczny oraz pragmatyczny¹.

Pomimo wielu sposobów wartościowania i różnych kryteriów porównawczych, wydaje się, że u podstaw praktyki badawczej w ramach aksjologii religii leży pewne przekonanie, które można określić jako założenie porównywania religii rzeczywistych (*PRR*) i sformułować tak oto:

(*PRR*): porównaniu i ocenie podlegają *religie rzeczywiste*, tzn. takie, dla których zbiór wyznawców (osób akceptujących obecnie lub w przeszłości tezy danej religii) nie jest pusty.

Tymczasem, można pomyśleć porównanie rzeczywistej religii z nową doktryną religijną, która jest dopiero przedmiotem swoistego „projektowania” (opracowania doktrynalnego, kultowego itp.) i nie ma jeszcze swoich wyznawców (można przypuszczać, że w obecnych czasach, często określanych jako epoka „nowej duchowości”, projektowanie takie będzie zjawiskiem coraz częstszym)². Innymi słowy, wyrażone wyżej założenie *PRR* należy zastąpić założeniem ogólniejszym (*PRRiP*), obejmującym porównywanie zarówno religii rzeczywistych, zakorzenionych w praktyce społecznej jak i „religii” dopiero projektowanych, nie mających swoich wyznawców:

(*PRRiP*): porównaniu i ocenie podlegają religie niezależnie od liczebności zbioru wyznawców, czyli *religie rzeczywiste* (o niepustym zbiorze wyznawców) i *projektowane* (o pustym zbiorze wyznawców).

W niniejszym artykule zostanie pokazana próbka (w zgrubnym zarysie) takiego właśnie porównania i oceny dwóch rzeczywistych stanowisk religijnych ze stanowiskiem projektowanym. Można zatem poniższe rozważania uznać jako namysł w ramach aksjologii religii respektujący założenie *PRRiP*. Nieco bardziej konkretyzując: prezentowane niżej porównanie i ocena dotyczyć będzie, z jednej strony, teizmu i ateizmu wyznaczonego chrześcijańskim pojęciem Boga, a z drugiej, tzw. *teizmu umiarkowanego*, które

¹ P. Moskal, *Problem aksjologii religii*, „Studia Philosophiae Christianae”, 47/2011, s. 51–54; zob. też: tenże, *Religia i prawda*, Lublin 2009.

² Różne drogi powstawania religii opisywane z perspektywy socjologiczno-ewolucyjnej znaleźć można, [w:] K. M. Kaczmarek, *Mechanizmy ewolucji religii*, Poznań 2013.

stanowi swoistą integrację stanowiska teistycznego i ateistycznego³. Zanim jednakże zostanie przeprowadzone wyżej wskazane porównanie (punkt 4), zarysowane zostanie w zasadniczej swej treści stanowisko umiarkowanego teizmu (punkt 2) oraz możliwe drogi jego uwiarygodnienia (punkt 3).

1. Teizm umiarkowany: punkt wyjścia

Mówiąc o teizmie mamy na myśli stanowisko zawierające przekonanie: „Bóg istnieje”. Ilustracją takiego stanowiska jest teizm chrześcijański, głoszący, że istnieje jeden Bóg opisywany swoistymi przymiotami, które czynią Go bytem doskonałym: jest bytem osobowym, jest wieczny, miłosierny, wszechwiedzący, sprawiedliwy i in.⁴. W opozycji do teizmu mamy stanowisko ateistyczne, które zawiera przekonanie: „Bóg nie istnieje”⁵. Namysł religioznawczy definiuje co najmniej kilka różnych typów ateizmu, jednakże wszystkie one dzielają powyższe przekonanie o nieistnieniu osobowego absolutu, o którym mówią teiści.

Pomimo zasadniczej różnicy pomiędzy teizmem i ateizmem można wskazać na wspólne założenie dotyczące istnienia/nieistnienia Boga, które to założenie leży u podstaw obydwu stanowisk. Określimy je jako założenie statyczności ontologicznej absolutu (ZSO):

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

Założenie to nieco inaczej funkcjonuje w teizmie i nieco inaczej 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. W ramach natomiast ateizmu założenie statyczności

³ Koncepcja teizmu umiarkowanego została przedstawiona przez niżej podpisanego w: *Pomiędzy teizmem i ateizmem – o Bogu, który był*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe”, nr 2 (6)/2014, s. 15–25; *Problem ciągłości istnienia Boga*, „Studia Europaea Gnesnensia”, 10/2014, s. 109–135.

⁴ W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* przykładowo czytamy: „Bóg jest pełnią Bytu i wszelkiej doskonałości, bez początku i bez końca” (KKK 203).

⁵ „Ateizm filozoficzny – pisze Z. J. Zdybicka – obejmuje stanowiska, w których twierdzi się, że Bóg nie istnieje lub że nie ma podstaw do stwierdzenia, że istnieje, czy wreszcie, że nie ma podstaw do twierdzenia, że istnieje jako byt osobowy i transcendentny w stosunku do świata” – Z. J. Zdybicka, *Pułapka ateizmu*, Lublin 2012, s. 200. Z tych trzech możliwości rozumienia ateizmu, w niniejszych rozważaniach przyjmujemy pierwsze. Nieco inaczej spór ateizmu z teizmem definiuje J. Kochan, wykazując, że nie chodzi w nim o samo istnienie, ale sposób istnienia, jaki się Bogu przydaje: czy istnieje w sposób rzeczywisty (teizm), czy istnieje w sposób tylko wyobrażony, fikcyjny, kulturowy itp. (ateizm), zob. więcej, [w:] J. Kochan, *De non existentia Dei, czyli o nieistnieniu Boga*, Warszawa 2015, s. 230 i nn.

ontologicznej absolutu przyjmuje kształt tezy, że Bóg nie istnieje obecnie, jak również Boga nigdy nie było, ani też nie zaistnieje On w przyszłości.

