

# Mieszko Ciesielski

---

## Problem ciągłości istnienia Boga

---

Studia Europaea Gnesnensia 10, 109-136

---

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**Mieszko Ciesielski**  
(Gniezno)

## **PROBLEM CIĄGŁOŚCI ISTNIENIA BOGA**

DOI 10.14746/SEG.2014.10.6

### **Abstract**

The article discusses the issue of eternal existence of God. The author offers an interpretation of selected excerpts from the New Testament, which show God as pre- or ante-eternal but not post-eternal, which means that He is an entity existing without a beginning but having an ultimate end. In order to support the suggested interpretation, the author formulates a philosophical “mercy-based proof for the current non-existence of God”.

### **Key words**

existence of God, Anselm of Canterbury, mercy, death of God, New Testament

W filozofii idzie o to, by wydobywać i usuwać  
— choćby najbardziej hipotetycznie — skamieliny,  
które leżą u samych podstaw naszego myślenia. [...]  
Zaskoczenie wszędzie jest kryterium prawdy.  
Głębokie zaskoczenie jest kryterium prawdy filozoficznej<sup>1</sup>.

## 1. WSTĘP

Spotkanie filozofii greckiej z judeochrześcijańskim Objawieniem pozwoliło — jak opisuje to m.in. E. Gilson w książce „Bóg i filozofia” — przewyciężyć ograniczenia namysłu Greków dotyczące ontologicznej podstawy bytu.

Ograniczenia koncepcyjne mają zwykle swe źródło w przyjmowanych, często w sposób bezrefleksyjny i wraz z tradycją myślową, założeniach zawężających pole możliwych rozważań. U podstaw greckiej refleksji dotyczącej rzeczywistości legły m.in. dwa zasadnicze założenia, okreśmy je jako Z1 i Z2:

(Z1) podstawa ontologiczna rzeczywistości ma charakter nieosobowy.

(Z2) podstawa ontologiczna rzeczywistości jest wiecznotrwała, tzn. nie ma początku i nie ma końca.

Od samego początku filozofii myśliciele próbowali wykazać istnienie głębokiego poziomu rzeczywistości, podstawy ontologicznej, która, sama będąc nieuwarunkowana, warunkuje poziom powierzchniowy, bezpośrednio dany zmysłom. Rozważania nad podstawą rzeczywistości zilustrować można przykładowo nauką filozofów jońskich o zasadzie bytu — *arche*, która jest:

„*a*) źródłem, czyli początkiem rzeczy, *b*) ujściem, czyli ostatecznym kresem rzeczy, *c*) trwałą podporą rzeczy (używając późniejszego terminu można by powiedzieć: substancją). Krótko mówiąc, «zasadą» (*principium, arché*) jest to, z czego się rzeczy wywodzą, dzięki czemu są, w co się rozpadną”<sup>2</sup>.

*Arche*, podstawa rzeczywistości, jest nieosobowa, ma charakter „rzeczy” — jak pisze G. Reale: uważana jest za „«coś boskiego» (το θεϊον — rodzaj nijaki)”<sup>3</sup>, lecz bogiem osobowym nie jest. E. Gilson w takich słowach podsumowuje metafizykę grecką w interesującej nas tu kwestii:

---

<sup>1</sup> L. Nowak, *Byt i myśl. U podstaw negatywistycznej metafizyki unitarnej*, Poznań 1998, s. 74.

<sup>2</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, 1, Lublin 2000, s. 77.

<sup>3</sup> Tamże, s. 83.

„Grecy pospołu próbowali wytłumaczyć wszystko za pomocą jednej lub kilku zasad, które sami uważali za «rzeczy»”<sup>4</sup>.

Podstawa ontologiczna, będąc czymś nieuwarunkowanym, z konieczności jest „niezniszczalna”. Trwa w sposób niezmienny, bez początku i bez końca. G. Reale pisze:

„nieśmiertelność z zasady nie tylko nie dopuszcza *końca*, lecz także *początku*. A jeśli tak jest, to zostają naruszone same fundamenty, na których zbudowane zostały teogonie i genealogie rozmaitych bóstw: to, co boskie, tak jak nie umiera, tak samo się też nie rodzi; ono jest nieskończone i wieczne”<sup>5</sup>.

Obydwa założenia, oznaczone przez nas jako Z1 i Z2, przyjęte są nie tylko w koncepcjach pierwszych filozofów przyrody, lecz widoczne są w każdym systemie metafizycznym Greków. Pitagorejski świat liczb, atomy Demokryta, idee i pierwsze zasady Platona czy też „myśl myślącą samą siebie” (czysty akt) Arystotelesa — w każdym przypadku rzeczywistość podstawowa, „prawdziwa rzeczywistość” ma charakter bytu nieosobowego i wiecznie trwałego.

Otóż szeroko rozpowszechniony i akceptowany jest pogląd, że religijna myśl żydowska o Bogu Stworzycielu przyczyniła się do przewyciężenia założenia greckiej filozofii o nieosobowej podstawie rzeczywistości (Z1). Podstawa ontologiczna — Absolut, obraz którego odnajdujemy w księgach Starego Przymierza, przejawia cechy osobowe: ma rozum, wolę i decyzyjność działania oraz nawiązuje komunikacyjne relacje z wybranymi ludźmi. W niniejszym artykule chcielibyśmy postawić pytanie o założenie dotyczące wieczności podstawy ontologicznej (Z2): czy Objawienie judeochrześcijańskiego Boga, w szczególności opisy dotyczące ofiary Jezusa z Nazaretu i jego nauki o miłosiernym Bogu, dopuszczają w jakiejś mierze interpretację, w której odrzucone jest założenie o wiecznym trwaniu Absolutu? Przyjęcie osobowej koncepcji tego, co boskie,

---

<sup>4</sup> E. Gilson, *Bóg i filozofia*, przeł. M. Kochanowska, Warszawa 1982, s. 38. Przykładowo, o ideach platońskich Gilson pisze: „Aby zrozumieć platońską ideę boga, musimy sobie najpierw wyobrazić jakąś indywidualną żywą istotę, podobną do tych, które znamy ze zmysłowego doświadczenia. Ale zamiast wyobrazać ją jako zmienną, przypadkową i śmiertelną, musimy ją pojąć jako intelektualnie poznawalną, niezmienną, konieczną i wieczną. [...] Tu właśnie leży powód, dlaczego Idea platońska może być bardziej boska od boga, a jednak nie być bogiem” — tamże, s. 31.

<sup>5</sup> G. Reale, *Historia filozofii*, s. 83.

otwiera możliwość postawienia pytania o akt jego samounicestwienia. Pytanie to — zwykle zbywane odpowiedzią „Bóg jest wieczny, bo nie podlega śmierci” — jest tym bardziej interesujące i warte przemyślenia bez światopoglądowych uprzedzeń, bowiem wydaje się, że tak jak filozoficznie doniosłą tezą Starego Przymierza jest osobowe ujęcie Absolutu, tak też filozoficznie znaczącym twierdzeniem Nowego Testamentu jest wizja Boga miłosiernego, który radykalnie poświęca się i „umiera” dla człowieka. Jak rozumieć owo „umiera”? Czy Absolut Nowego Testamentu przestał istnieć?

Celem niniejszego artykułu jest próba namysłu nad problematyką wiecznego/ciągłego istnienia Boga<sup>6</sup>. Punktem wyjścia będzie przybliżenie rozważań E. Gilsona na temat wpływu Objawienia opisanego w księgach Starego Przymierza na ontologię klasyczną w aspekcie osobowego pojmowania podstawy ontologicznej — nazywanej odtąd (już w ramach filozofii chrześcijańskiej) Bogiem (pkt. 2). W kolejnej części przeprowadzimy analogiczne rozumowanie, tyle że dotyczące Nowego Testamentu i w odniesieniu do założenia o wieczności/ciągłości istnienia Boga. Spróbujemy pokazać, że wybrane fragmenty Nowego Testamentu skłaniają do takiej interpretacji Objawienia Boga w Jezusie z Nazaretu, w której założenie o wiecznym, czyli od-wiecznym i do-wiecznym istnieniu Absolutu jest odrzucone i zastąpione założeniem słabszym: o istnieniu od-wiecznym, ale nie do-wiecznym (pkt. 3). Następnie przedstawimy argumentację, którą określimy mianem „dowodu z miłosierdzia na obecne nieistnienie Boga”, wzmacniającą tezę, że naukę Jezusa z Nazaretu o Bogu miłosiernym należy interpretować jako wizję Boga rezygnującego ze swojego istnienia (pkt. 4). Rozważania zakończymy analizą pojęcia „konieczności” Bożego istnienia i wyróżnimy takie jego znaczenie, które da się pogodzić z ideą radykalnego poświęcenia się Boga, polegającą na samounicestwieniu (pkt. 5).