Założenie statyczności ontologicznej absolutu przyjmowane w filozofii i teologii chrześcijańskiej wydaje się być swoistą spuścizną ontologii greckiej, w której byt prymarny, podstawa rzeczywistości, zasada bytu (niezależnie czy mowa tu o wodzie Talesa, atomach Demokryta, czy ideach Platona), po pierwsze, ma naturę nie-osobową i, po drugie, będąc czymś nieuwarunkowanym z konieczności jest „niezniszczalna”. Trwa w sposób niezmienny: bez początku i bez końca. Na gruncie jednakże religijnej myśli żydowskiej o Bogu Stworzycielu oraz teologii i filozofii chrześcijańskiej odrzuca się założenie, że absolut jest rzeczą: zasada bytu, podstawa ontologiczna jest Bogiem, który przejawia cechy osobowe: ma rozum, wolę i decyzyjność działania oraz nawiązuje komunikacyjne relacje z wybranymi ludźmi. Jeśli tak, to otwiera się możliwość sprobematyzowania kwestii ciągłości istnienia takiego Boga. O ile bowiem pojęcie absolutu-rzeczy w perspektywie myśli greckiej wykluczało postawienie pytania o nieciągłość istnienia tak rozumianego absolutu, to pojęcie absolutu-osoby pozwala – w sposób przynajmniej logicznie sensowny – postawić pytanie, czy taki absolut może zadecydować o swoim samounicestwieniu?

Nie rozstrzygając na razie samego problemu samounicestwienia absolutu, należy jednak w ogóle dopuścić możliwość sprobematyzowania tego zagadnienia. W związku z tym, odrzucimy ograniczające złożenie statyczności ontologicznej (ZSO) na rzecz założenia zmienności ontologicznej absolutu (ZZO):

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. Można przedstawić to w formie poniższej tabeli:

podział ujęć absolutu ze względu na początek/kres istnienia		początek istnienia absolutu	
		jest	brak
kres istnienia absolutu	jest	1. absolut ma początek i kres istnienia (absolut nie jest odwieczny i nie jest do-wieczny)	2. absolut nie ma początku, ale ma kres istnienia (absolut jest od-wieczny, ale nie jest do-wieczny)
	brak	3. absolut ma początek, ale nie ma kresu istnienia (absolut nie jest od-wieczny, ale jest do-wieczny)	4. absolut nie ma początku i nie ma kresu istnienia (absolut jest od-wieczny i jest do-wieczny)

Zauważmy, że stanowisko teizmu chrześcijańskiego jak i ateizmu mieści się w tej samej kategorii (pole 4.): absolut nie ma początku i nie ma kresu istnienia. Na pytanie: czy Bóg ma początek i kres istnienia?, obydwój, 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). W przeciwieństwie do teizmu i ateizmu, przedstawiane tu stanowisko teizmu umiarkowanego mieści się w 2. polu tabeli, w którym przyjmuje się brak początku istnienia absolutu (czyli zakłada się jego odwieczne istnienie), ale zarazem uznaje się jego kres istnienia (czyli głosi się, że nie jest do-wieczny). W celu odróżnienia teizmu umiarkowanego od tradycyjnego teizmu i ateizmu, zostaną one określone jako teizm i ateizm „radikalny”.

2. Teizm umiarkowany: próba uwiarygodnienia

Czy stanowisko umiarkowanego teizmu jest tylko intelektualną zabawą filozoficznymi założeniami dotyczącymi istnienia bytu absolutnego, czy też może stać się czymś więcej? Mówiąc wprost: czy teizm umiarkowany może stać się poważną alternatywą religijną dla, obecnie przeżywającego kryzys wyznaniowy, teizmu chrześcijańskiego oraz światopoglądu ateistycznego, który, choć popularny wśród elit intelektualnych, to nie jest przekonujący dla szerokich mas społecznych, przede wszystkim z przyczyn egzystencjalnych (brak nadziei na życie do-wieczne po śmierci)? Niżej podpisany jest przekonany, że – po odpowiednim opracowaniu doktrynalnym – teizm umiarkowany może być atrakcyjną propozycją dla współczesnego człowieka kultury zachodniej, dla którego coraz mniej przekonujące są, obwarowane licznymi dogmatami, doktryny religijne z rozbudowaną metafizyką, i dla którego jednocześnie światopogląd ateistyczny jest egzystencjalnie trudny do zaakceptowania.

Opracowanie doktrynalne, o którym mowa, zawierałoby koncepcję istniejącego od-wiecznie osobowego Boga, który dokonuje radykalnej ofiary dla człowieka, czyli dobrowolnie rezygnuje ze swojego boskiego istnienia i przekazuje istnienie do-wieczne człowiekowi w drodze testamentalnego dziedziczenia. Miłosierna ofiara Boga stanowi jednocześnie ideał poświęcenia się dla dobra człowieka i wyznacza tym samym normę etyczną relacji międzyludzkich, która polega na postulacie przewyciężenia postawy egoistycznej na rzecz działań altruistycznych, w tym także wymagających daleko idącego poświęcenia się.

Wydaje się, że poszczególne stanowisko religijne można próbować uwiarygodnić na trzy różne sposoby:

- (i) odwołując się do refleksji („droga rozumowa”);
- (ii) odwołując się do tradycji religijnej, w szczególności religijnej tradycji piśmiennej („droga egzegetyczna”);
- (iii) odwołując się do „cudów” („droga znaków bożych”).

Ze względu na ograniczenia, którym podlega objętość artykułu, w zarysie przedstawimy rozumową drogę uwiarygodnienia, egzegetyczną przywołamy tylko częściowo, natomiast trzecią, uwiarygodnienie ze „znaków bożych” pominiemy, jako wykraczającą poza namysł religioznawczy i mającą charakter *stricte* teologiczny.

2. 1. Teizm umiarkowany: uwiarygodnienie na drodze rozumowej

Jednym z argumentów uwiarygodniających teizm umiarkowany jest autorski dowód z miłosierdzia na obecne nieistnienie Boga. Termin „dowód” używany tu jest w sposób analogiczny jak w przypadku „dowodu ontologicznego”, czyli jest to rozumowanie oparte na przyjętych wcześniej pojęciach i założeniach. Na marginesie porozważymy uwagę, że dowód ten dotyczy natury naszego myślenia o Bogu, a nie Jego samego. Tego, jaka jest rzeczywista sytuacja teontologiczna: czy Bóg jest, czy Go nie ma, pewności, w sensie pewności naukowej, weryfikowanej empirycznie, mieć nie możemy – Bóg wszak jest bytem pozaempirycznym. Możemy jednakże mieć pewność co do poprawności naszego myślenia o Bogu, gdzie przez poprawne myślenie będziemy rozumieli myślenie nie dopuszczające sprzeczności.

Otóż, wydaje się, że na gruncie teologii chrześcijańskiej niezbyt konsekwentnie przeprowadza się analizę dotyczącą najważniejszego przymiotu Boga, jakim jest Boże miłosierdzie. Owa niekonsekwencja jest spowodowana z góry przyjętym założeniem statyczności ontologicznej Boga, które zawężyło pole możliwych rozważań. Odrzucenie założenia statyczności i dopuszczenie zmienności ontologicznej pozwala przedstawić w sposób spójny i konsekwentny rozumowanie, które choć opiera się na założeniach akceptowalnych na gruncie teizmu chrześcijańskiego, to jednakże prowadzi do wniosku z nim niezgodnego⁶:

⁶ Dowód z miłosierdzia na obecne nieistnienie Boga szerzej przedstawiony jest [w:] M. Ciesielski, *Problem ciągłości istnienia Boga*, dz. cyt., s. 109–135, tam też znajduje się obszerniejsze uzasadnienie poszczególnych założeń dowodu.

- (i) Bóg istnieje (przynajmniej) od-wiecznie;
- (ii) Bóg jest istotą osobową;
- (iii) Bóg jest istotą wszechmogącą;
- (iv) Bóg jest czymś, ponad co nic miłsierniejszego nie może być pomyślane;
- (v) miłosierdzie Boga wobec człowieka polega na ofiarowaniu mu życia do-wiecznego poprzez akt Bożego poświęcenia się, „Bożej ofiary”;
- (vi) wielkość miłosierdzia jest wprost proporcjonalna do wielkości złożonej ofiary.

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

Jeżeli

- (p1) Bóg jest czymś, ponad co nic miłsierniejszego nie może być pomyślane, i
- (p2) wielkość miłosierdzia Bożego wobec człowieka wyraża się wielkością poniesionej przez Niego ofiary, i
- (p3) największa ofiara jaką może uczynić Bóg, to rezygnacja ze wszystkich atrybutów boskości, i
- (p4) jednym z atrybutów Boga jest Jego istnienie,
to
- (w) Bóg, będąc czymś, ponad co nic miłsierniejszego nie może być pomyślane, ofiarował swoje istnienie i obecnie nie istnieje.

Inaczej rzecz ujmując, można powiedzieć: jeżeli Bóg jest czymś, ponad co niczego miłsierniejszego 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 najcenniejszego, 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 miłsierniejszego 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 miłsierniejszego, a mianowicie Boga, który poświęcił wszystkie swoje atrybuty boskości, w tym i istnienie. I to ten właśnie Bóg będzie najmiłsierniejszy. Tylko i wyłącznie największy akt ofiary Boga, jakim jest poświęcenie swoje-

go istnienia, da się pogodzić z tezą, że Bóg ten jest bytem, ponad który nic miłosierniejszego 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 w pełni utrzymać w ramach teizmu umiarkowanego, dopuszczającego kres istnienia osobowego absolutu.

2. 2. Teizm umiarkowany: uwiarygodnienie na drodze egzegetycznej

Choć stanowisko teizmu umiarkowanego wykracza poza teizm chrześcijański, to jednakże dobrym punktem wyjścia do jego opracowania doktrynalnego jest wizja Boga zawarta częściowo w Piśmie św. Wydaje się, że niektóre fragmenty nauki Jezusa o Bogu wprost zakładają koncepcję samounicestwiającego się Boga. To może skłonić do postawienia następującego pytania: czy Jezus z Nazaretu w swej nauce o Bogu mógł jako pierwszy ogłosić Śmierć Boga?⁷.

⁷ „Śmierć” piszemy z dużej litery, bowiem w postawionym wyżej pytaniu chodzi o rzeczywisty, ontologiczny wymiar „Śmierci Boga” jako Jego samounicestwienia, a nie kulturowy sens „śmierci Boga” po raz pierwszy dobitnie wyrażony przez F. Nietzschego słynnym zadaniem „Bóg jest martwy” i dotyczący wyłącznie Boga jako idei uzasadniającej porządek społeczny i aksjologiczny, która – zdaniem autora *Wiedzy radosnej* – wyczerpała się i straciła moc kształtowania postaw ludzkich. Samo zaś pojęcie Boga używane przez Nietzschego zakłada, że jest On bytem bez początku i bez końca, bo jest tylko wytworem ludzkiej wyobraźni, który nigdy nie istniał i istnieć nie będzie: „Ani moralność, ani religia nie styka się w chrześcijaństwie z żadnym punktem rzeczywistości. Same urojone przyczyny («Bóg», (...)). (...) Obcowanie urojonych istot («Bóg» (...))”; F. Nietzsche, *Antychryst*, tłum. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 15. Por. też: F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 110 nn. Również XX wieczna grupa „kontynuatorów” myśli Nietzschego, formująca się w nurt tzw. teologii śmierci Boga (m.in. P. van Buren, W. Hamilton, T. J. J. Altizer, G. Vahanian), swoje rozważania osadza na poziomie kulturowo-religijnych i językowych analiz: „Wbrew swej nazwie teologia śmierci Boga nie kwestionuje istnienia Boga, ale raczej obraca się wokół problemu, czym Bóg jest i jak określić jego stosunek do świata. Przy tym nie idzie tu o metafizyczne rozważania o Bogu, ale raczej o analizę naszego, konkretnego języka o Bogu” – Cz. S. Bartnik, *Bóg i ateizm*, Lublin 2002, s. 212. Szersze omówienie twórców w ramach teologii śmierci Boga znaleźć można [w:] Cz. S. Bartnik, „Chrześcijaństwo bez religii” – ryzyko nowego języka, „Znak”, 1971, nr 10, ss. 1357–1370; tenże, *Bóg i ateizm*, Lublin 2002; W. Hryniewicz, *Chrystus i człowiek w „teologii śmierci Boga”*, [w:] B. Bejze (red.), *Aby poznać Boga i człowieka, cz. 2: O człowieku dziś*, Warszawa 1974, s. 205–222; Z. J. Zdybicka, *Pułapka ateizmu*, dz. cyt.