## 2. ONTOLOGICZNE ZNACZENIE STAREGO PRZYMIERZA: ABSOLUT JEST OSOBĄ

Teza o wpływie Objawienia judeochrześcijańskiego na pojmowanie podstawy ontologicznej jako osoby, a nie rzeczy jest szeroko znana i przeko-

---

<sup>6</sup> Mówiąc słowo „Bóg”, mamy na myśli byt określany w tradycji filozofii zachodniej i teologii chrześcijańskiej takimi cechami, jak: najdoskonalszy z bytów (by użyć formuły Anzelma: byt, ponad który nic większego nie może być pomyślane), byt osobowy, najmiłosierniejszy, wszechmocny, wszechwiedzący itd.

nywająco uargumentowana. W tym miejscu zatem ogólnie przytoczymy rozważania wybranych autorów zajmujących się tą kwestią, przyjmując ich rozstrzygnięcia.

E. Gilson w swej książce „Bóg i filozofia” opisuje wpływ Objawienia spisane-  
nego w księgach Starego Przymierza na myślenie filozoficzne Greków:

„Tutaj znowu historycy filozofii spotykają się z tym przykrym zawsze dla siebie faktem: niefilozoficzne przekonanie, które odtąd miało stać się epokowym w historii filozofii”<sup>7</sup>.

To niefilozoficzne przekonanie, o którym pisze cytowany wyżej autor, to myśl, że absolut — prawdziwy i doskonały byt, początek wszystkiego i koniec wszystkiego — to Bóg, byt osobowy. Myśl tak bardzo oczywista dla namysłu religijnego Żydów, a później również dla chrześcijan, i zarazem obca tysiącletniej historii filozofii Greków. Ci ostatni, mówiąc o rzeczywistości prawdziwej — w pewien sposób pojmowanej jako coś boskiego<sup>8</sup> — zawsze mieli na myśli byt istniejący na sposób „rzeczy”, a nie byt posiadający — podobnie jak człowiek — rozum, wiedzę, wolną wolę, zamiary przejawiane w działaniach, zdolność komunikacji z człowiekiem:

„Objawienie chrześcijańskie wskazało jako najwyższą przyczynę wszystkiego, co jest, kogoś, kto jest, o kim najlepiej jest orzekać w postaci: «On jest»”<sup>9</sup>.

Ta różnica w pojmowaniu absolutu była zauważona bardzo wcześnie. Już w „Mowach przeciwko Grekom” z III w. po Chrystusie czytamy, że obok wielu podobieństw między filozofią Platona a nauką chrześcijańską istnieje zasadnicza odmienność „rodzajnika. Albowiem Mojżesz powiedział: «Ten, który jest», a Platon: «To, co jest»”<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> E. Gilson, *Bóg i filozofia*, s. 40. W innym miejscu Gilson pisze o nieświadomym już wpływie myśli chrześcijańskiej na późniejszych filozofów: „Istotnie bowiem jest rzeczą ciekawą i godną uwagi, że nasi współcześni, jeżeli nawet przestali się powoływać się na Państwo Boże i na Ewangelię [...] to nie przestali ich wpływowi podlegać. Wielu z nich żyje tym, czego już nie zna” — tenże, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958, s. 21.

<sup>8</sup> Zob. więcej na ten temat w: W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, Kraków 2007.

<sup>9</sup> E. Gilson, *Bóg i filozofia*, s. 42.

<sup>10</sup> Tamże.



Pierwsze słowa Biblii — opis stwarzania świata zawarty w „Księdze Rodzaju” — ujawniają Boga jako absolut-osobę: rozumną i całkowicie wolną, decydującą i działającą według ustanowionego przez siebie planu. Akt stworzenia wskazuje, że osobowy Stwórca jest absolutnym początkiem wszystkiego<sup>11</sup>, jest Kimś istniejącym „najpełniej” i „najbardziej prawdziwie” i od kogo zależy pozostały byt, zarówno jeśli chodzi o zaistnienie, jak i późniejsze trwanie. Charakterystyka ta odpowiada filozoficznym ujęciom podstawy metafizycznej bytu, z tą zasadniczą różnicą, że podstawa ta jest osobą. Myśl ta jest bardzo widoczna w wielorako interpretowanym fragmencie „Księgi Wyjścia”, gdzie zapytany przez Mojżesza o imię Bóg „przedstawia się”, mówiąc: „JESTEM, KTÓRY JESTEM. [...] Tak powiesz synom Izraela: JESTEM posłał mnie do was”. Bóg zdradza bezpośrednio swoje „imię”, czyli istotę, którą jest istnienie. Tak jak w koncepcjach ontologicznych Greków podstawą rzeczywistości było coś, co prawdziwie istnieje (Platon wprost określił idee: istota istotnie istniejąca), tak też w religijnym ujęciu rzeczywistości u Żydów istotą Boga jest istnienie. Z tą różnicą, że Absolut Mojżesza sam wyjawia swoją naturę, jest wszak osobą, która może komunikować się z człowiekiem. Natomiast filozofowie greccy wysiłkiem własnego rozumu muszą odkrywać podstawę ontologiczną — nie jest ona bytem zdolnym do aktów porozumiewania się.

### 3. ONTOLOGICZNE ZNACZENIE NOWEGO TESTAMENTU: ABSOLUT NIE JEST WIECZNY

Księgi Starego Przymierza zawierają prawdę o osobowym charakterze podstawy rzeczywistości, Bogu, co pozwoliło przewyciężyć założenie klasycznej ontologii o „rzeczowej” naturze bytu podstawowego, oznaczone przez nas jako założenie Z1. W tym kontekście interesujące jest następujące pytanie: czy księgi Nowego Testamentu przynoszą równie doniosłą prawdę ontologiczną, co Pisma Starego Przymierza?

Otóż poniżej spróbujemy wykazać, że w „drugiej części” Biblii zawarte są fragmenty podważające drugie zasadnicze założenie filozofii Greków, że podstawa rzeczywistości jest wieczna: nie ma początku i nie ma końca (Z2). Wydaje

---

<sup>11</sup>Jak czytamy w komentarzu polskich tłumaczy do omawianego fragmentu: „odwieczny i niezależny od materii Bóg jest bezwzględny początkiem całego stworzenia” — cytuję za: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, wyd. piąte, Poznań 2000 — wszystkie cytaty z Pisma Świętego pochodzą z tego przekładu, chyba że zostanie wskazane inne źródło.

się, że niektóre stwierdzenia Nowego Testamentu można zinterpretować w taki sposób, że wyłania się z nich koncepcja, w której Bóg (osobowa podstawa rzeczywistości — to już wiemy z ksiąg Starego Przymierza) jawi się jako byt bez początku (jest „od-wieczny”), lecz zarazem jest bytem doświadczającym swego „kresu istnienia” (nie jest „do-wieczny”). Przy proponowanej interpretacji zatem Biblia okazuje się być księgą zawierającą Objawienie, które skłania do odrzucenia dwóch założeń klasycznej ontologii: podstawa bytowa rzeczywistości jest „rzeczą” (Z1) oraz jest wieczna (Z2), a nie tylko pierwszego z nich<sup>12</sup>.

Jezus z Nazaretu głosi prawdę o Bogu miłosiernym, który lituje się i troszczy o los każdego człowieka. Co więcej, Bóg Jezusa „poświęca się” dla człowieka, czyni z siebie „ofiara” i „umiera” na krzyżu. Wizja Jezusa przełamuje dotychczasowe rozumienie Boga jako absolutu, który chociaż nawiązuje kontakty z ludźmi (kolejne Przymierza — umowy), to jednakże istnieje gdzieś daleko jako nieosiągalna wieczna doskonałość, nieuczestnicząca bezpośrednio w losie ludzkim. W przeciwieństwie do tego Bóg Jezusa dokonuje Inkarnacji i radykalnej ofiary. Jak zatem należy rozumieć radykalne „poświęcenie się” Boga?

Zauważmy na początku, że księgi Pisma Św. niekiedy nazywa się Stary/Nowy Testament, a czasami spotykamy określenie Stare/Nowe Przymierze<sup>13</sup>. Otóż użyte w tym miejscu greckie słowo „diatheke” ma takie właśnie podwójne znaczenie: „testament” i „przymierze”, przy czym od pewnego już czasu dominuje tendencja do przekładania terminu „diatheke” jako „przymierze”, eliminując słowo „testament”<sup>14</sup>. 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 śmierci testatora. W przeciwieństwie do „testamentu”, pojęcie „przymierza” nie sprawia takich kłopotów interpretacyjnych, bowiem warunkiem obowiązywa-

---

<sup>12</sup>W dalszej części tego punktu przywołamy jedynie i bardzo ogólnie omówimy te fragmenty Nowego Testamentu, które w pewien sposób mogą uzasadnić dalszą i odpowiednio głęboką egzegezę, obejmującą także studium porównawcze z wykładnią w ramach teologii chrześcijańskiej. Celem tych przywołań jest wyłącznie postawienie pytania o Boga rezygnującego ze swojego istnienia i rozpoczęcie refleksji, a nie formułowanie ostatecznych odpowiedzi.