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 greckie słowo „diathēkē” ma takie właśnie podwójne znaczenie: „testament” i „przymierze”. Przy czym warto zauważyć, że w rozprawach teologicznych w ogóle nie przywiązuje się wagi do tego rozróżnienia, używając tych dwóch pojęć synonimicznie, co wydaje się błędem, bo przecież warunki obowiązywania przymierza i testamentu są zupełnie inne: przymierze obowiązuje przy żyjących/istniejących stronach, natomiast testament obowiązuje, gdy testator nie żyje/nie istnieje. Niekonsekwencje i trudności interpretacyjne ze słowem „diathēkē” najbardziej widoczne są w analizach teologicznych fragmentu *Listu do Hebrajczyków*: „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).

A. Tronina w taki oto sposób interpretuje powyższy fragment: „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 zamił Boży dotyczący Nowego Przymierza”⁸.

A. Tronina, choć świadom, że Testament „wyraża wolę Boga, a nie jest dziełem Chrystusa”, to nie prowadzi dalej swych rozważań w sposób konsekwentny i nie dookreśla, że Testament wyraża nie jakąkolwiek wolę, lecz ostatnią wolę, obowiązującą po Śmierci Boga. Teza nieoczekiwana i problematyczna, która powinna skłonić do dalszego namysłu, Tronina jednakże czym prędzej wraca na bezpieczne i „jasne” tory myślenia: „Myśl istotna jest jednak jasna: w śmierci Jezusa objawił się nieodwołalny zamił Boży dotyczący Nowego Przymierza”. Myśl jasna, tyle tylko, że swą jasność czerpie raczej z bezrefleksyjnego powtarzania aniżeli siły argumentacji, skoro nie przeszkadza w niej zamiana osoby Testatora z Boga na Chrystusa oraz błędne wskazywanie, że warunkiem obowiązywania przymierza jest śmierć strony przymierza. Czy Noe, Abraham lub Mojżesz musieli umrzeć, żeby ich

⁸ A. Tronina, *Do Hebrajczyków. Słowo zachęty na dni ostatnie*, Częstochowa 1998, s. 120–121.

przymierze z Bogiem obowiązywało? Wręcz przeciwnie, orientalna formuła przymierza politycznego (a na takiej wzorowane są przymierza opisane w Biblii) zakładała dotrzymanie zobowiązań uczynionych przez obydwie strony, a śmierć była traktowana jako kara za ich niewypełnienie. Jak pisze J. Ratzinger: „zwyczaj ten (przerabianie na pól zwierząt ofiarnych podczas zawierania przymierza – dopisek mój: M. C.) wymagał, by partnerzy przymierza przeszli pomiędzy połowami ciał zwierząt na znak przyjęcia zobowiązania gwarantowanego następującą klątwą: jeśli złamię przymierze, niech spotka mnie to, co spotkało te zwierzęta”⁹.

A zatem śmierć strony przymierza nie może stanowić warunku obowiązywania przymierza. Przeciwnie w przypadku testamentu, bowiem tu właśnie śmierć testatora jest warunkiem koniecznym jego obowiązywania.

Podobne sprzeczności pojawiają się w obszernym omówieniu *Listu do Hebrajczyków* autorstwa R. Bogacza. Przenikliwość i rzetelność badawcza załamuje się jednakże na omawianym przez nas fragmencie, gdzie czytamy: „Na mocy tej ofiary zostało zawarte Nowe Przymierze. Zaś sam Chrystus jest jego pośrednikiem. Wraz z Nowym Przymierzem został przygotowany Nowy Testament. Jezus chcąc, aby on zaczął obowiązywać, jak wyjaśnia sam Autor, musiał oddać życie. W ten sposób została ukazana konieczność Jego śmierci. Testament bowiem nie obowiązuje tak długo, jak długo żyje testator”¹⁰.

I tu widać sprzeczności. Pomijając tajemniczy i niezrozumiały związek pomiędzy przymierzem i testamentem, wyrażony w trzecim zdaniu, Bogacz określa Chrystusa raz jako pośrednika Nowego Przymierza/Nowego Testamentu, czyli przypisuje mu funkcję pomocniczą dla właściwych stron Przymierza/Testamentu, a drugi raz określa Go jako testatora, czyli właściwą stronę, a nie pośrednika.

W innym fragmencie jeszcze bardziej widoczne są wątpliwości związane z interpretacją R. Bogacza: „Autor zastosował w tym miejscu bardzo ciekawy przeskok myślowy. W Starym Przymierzu Testatorem był sam Jahwe. Mojżesz pełnił tylko rolę adwokata, występującego w Jego imieniu. Jahwe, będąc Bogiem, nie mógł umrzeć. Nie podlega On władzy śmierci. Tymczasem w Nowym Przymierzu umiera Jezus, dlatego tak ważna była dla Hagiografa odpowiedź na pytanie: Kim On jest? Argumentacja *Listu* od samego początku ukazuje Jego bóstwo (...). Zatem podczas zawarcia Nowego

⁹ J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno przymierze*, przeł. E. Pieciul, Poznań 2004, s. 69.

¹⁰ R. Bogacz, *Misja Chrystusa w świetle hapax legomenów. List do Hebrajczyków 2*, Kraków 2006, s. 390.

Przymierza, gdy zostaje przekazany Nowy Testament, umiera Chrystus, jako człowiek i Syn Boży, realizuje odwieczny Boży plan zbawienia”¹¹.

I znowu, pomijając fakt rzeczowego błędu w drugim zdaniu – w kontekście Starego Przymierza Jahwe był Stroną Przymierza, a nie Testatorem – należy zwrócić uwagę na następującą niekonsekwencję: jeżeli Bóg nie mógł umrzeć, to dlaczego wybrał za „pośrednika” Nowego Testamentu Syna Bożego, skoro On także jako Osoba Boska śmierci nie podlega? Widoczna jest tu zatem taka oto sprzeczność: najpierw tłumaczy się konieczność wykorzystania Jezusa Chrystusa w akcie ustanawiania Testamentu, bo Bóg jako Testator nie podlega śmierci, a następnie wskazuje się na „bóstwo” Jezusa, co przecież pociąga za sobą również Jego „niepodleganie śmierci”, a to niweczy cały sens wykorzystania tego pośrednika w ustanawianiu Testamentu, po pierwsze dlatego, że Jezus uznany za Boga nie może jawić się jako pośrednik Testamentu, lecz staje się jego Testatorem, i po drugie, jawi się jako Testator nieskuteczny, bo niepodlegający śmierci, a więc wymagający jakiegoś kolejnego pośrednika, tym razem śmiertelnego.

Jak widać, na gruncie teizmu chrześcijańskiego trudno w sposób niesprzeczny i konsekwentny przeprowadzić argumentację rozróżniającą pojęcia „testamentu” i „przymierza” oraz utrzymać twierdzenie, że Bóg sporządził Testament, bowiem jednym z warunków koniecznych jego obowiązywania jest rezygnacja z istnienia dokonana przez Boga-Testatora. Trudność ta wynika z przyjmowanego w teizmie chrześcijańskim założenia statyczności ontologicznej absolutu, wykluczającego możliwość uchwycenia nieciągłości w istnieniu Boga.

Inaczej ma się rzecz w ramach teizmu umiarkowanego z ideą samounicestwiającego się Boga, gdzie można nadać głęboki teologiczny sens w odróżnieniu pojęć „przymierza” i „testamentu”. Na gruncie hipotezy, że nauka Jezusa o Bogu zawierała ontologiczną tezę o Śmierci Boga (a dokładnie: rezygnacji z istnienia, bo Bóg nie podlega władzy śmierci), podwójna rola Boga: najpierw jako Strona Przymierzy, a następnie jako Testator Bożego Testamentu jest zupełnie zrozumiała. Bóg w „pierwszej części Pisma św.” okazuje się jako Strona Przymierzy z m.in. Noem, Abrahamem i Mojżeszem i przekazuje ludziom pewne dobra (potomstwo, ziemię itp.), a Jego istnienie jest gwarancją przekazywanych dóbr. Natomiast opis jaki, odnajdujemy w „drugiej części Pisma św.” wskazuje, że dotychczasowa Strona Przymierzy

¹¹ R. Bogacz, *Dzieło zbawienia w ludzkiej krwi Jezusa według Listu do Hebrajczyków*, Kraków 2007, s. 149.

przyjmuje rolę Testatora i przekazuje człowiekowi najcenniejsze dobro jakim jest życie do-wieczne w drodze testamentalnego rozporządzenia.

W kontekście pojęcia Testamentu Bożego zrozumiąle stają się słowa o dziedziczeniu królestwa Bożego¹², dziedziczeniu życia wiecznego¹³, czy też słowa o ludziach jako dziedzicach Boga i współdziedzicach Chrystusa¹⁴. Pojęcie „dziedziczenia” oznacza wejście w posiadanie czegoś po kimś w spadku, m.in. w drodze testamentalnego rozporządzenia, czyli po śmierci testatora. Jeżeli więc jesteśmy dziedzicami Boga, to znaczy, że Bóg jest Testatorem, a Jego dobrowolne, radykalne poświęcenie i rezygnacja z istnienia jest warunkiem obowiązywania testamentu i przekazania dziedzictwa człowiekowi¹⁵.

3. Teizm umiarkowany: porównanie z radykalnym teizmem i ateizmem

Długotrwałość sporu teizmu z ateizmem oraz brak rozstrzygających i ostatecznych argumentów dających „zwycięstwo” którejś ze stron każe przypuszczać, że zarówno radykalne stanowisko teistyczne jak i ateistyczne zawiera mocne strony i zarazem nie jest pozbawione pewnych słabości. Obydwa te stanowiska przedstawiają przekonujące argumenty dla części swoich twierdzeń, a pozostałe tezy – bardziej problematyczne i mniej przekonujące

¹² „Nie ludźcie się! Ani rozpustnicy, ani bałwochwalcy, ani cudzołożnicy (...) ani zdzierycy nie odziedziczą królestwa Bożego” (1 Kor 6, 9–10); „ci, którzy się takich rzeczy dopuszczają (nierząd, nieczystość itd. – M. C.), królestwa Bożego nie odziedziczą” (Ga 5, 21).

¹³ „I każdy, kto dla mego imienia opuści dom, braci (...) życie wieczne odziedziczy” (Mt 19, 29).

¹⁴ „jesteśmy dziećmi Bożymi. Jeżeli zaś dziećmi, to i dziedzicami Boga, a współdziedzicami Chrystusa” (Rz 8, 16–17).

¹⁵ Inne fragmenty, nabierające nowego sensu w świetle stanowiska teizmu umiarkowanego, to m.in. słowa: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?” (Mk 15, 34); „Ja jestem dobrym pasterzem. Dobry pasterz daje życie swoje za owce” (J 10, 11). Interesującym fragmentem jest również zdanie z *Pierwszego Listu św. Jana*: „i głosimy wam życie wieczne, które *było* w Ojcu, a nam zostało objawione” (1 J 1, 2) (kursywa moja – M. C.), w którym stwierdza się, że życie wieczne było w Ojcu, co można rozumieć, że obecnie już tego życia w Bogu nie ma – na gruncie radykalnego teizmu zdanie to jest zupełnie niezrozumiałe i wymaga wzmoczonych starań interpretacyjnych, w świetle zaś teizmu umiarkowanego nabiera jasnego sensu: od-wieczny Bóg, objawiając radykalną ofiarę przestał istnieć. Zauważmy dodatkowo, że żaden fragment Nowego Testamentu nie zawiera twierdzenia o przymocie wieczności Boga, tak jak to stwierdza się w Starym Testamencie (Ps 45, 7; 93, 2; Iz 43, 12d–13).

ce – albo zbywają milczeniem, albo przedstawiają jako wykraczające poza możliwości ludzkiego rozumienia.

Podkreślane przez filozofów i teologów słabe strony ateizmu dotyczą trzech obszarów problemowych: kwestii egzystencjalnej, etycznej i metafizycznej.