<sup>13</sup>Bardzo często w pracach teologicznych ma miejsce zamienne używanie tych wyrażeń; zob. przykładowo: K. Fąfara, *Duch Święty przyczyną doskonałości Nowego Przymierza według Listu do Hebrajczyków*, Kraków 2001.

<sup>14</sup>W Nowym Testamencie słowo „diatheke” 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.



nia przymierza są dwie żyjące/istniejące strony. Jest jednakże miejsce w Nowym Testamencie, w którym nie da się wyeliminować pojęcia testamentu. W „Liście do Hebrajczyków” czytamy fragment o ofierze Chrystusa, w którym greckie słowo „diatheke” 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)<sup>15</sup>.

Ks. H. Witczyk w taki oto sposób komentuje powyższy fragment o testamencie z „Listu do Hebrajczyków”:

„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”<sup>16</sup>.

Jednakże można 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, że Testament będzie miał moc obowią-

---

<sup>15</sup>Są podejmowane próby eliminacji słowa „testament” nawet w tym fragmencie, co prowadzi do istotnych zniekształceń nadinterpretacyjnych. W przekładzie interlinearnym z języków 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, Warszawa 1993 — podstawą tego przekładu jest: K. Aland, M. Black, C.M. Martini, B.M. Metzger, A. Wikgren (red.), *The Greek New Testament*, 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”, „pośrednika przymierza”, „ofiary przymierza”, które, co najważniejsze, w tekście źródłowym w ogóle nie występują.

<sup>16</sup>H. Witczyk, *Pascha Jezusa odpowiedzią Boga na grzech świata*, Lublin 2003, s. 317.

zywania. Poza tym nauka chrześcijańska o zmartwychwstaniu Jezusa-Syna Bożego w ogóle nie pozwala powiązać Jego osoby z ideą testamentu jako ostatniej woli: z perspektywy dnia trzeciego unieważniony jest warunek obowiązywania testamentu, bowiem Testator żyje/istnieje<sup>17</sup>.

Cytowane słowa „Listu do Hebrajczyków” da się konsekwentnie zrozumieć w świetle interpretacji odrzucającej założenie klasycznej metafizyki o wiecznym, bez początku i bez końca, istnieniu absolutu. Dobrowolna rezygnacja z istnienia dokonana przez Boga pozwala zasadnie mówić o „Bożym Testamencie”. Warunkiem bowiem realizacji testamentu — ostatniej woli sporządzającego testament — jest śmierć tej osoby, a w odniesieniu do Boga: Jego nieistnienie po dobrowolnym samounicestwieniu, bowiem Boga śmierć, w sensie kresu życia następującego z zewnątrz z nieubłaganą koniecznością, rzecz jasna nie dotyczy.

Również w „Liście do Hebrajczyków” czytamy słowa cytowane (w wersji nieco skróconej) z „Księgi Jeremiasza”:

„Takie jest przymierze, które zawrę z nimi  
po owych dniach, mówi Pan:  
Nadam prawa moje w ich sercach,  
także w myśli ich je wypiszę.  
A na ich grzechy oraz ich nieprawości  
więcej już nie wspomnę” (Hbr 10, 16–17; zob. też: Jr 31, 33–34).

Trudno zrozumieć na gruncie teologii chrześcijańskiej jest ostatnie zdanie przytoczonego wyżej fragmentu<sup>18</sup>. Dlaczego Bóg po zawarciu „przymierza” na

---

<sup>17</sup>Trudności z omawianym fragmentem Hbr 9, 16–17 widoczne są w omówieniach teologów; przykładowo: „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*, Częstochowa 1998, s. 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 („śmierć”) Boga. Autor jednakże nie przeprowadza konsekwentnie analizy, powracając na końcu do „bezpiecznego” terminu „Nowe Przymierze”.

<sup>18</sup>Przykładowo, R. Bogacz w bardzo obszernej i z dużym znawstwem przeprowadzonej analizie „Listu do Hebrajczyków” w ogóle nie komentuje wersetu 17; zob. R. Bogacz, *Dzieło zbawie-*

grzechy i nieprawości ludzkie więcej już nie wspomni? Możliwe odpowiedzi zgodne z tradycyjnym ujęciem można sformułować następująco:

(i) Bóg nie wspomni na grzechy ludzkie, bowiem ludzie po ukrzyżowaniu Jezusa nie będą już grzeszyć,

(ii) pomimo że ludzie będą nadal dopuszczać się grzechów, Bóg nie będzie ich brał pod uwagę na Sądzie Ostatecznym.

Obydwie odpowiedzi jednakże są trudno akceptowalne. Pierwsza jest jawnie fałszywa — dwa tysiące lat historii społeczeństw chrześcijańskich obfituje w wydarzenia mające niewiele wspólnego z etyką miłości bliźniego. Druga odpowiedź również jest niezadowolająca, bowiem grzechy wszystkich ludzi, również tych urodzonych po ukrzyżowaniu Jezusa, będą podlegać Osądowi.

Omawiany fragment nabiera innego sensu na gruncie interpretacji odrzucającej założenie o wiecznym istnieniu Boga. Otóż, słowo „diatheke” w pierwszym wersie cytowanego wyżej fragmentu przełożyć należy jako „testament”. Tłumaczenie takie jest bardziej spójne z całym wersem, które w tłumaczeniu interlinearnym brzmi:

„To *diatheke*, które ułożę\_sobie względem nich”<sup>19</sup>.

Słowa „ułożę sobie” bardziej odpowiadają idei ustanawiania testamentu, który to akt w całości zależy od testatora, uwzględniającego kogoś w swoim testamencie („względem nich”), aniżeli idei zawierania przymierza, które zakłada porozumienie obydwu stron. Użycie w tłumaczeniu słowa „przymierze” zamiast „testament” wymusza na tłumaczach daleko idącą zmianę, polegającą na użyciu słów „zawrę z nimi”, zamiast „ułożę sobie”, a przecież te ostatnie bardziej odpowiadają tekstowi źródłowemu.

---

nia w ludzkiej Krwi Jezusa według Listu do Hebrajczyków, Kraków 2007, s. 172–175. A. Paciorek natomiast komentuje ten werseł w taki oto sposób: „autor jeszcze raz podkreśla jedyność i ostateczność ofiary Chrystusa. Na mocy tej samej ofiary, która została za wszystkich raz na zawsze złożona, dokonuje się ciągłe odpuszczanie grzechów” — List do Hebrajczyków, tłumaczenie, wstęp i komentarz A. Paciorek, Lublin 1998, s. 113. Podobnie rozumie ten fragment K. Fąfara — zob. więcej w: tenże, Duch Święty przyczyną doskonałości Nowego Przymierza według Listu do Hebrajczyków, Kraków 2001, s. 48–49. Wydaje się jednakże, że pojęcie „ciągłego odpuszczania grzechów” zakłada ich początkowe „wskazywanie” i „naliczanie” przez Boga, a następnie dopiero miłosierne ich „wymazanie”; tymczasem, wbrew temu, słowa z „Listu...” wskazują, że Bóg w ogóle nie wskaże na czyny określone jako grzeszne („więcej już nie wspomnę”): tak jakby bądź grzesznych czynów już nie było, bądź nie było tego, kto miałby wspomnieć.

<sup>19</sup> Grecko-polski Nowy Testament...

Jeżeli więc przyjąć tłumaczenie zawierające słowo „testament” („Taki jest testament, który ułożę (ustanowię) sobie względem nich”), wówczas akt nadania bożych praw w serca ludzkie i wpisania ich w myśli można rozumieć jako realizujący się w drodze testamentalnego dziedziczenia, czyli po rezygnacji przez Boga z Jego istnienia, a nie na zasadzie umowy-przymierza pomiędzy istniejącymi stronami. Stąd też w pełni zrozumiąły jest brak „wspominania” na grzechy ludzkie przez Boga: Bóg po prostu po spełnieniu warunku obowiązywania Testamentu (samounicestwienie się) obecnie nie istnieje.

W „Ewangelii św. Mateusza” czytamy takie oto słowa:

„Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?” (Mt 27, 46).

Powyższe wołanie umierającego Jezusa na krzyżu stanowi bardzo trudny problem interpretacyjny na gruncie klasycznego teizmu<sup>20</sup>. W pytaniu tym zawarte są dwa istotne elementy:

(i) stwierdzenie „opuszczenia” Jezusa przez Boga, które jest założeniem uzasadniającym akt zapytania oraz

(ii) samo pytanie o powody opuszczenia.