Problem egzystencjalny związany ze światopoglądem ateistycznym polega na całkowitym braku nadziei na kontynuację życia po śmierci w jakiejś formie pozwalającej na świadomość tejże kontynuacji¹⁶. Zakładana przez ateistów orientacja naturalistyczna wyklucza z rzeczywistości sferę „nadprzyrodzoną”, czego konsekwencją jest negatywna odpowiedź na pytanie o możliwość „życia” po śmierci. Jeśli Boga nie ma, to cały sens egzystencji ludzkiej musi zostać związany ze wydarzeniami życia „tu i teraz”, nie ma bowiem żadnej nagrody (ale też i kary) po śmierci człowieka, a to dlatego że wraz ze śmiercią następuje definitywny i ostateczny kres świadomego istnienia. Co więcej, bez wiary w życie po śmierci trudno nawet nadać głębszy sens życiu przed śmiercią, ponieważ prawdziwie wartościowe, sensowne życie wymaga odniesienia do sfery absolutnej.

Etyczny problem ateizmu związany jest z uzasadnieniem norm moralnych. Jeśli nie ma Boga, lub ogólniej: bytu transcendentnego, to wszelkie reguły postępowania społecznego, nakazy i zakazy moralne są mniej lub bardziej arbitralne¹⁷. Bez Boga jedynym źródłem uzasadnienia określonych norm etycznych może być bądź transcendentny świat wartości (istnienie którego ateści negują), bądź świadomy akt ludzki (np. umowa społeczna, respektowanie tradycji), bądź zgodność z jakimiś kryteriami związanymi z biologiczno-fizjologicznym uposażeniem gatunku ludzkiego (np. zwiększenie przeżywalności). Pierwsze źródło nie może być konsekwentnie przyjęte na gruncie naturalistycznie zorientowanego ateizmu, drugie i trzecie zaś

¹⁶ „Wszystkie bowiem koncepcje (...), które eliminują doktrynę o Bogu jako bycie osobowym i transcendentnym, konsekwentnie prowadzą do wyeliminowania doktryny o człowieku jako osobie transcendentnej w stosunku do świata natury i historii, negują duchowość człowieka i możliwość istnienia po śmierci biologicznej” – Z. J. Zdybicka, *Pułapka ateizmu*, dz. cyt., s. 195.

¹⁷ Jak pisze H. Rashdall: „Nasz ideał moralny tylko w takiej mierze może rościć sobie pretensje do obiektywności, w jakiej może być racjonalnie rozpatrywany jako przejaw moralnego ideału istniejącego wiecznie w umyśle Boga” – H. Rashdall, *The Theory of Good and Evil*, Oxford 1907, s. 212; za: J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, przeł. M. Kuniński, Kraków 1994, s. 116.

nie jest w stanie uprawomocnić bezwarunkowości i uniwersalności norm etycznych¹⁸.

Ostatni problem ateizmu ma charakter metafizyczny i dotyczy ostatecznego wyjaśnienia istniejącej rzeczywistości. Oto dynamiczny obraz wszechświata, w którym rejestruje się zmiany makroskalowe, skłania do przyjęcia tezy, że nie istniał on wiecznie w takiej formie jaką znamy, lecz ewoluował. To zaś każe przypuszczać, że w pewnym momencie niejako „zaistniał”¹⁹. Wówczas jednakże pojawia się pytanie o przyczynę jego powstania. Hipoteza Boga Stworzyciela, jako bytu nadnaturalnego, wykraczającego poza materialną rzeczywistość, pozwala na proste wyjaśnienie źródeł rzeczywistości w postaci koncepcji kreacjonizmu kosmologicznego. Ateizm natomiast, odrzucając hipotezę Stwórcy musi uznać pojawienie się wszechświata ze stanu absolutnej „nicości” lub przyznać, że substancja rzeczywistości w jakiejś osobiwej formie istnieje wiecznie. Jedna i druga odpowiedź jest problematyczna: pierwsza podważa związek przyczynowo-skutkowy, jaki przyjmuje się na gruncie naturalizmu (każdy stan rzeczy ma swą przyczynę w innym stanie rzeczy), druga natomiast przydaje boski atrybut (wieczność) materii, otwierając furtkę panteizmowi.

Słabości ateizmu radykalnego można streścić w trzech punktach:

- (a) problem zaspokojenia egzystencjalnej potrzeby istnienia po śmierci;
- (aa) problem ostatecznego uzasadnienia norm moralnych;
- (aaa) problem ostatecznego wyjaśnienia kosmologicznego.

Natomiast jeśli chodzi o teizm radykalny, to krytycy religii wskazują najczęściej na trzy problemy z obszarów: zagadnień związanych z godnością ludzką, aksjologii oraz współżycia społecznego.

¹⁸ „należy tu podkreślić, że wszystkie (poza Bogiem) „kandydatury” na bycie źródłem lub sankcją norm moralnych cechuje jakaś niemoc (ułomność, ograniczoność, przygodność) metafizyczna lub moralna, a moralność bez absolutnego gwaranta pozostaje „zawieszona w próżni” – J. Wojtysiak, *Czy normy moralne są przykazaniami?*, „Diametros” 7/2006, s. 73.

¹⁹ Jak pisze M. Heller: „Ale czy wszechświat jako całość nie spełnia marzenia o *perpetuum mobile*? Czy ostatecznie sam jakoś nie tłumaczy swojego istnienia? – zawsze był i zawsze będzie. Wbrew jego zamierzeniom, Einsteinowi nie udało się zbudować modelu statycznego, wiecznego wszechświata. Wszechświat jest «dynamiczny», a nie wydaje się, by zmienność mogła trwać wiecznie; pojawia się więc «widmo początku»” – M. Heller, *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata*, Kraków 2008, s. 61.