Zarówno pierwszy, jak i drugi element jest problematyczny. Jak możliwe jest opuszczenie Jezusa przez Boga w świetle dogmatu o współistotności, swoistej jedności osób boskich?<sup>21</sup> Czy możliwe jest takie rozumienie „opuszczenia”, które da się pogodzić z twierdzeniem o podwójnej naturze bosko-ludzkiej Jezusa

---

<sup>20</sup> 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*, 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 Mateusza, co zajmuje dwa razy więcej miejsca. Por. tamże, s. 387 i nn. Analizę omawianych słów Jezusa o opuszczeniu przedstawia A. 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* 43(1), 2010, s. 18. Autor ten jednakże 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.

<sup>21</sup> Por. wypowiedź Jezusa przytaczaną przez Jana: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30).

z Nazaretu? Samo pytanie również rodzi problemy: czy Jezus, będąc Synem Bożym, mógłby nie znać zamiarów Boga Ojca? Wątpliwości są jeszcze większe w kontekście fragmentów Pisma Świętego, w których Jezus zapowiada swoją śmierć i zmartwychwstanie<sup>22</sup>.

Słowa te stają się zrozumiałe na gruncie interpretacji odrzucającej założenie o do-wiecznym istnieniu Boga. Otóż Jezus wypowiadając słowa: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?” wypowiada się nie w swoim imieniu, lecz w imieniu wszystkich ludzi. Sens pytania jest taki: dlaczego opuszczasz człowieka? jak teraz żyć bez Twojej, Boże, Opatrzności? Pytanie to pada w momencie, gdy Bóg całkowicie „umiera” (rezygnuje z atrybutu istnienia), a Jezus-człowiek (już tylko człowiek (?)), będąc pierwszym świadkiem „kresu istnienia” Boga, z troską zapytuje o dalsze losy ludzi, którzy od tej chwili muszą żyć bez obecności Boga.

Przywołajmy jeszcze jeden fragment z Nowego Testamentu, słowa z przypowieści o Dobrym Pasterzu:

„Ja jestem dobrym pasterzem. Dobry pasterz daje życie swoje za owce” (J 10, 11).

O kim jest mowa, gdy używa się słów o pasterzu? W tradycyjnej interpretacji słowa te rozumiane są jako zapowiedź śmierci Jezusa przez ukrzyżowanie, dzięki czemu jego wyznawcy („owce”) nie zginą, lecz będą się cieszyć życiem wiecznym<sup>23</sup>. Do takiej interpretacji jednakże można zgłosić pewne wątpliwości.

Otóż można zadać pytanie: czy mówiąc o pasterzu, mamy na myśli Jezusa z Nazaretu czy Boga? Wydaje się, że określenie „pasterz” odnosi się raczej do Boga jako takiego, Stwórcy i swoistego opiekuna stworzenia, przecież już w księgach Starego Przymierza występuje opis Boga jako pasterza ludzi<sup>24</sup>. Nawet

<sup>22</sup>Zob. m.in. Mk 8, 31.

<sup>23</sup>W interpretacjach tego fragmentu w ramach teologii katolickiej akcentuje się wymiar pasterzowania jako posługi kapłańskiej, ustanowionej przez Chrystusa. Sam problem rozumienia „śmierci” Pasterza — Jezusa Chrystusa (człowieka? i/lub Boga?) pozostaje poza rozważaniami. Por. przykładowo: B. Drożdż, Płaszczyzna teologicznych podstaw duszpasterstwa, *Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne* 1, 2002, s. 194 i nn.

<sup>24</sup>Zob. Ps 23,1; 79,13; 95,7; 100,3; Iz 40,11; Ez 34,11 i nn. Na temat Jahwe jako pasterza zob. w: J. Homerski, *Dobry Pasterz. Refleksje egzegetyczno-teologiczne nad tekstem Ez 34, 1–31*, *Warszawskie Studia Teologiczne* X, 1997. Autor nie odnosi się w żaden sposób do fragmentu „Ewangelii św. Jana” i postaci Chrystusa jako pasterza, choć zauważa (tylko zauważa, nie kusząc się o jakieś rozwiązanie) pewien problem: „W tej pięknej przenośni [narodu izraelskiego jako



jeśli przyjąć, że słowa te odnoszą się do Chrystusa — Syna Bożego, to nadal pozostają wątpliwości: Jezus Chrystus jako jedna z osób boskich nie umarł, Bóg bowiem — głosi teologia chrześcijańska — nie umiera<sup>25</sup>.

Omawiany fragment „Ewangelii św. Jana”: „Ja jestem dobrym pasterzem. Dobry pasterz daje życie swoje za owce” (J 10,11) można zinterpretować w sposób konsekwentny i niesprzeczny, odrzucając założenie o wieczności Boga. Jezus mówi tu w imieniu Boga, czyli Dobrym Pasterzem jest Bóg jako taki, a oddanie przez Niego życia polega na rezygnacji z atrybutu 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 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 samodzielnie unikają niebezpieczeństw.

#### 4. DOWÓD Z MIŁOSIERDZIA NA OBECNE NIEISTNIENIE BOGA

Powyżej przywołaliśmy wybrane fragmenty Nowego Testamentu, które przynajmniej dopuszczają interpretację, w której Bóg nie jest absolutem istniejącym wiecznie, tzn. jest od-wieczny, ale nie jest do-wieczny. W świetle tej interpretacji ujawnia się doniosłość ontologiczna nowotestamentowego opisu Boga: tak jak wizja Boga zawarta w księgach Starego Przymierza przyczyniła się do odrzucenia założenia greckiej ontologii, dotyczącego nieosobowej natury

---

owiec i jego przywódców jako pasterzy — przyp. M.C.] zaskakujące jest jednak to, że zapowiadany nowym pasterzem ludu Bożego będzie sam Jahwe. Toteż w niniejszym opracowaniu wyżej cytowanej wyroczni będzie nas interesować wyłącznie temat pasterzowania Jahwe oraz ustanowionego przezeń sługi Dawida — pasterza” — tamże, s. 123.

<sup>25</sup>Trudność interpretacyjna tego fragmentu widoczna jest w szóstym kanonie Konstytucji Dogmatycznej o Kościele (Lumen Gentium): „(KK6) 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)” — Konstytucja Dogmatyczna o Kościele (Lumen Gentium), [w:] Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, Poznań 2002, pkt 6. W jednym zdaniu mamy określenie Boga jako pasterza (słowo „pasterz”, co zastanawiające, pisane z małej litery, podobnie jak określenie kapłanów: pasterzy-ludzi) oraz Chrystusa jako Pasterza, i to Najwyższego Pasterza (słowo „pasterz” pisane dużą literą). Jak uzasadnić różnicę pojmowania i pisowni: Bóg-pasterz i Chrystus-Pasterz? Kto jest zatem „pasterzem” z przypowieści, w której ów oddaje życie za owce swoje?



bytu absolutnego, tak wizja Boga oparta na wybranych fragmentach Nowego Testamentu skłania do odrzucenia drugiego istotnego założenia, że absolut jest wiecznie trwały (nie ma kresu istnienia).

W tym miejscu szkicowo przedstawimy rozumowanie, które wzmocni przedstawioną wyżej interpretację fragmentów Nowego Testamentu<sup>26</sup>. Będzie to „dowód z miłosierdzia na obecne nieistnienie Boga”, czyli argumentacja, która opiera się na zasadniczych ideach judeochrześcijańskiego Objawienia (akceptowanych, jak się wydaje, na gruncie teologii chrześcijańskiej) jako wyjściowych przesłankach, a której logiczną konsekwencją jest wniosek, że istniejący Bóg poświęcił swoje istnienie i obecnie nie istnieje.

W przedstawianym rozumowaniu dowodzi się, że Bóg nie istnieje obecnie. Nie jest to więc teza ateistyczna, że Bóg w ogóle nigdy nie istniał. Jednym z założeń dowodu jest teza, że jest taki „czas”, w którym Bóg istnieje. Istnienie Boga w „przeszłości” jest niezbędną przesłanką dowodu na obecne Jego nieistnienie. Ponadto, dowód dotyczy natury naszego myślenia o Bogu, a nie Jego samego. Co do tego, 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 I. Kanta dotyczących apriorycznego dowodu istnienia Boga). Możemy jednakże mieć pewność co do poprawności naszego myślenia o Bogu, gdzie przez poprawne myślenie będziemy rozumieli myślenie nie dopuszczające sprzeczności.

Przedstawiona poniżej argumentacja opiera się na sześciu wyjściowych założeniach. Listę założeń można wyrazić następująco:

- (i) jest taki odcinek czasu, w którym Bóg istnieje;
- (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 złożeniu przez Niego ofiary, poświęceniu się;
- (vi) wielkość miłosierdzia jest wprost proporcjonalna do wielkości złożonej ofiary.

Wszystkie założenia wydają się być akceptowalne na gruncie teologii chrześcijańskiej. W tym miejscu przytoczymy tylko wybrane fragmenty Pisma Św.

---

<sup>26</sup>Szerzej argumentacja ta przedstawiona jest w tekście niżej podpisanego: Czy Bóg przestał istnieć? Próba dowodu obecnego nieistnienia Boga; artykuł w trakcie prac publikacyjnych.

uzasadniające powyższe założenia, pozostawiając na razie na boku wnikliwszą ich analizę i obszerniejszą dyskusję.

W pierwszym założeniu stwierdza się, że Bóg jest bytem istniejącym przynajmniej w jakimś odcinku czasu. Przyznać należy, że bardziej rozpowszechnionym stanowiskiem teologicznym jest przekonanie o pozaczasowym istnieniu Boga, tutaj zaś przeciwnie — przyjmuje się Jego (w jakiejś mierze) uczestnictwo w czasie. Pogląd taki, choć rzadziej występuje w rozważaniach teologicznych, jest również reprezentowany przez uznanych myślicieli, wskazać tu można przykładowo R. Swinburne'a<sup>27</sup>. Cała historia judeochrześcijańskiego Objawienia jest „historyczna”, czyli przedstawia wydarzenia dialogu Bóg-człowiek w czasie. Twierdzenie o całkowicie pozaczasowym istnieniu Boga trudno pogodzić z biblijnymi opisami Stworzenia, zawierania kolejnych przymierzy, objawienia miłosierdzia Bożego w Jezusie z Nazaretu itd.

---

<sup>27</sup>Zob. więcej w: R. Swinburne, *Czy istnieje Bóg*, przeł. I. Ziemiński, Poznań 1997, oraz niżej przypis 31. Nie wchodząc w szczegółową dyskusję problemu, można wskazać m.in. trzy argumenty przemawiające za temporalnym ujęciem Boga:

(a) postrzeganie i myślenie człowieka ma charakter czasowego ujmowania i analizowania zjawisk, w tym również zjawisk związanych z objawieniem Boga w dziejach, a omawiany dowód dotyczy raczej ludzkiego myślenia o nieistnieniu Boga aniżeli rzeczywistej sytuacji teontologicznej, stąd nieuniknione jest czasowe myślenie Boga;

(b) ujęcie atemporalne jest problematyczne w próbach pogodzenia pozaczasowości Boga z jednorazowym i historycznym aktem Zbawienia dokonany przez Syna Bożego. Św. Tomasz atemporalne ujęcie wieczności Boga: wieczność Boga „jest wolna od następstwa, bo jest cała naraz” (Tomasz z Akwinu, *Summa teologii*. Traktat o Bogu, kw. 10, art. 1) trudno pogodzić z tezą o historyczności aktu Zbawczego z jego kolejnymi etapami, wieczność „cała naraz” bowiem oznacza, że Syn Boży jest jednocześnie: równoistotny Ojcu przed Wcieleniem, Bogiem Wcielonym, Bogiem cierpiącym mękę krzyżową, Bogiem zstępującym do piekieł i w końcu Bogiem Zmartwychwstałym zasiadającym w chwale po prawicy Ojca; przy atemporalnym ujęciu nie powinien pojawić się problem zbawienia ludzi żyjących przed zbawczą śmiercią Jezusa, bowiem ta, jeśli Boża wieczność jest cała naraz, miała miejsce „od zawsze”; wbrew temu jednakże jest to problem zasadniczy i rozwiązywany w duchu ujęcia temporalnego, przykładowo w „Pierwszym Liście Św. Piotra Apostoła” czytamy o zstąpieniu Chrystusa do piekieł w celu zbawienia ludzi wcześniejszych pokoleń (1P 3,18–22), co wyraźnie należy interpretować w kategoriach jednorazowości i tym samym historyczności tego aktu.

(c) nawet jeżeli przyjąć, że Bóg jest poza czasem, bowiem czas jest własnością wyłącznie Stworzenia, to, zakładając o Bogu, że jest wszechmocny, nie można — jak się wydaje — wykluczyć, że Bóg z własnej woli może wkroczyć w bieg wydarzeń ludzkich i niejako stać się bytem, który w pewien sposób uczestniczy w czasowości bytu stworzonego. W takim kierunku idą rozważania J. Ratzingera o Wiecznym Słowie, które „wraz z przyjęciem ludzkiej egzystencji wzięło na siebie także czasowość” — J. Ratzinger, *Duch liturgii*, Poznań 2002, s. 84.

Drugie założenie głosi, że Bóg jest istotą osobową, czyli jest obdarzony wolną wolą i posiada moc decyzyjną. Założenie to ma potwierdzenie w wielu miejscach Biblii, w których Bóg objawia się jako byt decydujący o swoich działaniach, o losach świata i ludzi. Bardzo wyraźnie widać to już od pierwszych fragmentów Starego Przymierza, gdzie czytamy m.in.: „Wtedy Bóg rzekł: «Niechaj się stanie światłość!» I stała się światłość. Bóg, widząc, że światłość jest dobra, oddzielił ją od ciemności” (Rdz 1, 2–4). „A wreszcie rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam». [...] Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 26–27). W Nowym Testamencie znajduje się wiele fragmentów wskazujących na to, że Bóg posiada wolę, ułożył plan związany ze Stworzeniem i obecnie go realizuje. Przykładowo, w „Liście do Hebrajczyków” czytamy: „Następnie [Jezus Chrystus — przyp. M.C.] powiedział: Oto idę, aby spełnić wolę Twoją” (Hbr 10,9).

Założenie trzecie dotyczy wszechmocy. W „Księdze Hioba” czytamy opis potęgi i wszechmocy Bożej: „Słupy niebieskie się chwieją, drżące przed Jego groźbą. [...] Któż zdoła pojąć grom Jego mocy” (Hi 26, 10–11, 14). W „Psalmie 135” natomiast zawarte jest twierdzenie, że wszechmoc Boga jest ograniczona wyłącznie jego wolą: „Cokolwiek Panu się spodoba,/ to uczyni na niebie i na ziemi,/ na morzu i we wszystkich głębinach” (Ps 135, 6). Św. Łukasz Ewangelista, pisząc o zdarzeniu poczęcia syna przez Elżbietę, która była już w podeszłym wieku, stwierdza: „Dla Boga bowiem nie ma nic niemożliwego” (Łk 1, 37).

Czwarte założenie głosi, że Bóg jest najmiłosierniejszym bytem, o którym możemy pomyśleć. W wielu miejscach Starego Przymierza przytoczone jest miłosierdzie Boga. W „Księdze Wyjścia” Bóg objawia się Mojżeszowi, przedstawiając się w ten oto sposób: „Jahwe, Jahwe, Bóg miłosierny i łagodny, nieskory do gniewu, bogaty w łaskę i wierność” (Wj 34, 6). W „Księdze Mądrości” autor zwraca się do Boga: „Boże przodków i Panie miłosierdzia” (Mdr 9,1). Jako najważniejszy przymiot wymieniona jest nie wszechmoc, doskonała mądrość czy sprawiedliwość, lecz atrybut miłosierdzia. Księgi Nowego Testamentu jeszcze dobitniej podkreślają miłosierdzie Boga. Św. Paweł przykładowo w „Drugim Liście do Koryntian” pisze: „Błogosławiony Bóg, Ojciec Pana naszego, Jezusa Chrystusa, Ojciec miłosierdzia i Bóg wszelkiej pociechy” (2 Kor 1, 3). Natomiast w „Liście do Efezjan” znajdujemy stwierdzenie, że Bóg jest „bogaty w miłosierdzie” (Ef 2, 4).

Piąte założenie dotyczy idei powiązania miłosierdzia Bożego z Jego ofiarą dla człowieka. W świetle nauki katolickiej miłosierdzie Boga objawia się poprzez akt poświęcenia Syna Bożego, Jezusa Chrystusa. W „Ewangelii według

św. Marka” czytamy zapowiedź męki wypowiedzianą przez Jezusa: „I zaczął ich pouczać, że Syn Człowieczy wiele musi wycierpieć, że będzie odrzucony przez starszych, arcykapłanów i uczonych w Piśmie; że zostanie zabity” (Mk 8, 31). Św. Jan Ewangelista wprost wskazuje na powiązanie miłosierdzia i ofiary Bożej: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał” (J 3, 16). Możemy dookreślić: „dał” w sensie poświęcił, ofiarował.