Ze strony krytyków religii pada często zarzut dotyczący utrzymywania mas społecznych w świadomości „czci dla bytu wyższego”. Człowiek religijny to taki, który cały czas ma świadomość bycia winnym i grzesznym oraz absolutnie zależnym od swego Stwórcy, co zmusza go do ciągłej postawy poddaństwa i służalczości²⁰. Głęboka internalizacja takiej postawy unieumożliwia pełną realizację człowieczeństwa, która wymaga raz po raz odrzucenia autorytetów, „zburzenia świątyni” i sięgnięcia po to, co nowe. Religijne przywiązanie do tradycji i autorytetu zaś skutecznie hamuje postęp, tępi zmysł krytyki i buntu, co przekłada się na stagnację życia społecznego²¹.

Innym problemem jest kwestia pogodzenia dwóch zasadniczych, przynajmniej w kulturze zachodniej, wartości jakimi są wolność i odpowiedzialność indywidualna z ideą wszechwiedzącego i opiekuńczego Boga-Pasterza. Obraz rodziny ludzkiej jako „trzódki” prowadzonej przez Pasterza, znamieny dla religii monoteistycznych, wyklucza ideę autentycznej wolności człowieka w podejmowaniu decyzji, a co za tym idzie, także odpowiedzialności za własne postępowanie²². Tak długo, jak człowiek widzi siebie jako owcę w stadzie kierowanym przez Boga lub Jego przedstawicieli-kapłanów, tak długo nie może być w pełni wolną i odpowiedzialną osobą.

²⁰ Wierzący „nie może zaprzeczyć, że z jego punktu widzenia ludzie nie są panami swego losu, że to, co powinni lub czego nie wolno im czynić, zostało arbitralnie rozstrzygnięte przez nieznanego Władcę, od którego rozporządzeń nie ma odwołania; muszą tedy pogodzić się ze statusem niewolników i wyrzec się swej ludzkiej godności”; L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, Kraków 1988, s. 232.

²¹ „Religia jest opium ludu. Prawdziwe szczęście ludu wymaga zniesienia religii jako urojonego szczęścia ludu. (...) Religia jest jedynie urojonym słońcem, które dopóty obraca się dookoła człowieka, dopóki człowiek nie obraca się dookoła samego siebie” – K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, [w:] K. Marks, F. Engels, *O religii*, przeł. J. Maliniak i in., Warszawa 1962, s. 29. Współcześnie kwestię tę wyraża filozof, J. Kochan w taki oto sposób: „Podstawowa funkcja religii polega współcześnie na blokowaniu racjonalizacji rzeczywistości i ludzkich w niej działań, na tabuizacji jak największych obszarów życia społecznego w celu poddania ich swojej kontroli (zwłaszcza tzw. miękkich obszarów, jak seksualność, śmierć, rodzina, moralność). Chodzi o bezwzględne panowanie nie intelektualne czy kulturowe, lecz instytucjonalne, grupowe, ekonomiczne i polityczne” – J. Kochan, *De non existentia Dei, czyli o nieistnieniu Boga*, dz. cyt., s. 234–235.

²² Jak pisze J. Kochan: „Nie mamy ochoty być «owieczką w stadzie», zarządzaną przez straszących nas bogów czy samozwańczych pasterzy, bez których jakoby moglibyśmy ulec zezwierzęceniu i upaść moralnie, poddać się swojej od zawsze przeklętej i grzesznej naturze” – J. Kochan, *De non existentia Dei, czyli o nieistnieniu Boga*, dz. cyt., s. 224.

Przemoc religii wobec ludzi różniących się od wyznawców pod jakimś względem (zwłaszcza pod względem wyznania religijnego, ale nie tylko) to także często podnoszony zarzut wobec stanowiska teistycznego²³. Wiara w Boga-Władcę tego świata wymaga od Jego poddanych, aby ci zabiegali o pomnożenie bożych wpływów, co często odbywa się nie tylko środkami perswazji słownej, ale przy wykorzystaniu środków przemocy. Krytycy religii przywołują w tym miejscu fragmenty Starego Testamentu, w których Bóg dopuszcza się przemocy i wymierza karę niewiernym, a także ich – wydawałoby się, że niewinnym – dzieciom. W ten sposób argumentują na rzecz tezy, że przemoc nie jest wynikiem błędnej interpretacji ksiąg religijnych, lecz tkwi w samej istocie religijnej postawy. Wykorzeniając religię ze świadomości człowieka uczynimy świat bezpieczniejszym, bowiem wyeliminujemy jedno z podstawowych źródeł zbiorowej przemocy.

Jeżeli chceć w skrócie przedstawić zasadnicze słabości teizmu radykalnego, można wyrazić je w punktach (t) – (ttt):

- (t) problem „postawy służalczej” człowieka wobec Boga;
- (tt) problem pogodzenia wolności i odpowiedzialności człowieka z istnieniem opiekuńczego Boga-Pasterza;
- (ttt) problem przemocy religijnej.

Odpowiednio skonceptualizowana doktryna teizmu umiarkowanego – z podstawowym założeniem o Bogu, który był, ale który dokonując radykalnego poświęcenia się obecnie już nie istnieje – przewyższałaby wskazane słabości teizmu i ateizmu. A mianowicie, teizm umiarkowany

- (i) zaspokoiłby egzystencjalną potrzebę istnienia po śmierci, dając obietnicę dziedzictwa Bożego, przekazanego drogą testamentalną (uniknięcie słabości ateizmu (a));
- (ii) zawierałby ideą Boga jako źródło moralności, w której radykalne poświęcenie się Absolutu (tylko Bóg jest zdolny na tak dużą ofiarę: poświęca i oddaje swoje boskie do-wieczne istnienie) wyznaczałoby doskonałą normę miłości międzyludzkiej (uniknięcie słabości ateizmu (aa));
- (iii) zawierałby ideą Boga jako „Pierwszego Poruszydca”, który choć stworzył świat, to jednakże obecnie już nie istnieje i nie ingeruje w bieg zdarzeń – byłaby to próba ostatecznego wyjaśnienia kosmologicznego, polegająca na

²³ „Pełna przemocy, irracjonalna, nietolerancyjna, powiązana z rasizmem i lojalnością wewnątrz grupy, otoczona niewiedzą i wroga wobec swobody dociekania, przeniknięta pogardą dla kobiet i represyjna wobec dzieci – zorganizowana religia ma na sumieniu naprawdę dużo” – Ch. Hitchens, *bóg nie jest wielki*, przeł. C. Murawski, Katowice 2014, s. 61.