W ostatnim, szóstym założeniu wskazuje się na zależność pomiędzy miłosierdziem i poniesioną ofiarą. Zależność ta jest wprost proporcjonalna: tym większe objawione miłosierdzie, im większa jest poniesiona ofiara. Założenie to, jak się wydaje, leży u podstaw przypowieści o wdowim groszu, gdzie czytamy: „Zaprawdę, powiadam wam: Ta uboga wdowa wrzuciła najwięcej ze wszystkich, którzy kładli do skarbony. Wszyscy bowiem wrzucali z tego, co im zbywało; ona zaś ze swego niedostatku wrzuciła wszystko, co miała na swe utrzymanie” (Mk 12, 43–44). W przypowieści tej odnajdujemy powiązanie litości, miłosierdzia z ofiarą, poświęceniem osoby, która okazuje miłosierdzie. Wdowa, pomimo że wrzuca tylko grosz, okazuje największe miłosierdzie, bowiem ofiarowuje wszystko, co ma. A zatem, uogólniając, możemy powiedzieć: wielkość okazanego miłosierdzia mierzy się nie wielkością daru w ocenie obdarowanego, lecz wielkością ofiary osoby obdarowującej. Zasadę tę w przedstawianym dowodzie odnosimy do miłosierdzia Bożego.

Otóż 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 miłosierniejszego 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<sup>28</sup> Boga jest Jego istnienie,  
to

---

<sup>28</sup>Należy zastrzec, że mówienie o „atrybucie istnienia” jest problematyczne; już od czasu Kanta krytyki dowodu ontologicznego istnienie trudno zaliczyć do atrybutów tego samego rodzaju co, dajmy na to, boża wszechmoc czy miłosierdzie. Pomijając z konieczności w tym miejscu tę złożoną problematykę, przyjmujemy, że „istnienie” jest jakąś „właściwością”, („stanem”) bytu absolutnego, o której mowa jest w zdaniach: „Bóg istnieje”, „Bóg nie istnieje” itp., którą krótko określimy terminem „atrybut”.



(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 poświęcenia się, 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 ze swoich 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. Tylko i wyłącznie największy akt ofiary Boga, jakim jest poświęcenie swojego istnienia, da się pogodzić z tezą, że Bóg ten jest bytem, ponad który nic miłsierniejszego nie może być pomyślane.

Rozumowanie powyższe staje się jeszcze bardziej jasne dzięki analizie porównawczej.

Pomyślmy dwóch bogów *A* i *B*, którzy podejmują akt miłosierdzia wobec człowieka. Bóg *A* okazuje miłosierdzie poprzez ofiarę, która polega na całkowitej rezygnacji ze wszystkich swoich boskich atrybutów, w tym również na poświęceniu swojego istnienia. Bóg *B* okazuje miłosierdzie poprzez ofiarę, polegającą na częściowej i tylko na pewien czas rezygnacji ze swoich boskich atrybutów. O którym bogu powiemy, że jest czymś, ponad co nic miłsierniejszego nie może być pomyślane? Jest to bóg *A*. Nie może to być bóg *B*, ponieważ nie jest czymś, ponad co nic miłsierniejszego nie może być pomyślane, ponieważ da się pomyśleć coś bardziej miłsiernego, a mianowicie boga *A*, który całkowicie rezygnuje ze wszystkich swoich atrybutów. Rezygnuje przede wszystkim ze swojego istnienia<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup>W tym momencie pojawia się problem istnienia rzeczywistości stworzonej bez jej podstawy ontologicznej: jeżeli Bóg przestał istnieć, a jest podstawą ontologiczną rzeczywistości, to w jaki sposób rzeczywistość nie uległa unicestwieniu i nadal istnieje? Kwestia ta jest bardzo problematyczna zwłaszcza w świetle rozumienia aktu stwórczego nie tylko jako jednorazowego czynu kreacji, lecz jako podtrzymywanie w istnieniu. Próba wyjścia, jaka intuicyjnie się nasuwa, jest przyjęcie koncepcji, w której Bóg w akcie samounicestwienia „przekazuje” swoją „moc istnienia” stworzeniu, które odtąd jest całkowicie niezależną bytowo rzeczywistością. Byłoby to ujęcie integrujące dwa stanowiska: klasyczny teizm (osobowy Bóg jest bytem transcendentnym wobec stworzenia) z jakąś postacią panteizmu (w akcie dokonywanej rezygnacji z istnienia Bóg

## 5. PROBLEM KONIECZNOŚCI ISTNIENIA BOGA

Powyżej próbowaliśmy wskazać na takie fragmenty Nowego Testamentu, które uzasadniają w pewnej mierze interpretację przedstawiającą kres istnienia Boga. Zaprezentowaliśmy ponadto argumentację — dowód obecnego nieistnienia Boga, która w sposób „rozumowy” wzmacnia wspomnianą interpretację. Rozważmy obecnie, czy idea Boga od-wiecznego, ale nie do-wiecznego, czyli koncepcja absolutu, który nie ma początku, ale ma swój kres, da się pogodzić z pojęciem „konieczności istnienia”. W klasycznej filozofii Boga bowiem wskazuje się, że jest On bytem koniecznym, w sensie: koniecznie istniejącym:

„Gdy myślimy ideę bytu najdoskonalszego, to musimy pomyśleć, że istnienie stanowi składnik jego istoty, gdyż gdybyśmy tak nie pomyśleli, wtedy nie pomyślelibyśmy bytu rzeczywiście najdoskonalszego. Inaczej mówiąc, musimy pomyśleć, że jest to byt, który nie może nie istnieć, albo że jego istnienie jest istnieniem koniecznym. Tak twierdził św. Anzelm, podobnie argumentował też Kartezjusz”<sup>30</sup>.

Otóż, spróbujemy pokazać, że koncepcję Boga samounicestwiającego się da się pogodzić z pewnym rozumieniem pojęcia konieczności Jego istnienia. A co więcej, rozumienie to w świetle apriorycznego dowodu na istnienie Boga

---

przekazuje swoją pełnię bytu stworzeniu i niejako „rozpływa się”, przestając być Bogiem osobowym — w odniesieniu do człowieka, można by tu mówić o „przebóstwieniu”, a uzasadnienia biblijnego poszukiwać we fragmentach o zesłaniu Ducha Świętego, pojętego jednak nie jako Trzecia Osoba Boska, lecz jako „Moc Boga”, „Duch Boga”).

<sup>30</sup>S. Judycki, Dwa aprioryczne dowody na istnienie Boga, [w:] J. Pyda (red.), *Teologia filozoficzna. Wokół książki Stanisława Judyckiego Bóg i inne osoby*, Poznań–Kraków 2013, s. 65. Należy odnotować fakt, że w XX w. powstało wiele interpretacji apriorycznego dowodu Anzelm wykorzystujących osiągnięcia systemów logik modalnych, zob. m.in. A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford 1974; Ch. Hartshorne, *The Logic of Perfection*, Illinois 1962; N. Malcolm, *Anselm's Ontological Arguments*, *Philosophical Review* 69, 1960; S. Judycki, *Sceptycyzm i dowód ontologiczny*, *Analiza i egzystencja* 1, 2005. Jednakże pomimo stosowania bardziej precyzyjnych, „logicznych” języków do wyrażenia tego dowodu współczesne próby jego przeprowadzenia zawierają analogiczne słabości. Jak stwierdza J. Mackie: „Rozpowszechniony dziś pogląd, że najnowsze postępy logiki modalnej pozwalają budować argumenty, które miałyby wstrząsnąć filozofami ateistami czy agnostykami, a filozofom teistom przynieść z dawna oczekiwaną ulgę — jest po prostu fałszywy i zupełnie bezpodstawny” — J. Mackie, *Cud teizmu*, Warszawa 1997, s. 80–81.



w wersji Anzelma z Canterbury okaże się być właściwsze w porównaniu z rozumieniem, jakie zwykle wiąże się z tym dowodem.

J. Wojtysiak w swej książce „Spor o istnienie Boga. Analityczno-intuicyjny argument na rzecz teizmu” definiuje trzy rozumienia pojęcia konieczności; coś jest konieczne, gdy:

(k) owo coś jest trwałe, nieograniczone czasowo, nieprzemijalne, wieczne;

(kk) owo coś nie może nie istnieć (nie zachodzić);

(kkk) owo coś istnieje (istotnie) z siebie, a nie dzięki czemuś<sup>31</sup>.

Autor przy drugim rozumieniu konieczności — właściwym dla apriorycznych dowodów istnienia Boga, dodaje w przypisie uwagę: „chodzi o (nie) możliwość nieistnienia w ogóle, a nie w jakimś ograniczonym czasie”<sup>32</sup>. Przy drugim rozumieniu konieczności oraz wspomnianej uwadze J. Wojtysiaka zatrzymajmy się dłużej, bowiem stanowi ona klucz do takiego ujęcia „konieczności istnienia”, które da się pogodzić z wizją Boga rezygnującego ze swojego istnienia.