pogodzeniu kreacjonizmu kosmologicznego z całkowitą nieingerencją Boga w bieg świata (uniknięcie słabości ateizmu (aaa));

(iv) nie wymagały kultu i podtrzymywania społecznej świadomości „czci dla bytu wyższego”, bowiem przyjęte byłoby przekonanie o radykalnym poświęceniu się Boga i Jego obecnym nieistnieniu (uniknięcie słabości teizmu (t));

(v) unikałyby problemu pogodzenia wolności i odpowiedzialności z ideą ludzkiej kondycji jako trzody owiec, albowiem Dobry Pasterz, oddając życie swoje za owce, dokonuje ich wywyższenia tak, iż przestają już być owcami i same potrafią dojść na zielone pastwiska (uniknięcie słabości teizmu (tt));

(vi) przekonanie, że obecnie już nie ma Boga, a pozostał jedynie Testament zawierający Jego ostatnią wolę: „abyście się wzajemnie miłowali” (J 13, 34) (a nie wznosili świątynie i zdobywali kolejne rzesze wiernych określonemu kultowi), przyczyniłoby się do zaprzestania dalszej przemocy religijnej i dałoby realną szansę na budowę ekumenicznej wspólnoty już nie „wiernych walczących w imię Boga”, lecz osób „spełniających Boży Testament” (uniknięcie słabości teizmu (ttt)).

Jak się okazuje, porównanie dwóch tradycyjnych stanowisk w kwestii istnienia Boga, a mianowicie radykalnego teizmu i ateizmu z teizmem umiarkowanym, pozwala stwierdzić, co następuje. Z uwagi na odrzucenie założenia statyczności ontologicznej absolutu i przyjęcie założenia zmienności (w wariacie: absolut jest od-wieczny, ale nie jest do-wieczny), na gruncie prezentowanego tu teizmu umiarkowanego wyliczone wyżej słabości radykalnego teizmu i ateizmu zostają przewyżczone. Specyfika ujęcia Boga dopuszczająca Jego kres istnienia pozwala inaczej spojrzeć na wskazane problemy pojawiające się na gruncie obydwu tradycyjnych podejść i w swoisty sposób je rozwiązać.

BIBLIOGRAFIA

- [1] Bartnik Cz. S., „*Chrześcijaństwo bez religii*” – *ryzyko nowego języka*, „Znak”, 1971, 10.
- [2] Bartnik Cz. S., *Bóg i ateizm*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2002.
- [3] Bogacz R., *Misja Chrystusa w świetle hapax legomenów. List do Hebrajczyków 2*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2006.

- [4] Bogacz R., *Dzieło zbawienia w ludzkiej krwi Jezusa według Listu do Hebrajczyków*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2007.
- [5] Ciesielski M., *Pomiędzy teizmem i ateizmem – o Bogu, który był*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe”, 2014, 2(6).
- [6] Ciesielski M., *Problem ciągłości istnienia Boga*, „Studia Europaea Gnesnensia”, 2014, 10.
- [7] Heller M., *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata*, UNIVERSITAS, Kraków 2008.
- [8] Hick J., *Argumenty za istnieniem Boga*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.
- [9] Hitchens, Ch., *Bóg nie jest wielki*, Wydawnictwo Sonia Draga, Katowice 2014.
- [10] Hryniewicz W., *Chrystus i człowiek w „teologii śmierci Boga”*, [w:] *Aby poznać Boga i człowieka, cz. 2: O człowieku dziś*, (red.) B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1974.
- [11] Kaczmarek K. M., *Mechanizmy ewolucji religii*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2013.
- [12] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2002.
- [13] Kochan J., *De non existentia Dei, czyli o nieistnieniu Boga*, Wydawnictwo Scholar, Warszawa 2015.
- [14] Kołakowski L., *Jeśli Boga nie ma*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1988.
- [15] Marks K., *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, [w:] K. Marks, F. Engels, *O religii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1962.
- [16] Moskal P., *Religia i prawda*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009.
- [17] Moskal P., *Problem aksjologii religii*, „Studia Philosophiae Christianae”, 2011, 47.
- [18] Nietzsche F., *Antychryst*, Zielona Sowa, Kraków 2003.
- [19] Nietzsche F., *Wiedza radosna*, Zielona Sowa, Kraków 2003.
- [20] Rashdall H., *The Theory of Good and Evil*, Clarendon Press, Oxford 1907.
- [21] Ratzinger J., *Wielość religii i jedno przymierze*, W drodze, Poznań 2004.
- [22] Tronina A., *Do Hebrajczyków. Słowo zachęty na dni ostatnie*, Święty Paweł, Częstochowa 1998.

- [23] Wojtysiak J., *Czy normy moralne są przykazaniami?*, „Diametros”, 2006, 7.
- [24] Zdybicka Z. J., *Pułapka ateizmu*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2012.

**MODERATE THEISM AS AN INTEGRATION
OF CHRISTIAN THEISM AND ATHEISM.
AN ATTEMPT AT A COMPARISON
OF THREE APPROACHES
TO THE EXISTENCE OF GOD**

ABSTRACT

The article compares three religious a comparison of three approaches to religion: Christian theism, atheism, and moderate theism – a concept built by the author of the article and presented in its first part. Moderate theism is one possible approach to the Supreme Being, within the framework of the classification formed by the intersection of two criteria: the beginning or a lack of the beginning of the existence of the Absolute and the end or a lack of the end of the existence of the Absolute. The author proposes the thesis that moderate theism, i.e. an approach which presupposes 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. What is more, a comparison of moderate theism with Christian theism and with atheism allows us to suppose that the concept of moderate theism avoids the weak points of both theism (i.a. the problem of reconciling human freedom and responsibility with the existence of a caring Good-shepherd, the problem of religious violence) and atheism (i.a. the problem of satisfying the existential need to exist after death, the problem of the ultimate justification of moral norms). The author also presents in his article a mercy-based argument for the current non-existence of God, which constitutes a philosophical justification of moderate theism.

Keywords:

comparison of religions, Christian theism, atheism, moderate theism, death of God, God's mercy, ontological argument.