Otóż zdanie „Bóg jako koniecznie istniejący, nie może nie istnieć (nie zachodzić)”, można zinterpretować dwojako — co zauważa J. Wojtysiak, lecz w ogóle nie rozwija tego wątku — albo że:

(kk1) Bóg koniecznie istnieje w każdym odcinku czasu, czyli nie jest możliwe, aby Bóg nie istniał w jakimś odcinku czasu;

albo że:

(kk2) Bóg koniecznie istnieje przynajmniej w jednym odcinku czasu, czyli nie jest możliwe, aby Bóg nie istniał w żadnym odcinku czasu<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup>J. Wojtysiak, *Spor o istnienie Boga. Analityczno-intuicyjny argument na rzecz teizmu*, Poznań 2012, s. 50.

<sup>32</sup>Tamże.

<sup>33</sup>W tym miejscu pojawia się problem temporalności Boga: czy Bóg istnieje poza czasem, czy, przeciwnie, po akcie stworzenia w pewien swoisty sposób uczestniczy w czasowości. Problem z niezmiernie długą historią teologicznych i filozoficznych rozważań nie sposób w tym miejscu bardziej szczegółowo podjąć. Zauważmy jedynie, że omawiane rozumienie konieczności istnienia Boga zakłada czasowe ujęcie Boga. Ujęcie to, chociaż rzadziej występuje wśród teologów (idących w tej kwestii za św. Tomaszem z Akwinu, który przekonywał do pozaczasowego istnienia Boga), to jednakże jest reprezentowane przez niektórych uznanych filozofów-teologów teistycznych, wskazać tu można R. Swinburne’a, który pisze: „nie potrafię — z wielu powodów — dopatrzeć się w tej interpretacji [Bóg jako byt pozaczasowy — przyp. M.C.] zbyt wielkiego sensu. Dla przykładu nie mogę zrozumieć, co mogłoby znaczyć powiedzenie, że Bóg zna zdarzenia z roku 1995 (tak jak one zachodzą), jeżeli nie znaczyłoby to, że istnieje On w 1995 roku i w 1995 roku wie, co wówczas zachodzi” — R. Swinburne, *Czy istnieje Bóg*, s. 16.

Określmy pierwsze rozumienie jako „uniwersalną konieczność istnienia” (dotyczy całego uniwersum czasowego), natomiast drugie rozumienie jako „szczególną konieczność istnienia” (dotyczy jakiegoś szczególnego fragmentu uniwersum czasowego). Drugie rozumienie, szczególna konieczność istnienia, jest twierdzeniem „egzystencjalnie” słabszym, bowiem konieczność istnienia nie dotyczy całego uniwersum odcinków czasu, lecz obejmuje wyłącznie podzbiór właściwy tego uniwersum i zarazem nie przesądza o istnieniu Boga w pozostałych odcinkach czasu. Należy zauważyć, że uniwersalna konieczność istnienia pociąga za sobą szczególną, lecz nie odwrotnie, czyli akceptacja twierdzenia o konieczności istnienia jakiegoś bytu w całym uniwersum czasu pociąga akceptację twierdzenia o konieczności istnienia w pewnym fragmencie tego uniwersum.

Szczególna konieczność istnienia, wykraczając poza „standardowe” ujęcia Boga w ramach teologii i metafizyki zachodniej, wydaje się być bardziej filozoficznie interesująca, bowiem otwiera możliwość refleksji nad dynamiką istnienia Boga — nie przesądza się tu z góry, że Bóg „był, jest i będzie” (jak ma to miejsce w przypadku uniwersalnej konieczności istnienia), lecz pozostawia otwartą przestrzeń rozważań nad kwestią ciągłości/nieciągłości istnienia Boga. Ponadto wydaje się, że to właśnie pojęcie szczególnej konieczności istnienia można pogodzić z apriorycznym dowodem na istnienie Boga w sformułowaniu Anzelma z Canterbury w sposób bardziej konsekwentny aniżeli rozumienie uniwersalnej konieczności.

W tradycyjnej wykładni dowodu ontologicznego utrzymuje się, że Anzelm dowodzi w nim Bożego istnienia jako takiego. Bóg, będąc „czymś, ponad co niczego większego nie można pomyśleć”<sup>34</sup>, nie istnieje jako pojęcie tylko w intelekcie, lecz również musi istnieć w rzeczywistości, inaczej nie byłby czymś, ponad co niczego większego nie można pomyśleć. Cała uwaga powyższej argumentacji skupiona jest na udowodnieniu, że Bóg nie istnieje wyłącznie jako pojęcie w intelekcie, lecz także jako byt rzeczywisty. Jednakże charakter tego istnienia — jego nieprzerwana ciągłość — pozostaje niejako w tle i nie jest sproblematyzowana<sup>35</sup>.

Przeprowadźmy zatem rozumowanie Anzelma nie ze względu na rzeczywiste/intelektualne istnienie Boga, lecz ze względu na ciągłość/nieciągłość istnie-

---

<sup>34</sup> Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, przeł. T. Włodarek, Warszawa 1992, s. 145.

<sup>35</sup> Wydaje się, że oczywistość założenia o wiecznym, nieprzerwanym istnieniu Boga ma swoje źródło w klasycznej metafizyce i dziedziczone jest po greckiej ontologii.

nia Boga. Formułę: „Bóg jest czymś, ponad co niczego większego nie można pomyśleć” potraktujemy jako swoisty test służący do charakterystyki Boga. Jeżeli odmówienie danego przymiotu Bogu sprawia, że nie możemy o Nim powiedzieć, że jest czymś, ponad co niczego większego nie można pomyśleć, ponieważ pomyślenie Boga z tym przymiotem jawi się jako byt większy, wówczas ten przymiot pomyślnie przechodzi test i zostaje przypisany Bogu. Tak też czyni Anzelm, prowadząc rozważania na temat poszczególnych atrybutów Boga:

„Ty więc jesteś sprawiedliwy, prawdomówny, szczęśliwy i [jesteś] tym wszystkim, co lepsze jest, gdy jest, niż gdy nie jest. Czymś lepszym jest bowiem być sprawiedliwym niż niesprawiedliwym, szczęśliwym niż nieszczęśliwym”<sup>36</sup>.

Wykorzystajmy zatem anzelmiańską formułę „bycia czymś, ponad co niczego większego nie można pomyśleć” do pojęcia zakresu wszechmocy Boga. Porównajmy dwóch bogów *A* i *B*. Bóg *A* jest bogiem od-wiecznym oraz do-wiecznym, którego wszechmoc nie obejmuje możliwości wolnej i niczym nie przymuszonej rezygnacji z atrybutu istnienia. Bóg *B* natomiast różni się od boga *A* wyłącznie tym, że jego wszechmoc obejmuje dodatkowo możliwość rezygnacji z atrybutu istnienia. O którym bogu powiemy, że jest czymś, ponad co niczego większego nie można pomyśleć? Nie jest to bóg *A*, lecz bóg *B* — możliwość dobrowolnej rezygnacji ze swojego istnienia sprawia, że jest on czymś większym niż bóg pozbawiony takiej możliwości. Posiadanie możliwości uczynienia czegoś, bez przesądzania, czy faktycznie się to coś uczyni, świadczy o większej mocy podejmowania uczynków aniżeli moc bez tej możliwości. Wydaje się więc, że wszechmocy Bożej nie możemy odmówić możliwości rezygnacji ze swoich atrybutów, w szczególności z atrybutu istnienia, o ile czyn taki jest podjęty dobrowolnie<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup>Tamże, s. 148.

<sup>37</sup>Anzelm podejmuje problem rozumienia wszechmocy Boga i wskazuje na jej ograniczenia: „Ale w jaki też sposób jesteś wszechmocny, jeżeli nie możesz wszystkiego? Albo: jeżeli nie możesz ulec zniszczeniu ani kłamać, ani sprawiać, żeby prawda była fałszem, aby na przykład to, co zostało uczynione, nie było uczynione” — tamże, s. 149. Jak widać, wśród ograniczeń wszechmocy Autor nie wymienia dobrowolnej rezygnacji z Bożego istnienia, pozostawiając kwestię otwartą. Współczesny komentator Anzelma oraz autor nieco innej wersji dowodu apriorycznego Stanisław Judycki zauważa trudność przesądzenia kwestii możliwości samounicestwienia się Boga, choć z góry odpowiada, że nie jest to możliwe: „Gdy ktoś zapyta, czy byt wszechmocny mógłby sam siebie unicestwić, ‘unicestwić’ w jakimś ostatecznym sensie tego słowa, który tyl-

Powyższe rozważania skłaniają do przyjęcia tezy, że na gruncie dowodu ontologicznego w sformułowaniu Anzelmia z Canterbury da się wyprowadzić wniosek słabszy, aniżeli zwykle utrzymują interpretatorzy. Powszechnie przyjmuje się, że rozumowanie Anzelmia dowodzi Bożego istnienia jako takiego, istnienia w całym uniwersum czasu, istnienia od-wiecznego i do-wiecznego. Tymczasem bliższe przyjrzenie się problemowi wszechmocy Boga, w szczególności możliwości rezygnacji z atrybutu istnienia dokonanej w sposób wolny i niezależny przez samego Boga, pozwala stwierdzić, że możliwość taka świadczy o wszechmocy Bytu Doskonałego. Tym samym odmówienie Bogu takiej możliwości powoduje, że nie spełnia on anzelmiańskiej formuły „bycia czymś, ponad co niczego większego nie można pomyśleć”. Anzelm w swoim rozumowaniu zatem dowodzi jedynie, że Bóg koniecznie istnieje od-wiecznie, natomiast kwestia istnienia do-wiecznego nie jest przesądzona. Innymi słowy, dowód ontologiczny pozwala wyprowadzić wniosek, że Bóg koniecznie istnieje przynajmniej w „jakimś odcinku czasu”, ponieważ nie można Absolutowi pojętemu jako byt osobowy i wszechmocny odmówić możliwości samounicestwienia — dobrowolnej rezygnacji z atrybutu istnienia. A zatem na gruncie dowodu anzelmiańskiego konkluzywnie da się dowieść szczególną konieczność istnienia Boga, a nie uniwersalną, dotyczącą całego uniwersum czasowego. To, czy Bóg dokonał/dokona takiego samounicestwienia i będzie bytem od-wiecznym, ale nie do-wiecznym, czy przeciwnie, nie uczyni samounicestwienia i będzie bytem od-wiecznym oraz do-wiecznym, można wnioskować wyłącznie na gruncie dodatkowych założeń dotyczących natury Boga.

## 6. ZAKOŃCZENIE

W niniejszym artykule podjęta została problematyka wiecznego/ciągłego istnienia Boga. Jeżeli zgodzić się z historykami idei, że objawienie Boga

---

ko jemu jest znany, to należy odpowiedzieć, że nie jest to możliwe, lecz to stwierdzenie, choć domniemane jako prawdziwe, będzie jednak puste treściowo” — S. Judycki, *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Poznań 2010, s. 197. Stanowisko tego autora wydaje się być podyktowane raczej przekonaniem światopoglądowym aniżeli argumentacją koncepcyjną, bowiem w swej koncepcji Boga autor przyjmuje wszechmoc nieograniczoną (dopuszczającą nawet sprawstwo stanów rzeczy wewnętrznie sprzecznych), na gruncie której bardziej zasadne jest dopuszczenie możliwości samounicestwienia się Boga aniżeli jej wykluczenie. Zob. również: M. Koszkało, *Wszechmoc a uniwersalny posybilizm. Uwagi historyka filozofii*, [w:] J. Pyda (red.), *Teologia filozoficzna. Wokół książki Stanisława Judyckiego...*

opisane w księgach Starego Przymierza wpłynęło na greckie rozumienie podstawy ontologicznej rzeczywistości — pozwoliło przewyciężyć założenie o nieosobowej podstawie ontologicznej, na rzecz Absolutu-osoby (Boga Jahwe), to w tym kontekście można zapytać o znaczenie Nowego Testamentu: czy nowotestamentowe opisy Boga dopuszczają interpretację o równie doniosłym znaczeniu ontologicznym, co koncepcja Boga osobowego w Starym Przymierzu?

Otóż przeprowadzone powyżej rozważania, choć niewyczerpujące i raczej otwierające dyskusję aniżeli ją kończące, pozwalają sformułować następujące wnioski-hipotezy:

(H1) z fragmentów Nowego Testamentu wyłania się koncepcja Boga, w której przewyciężone jest jedno z bardziej istotnych założeń ontologii greckiej (obecne również w metafizyce Zachodu kształtowanej filozofią chrześcijańską), że podstawa rzeczywistości, absolut jest wiecznotrwały: nie ma początku i nie ma kresu;

(H2) przedstawiona wyżej koncepcja Boga zawiera wizję Absolutu, który jest bez początku, jest od-wieczny, ale ma kres, nie jest do-wieczny: Bóg jako Absolut o cechach osoby podejmuje decyzję o radykalnym poświęceniu się, polegającym na rezygnacji z istnienia;

(H3) z opisów Boga zawartych w Piśmie Św. da się wyinterpretować sześć twierdzeń: Bóg istnieje przynajmniej w jakimś odcinku czasu, jest istotą osobową, wszechmogącą i zarazem jest czymś, ponad co nic miłsierniejszego nie może być pomyślane, przy czym miłosierdzie przejawia się poprzez ofiarę (poświęcenie się) oraz wielkość miłosierdzia jest wprost proporcjonalna do wielkości złożonej ofiary, które łącznie pozwalają sformułować dowód z miłosierdzia na obecne nieistnienie Boga, wzmacniający „rozumowo” koncepcję Boga radykalnie się poświęcającego: jeżeli Bóg jest czymś, ponad co nic miłsierniejszego nie może być pomyślane, i wielkość miłosierdzia Bożego wobec człowieka wyraża się wielkością poniesionej przez Niego ofiary, i największa ofiara, jaką może uczynić Bóg, to rezygnacja ze wszystkich atrybutów boskości, i jednym z atrybutów Boga jest Jego istnienie, to Bóg, będąc czymś, ponad co nic miłsierniejszego nie może być pomyślane, ofiarował swoje istnienie i obecnie nie istnieje;

(H4) pojęcie „konieczności istnienia” Boga można rozumieć dwojako: uniwersalna konieczność (w każdym odcinku czasu Bóg koniecznie istnieje, czyli nie jest możliwe, aby Bóg nie istniał w jakimś odcinku czasu) oraz szczególna konieczność (w przynajmniej jednym odcinku czasu Bóg koniecznie istnieje, czyli nie jest możliwe, aby Bóg nie istniał w żadnym odcinku czasu);



(H5) na gruncie apriorycznego dowodu istnienia Boga w sformułowaniu Anzelma z Canterbury w sposób zasadny da się dowieść wyłącznie szczególną konieczność istnienia: nie jest możliwe, aby Bóg nie istniał w żadnym odcinku czasu, ponieważ uniwersalne rozumienie istnienia nie da się pogodzić z anzelmiańską ideą „bytu, ponad który nic większego nie może być pomyślane” w aspekcie atrybutu wszechmocy (musielibyśmy bowiem wykluczyć z zakresu wszechmocy Bożej możliwość rezygnacji z własnego istnienia);

(H6) ideę Boga samounicestwiającego się da się pogodzić z pojęciem szczególnej konieczności istnienia, co sprawia, że dowód Anzelma z Canterbury na istnienie Boga oraz dowód z miłosierdzia na obecne Jego nieistnienie są komplementarne: pierwszy dowodzi, że Bóg koniecznie istnieje od-wiecznie i nie przesądza o istnieniu do-wiecznym, natomiast drugi przesądza tę kwestię i dowodzi, że Bóg nie jest istniejący do-wiecznie.

**Mieszko Ciesielski**

## **PROBLEM OF THE CONTINUITY OF GOD'S EXISTENCE**

### **Summary**

The paper offers deliberations concerning the eternal (continual) existence of God. At the outset, the author discusses the influence of Revelation described in the books of the Old Covenant on classical philosophy. There is a widely known claim that the vision of biblical God contributed to the rejection of the Greek assumption stating material nature of ontological foundation — the absolute and to the replacement of the latter with the concept of personal God. The most important section of the paper is the attempt to determine the ontological significance of the vision of God emerging from the descriptions in the New Testament. The author presents an interpretation of selected fragments of the New Testament which encourage one to adopt a thesis that God is an entity that existed since eternity but will not last into eternity. In other words, God sacrificed his existence entirely and does not exist at present. In this perspective, the New Testament proves to be a description which overcomes one of the fundamental premises of classical ontology (and later Christian philosophy) stating that the ontological foundation is eternal. The above interpretation is supported by author's reasoning, denoted as the “mercy-based proof of the current non-existence of God”. In the final part of the paper, the author analyses the notion of the “necessity of God's existence”. As a result, the author advances a thesis that the notion does not exclude the concept of God who renounces his existence.



**Bibliografia**

- Aland K., Black M., Martini C.M., Metzger B.M., Wikgren A. (red.), *The Greek New Testament*, Stuttgart 1966, 1968, 1975.
- Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, Warszawa 1992.
- Bogacz R., *Dzieło zbawienia w ludzkiej Krwi Jezusa według Listu do Hebrajczyków*, Kraków 2007.
- Drożdż B., *Płaszczyzna teologicznych podstaw duszpasterstwa*, *Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne* 1, 2002.
- Fąfara K., *Duch Święty przyczyną doskonałości Nowego Przymierza według Listu do Hebrajczyków*, Kraków 2001.
- Gilson E., *Bóg i filozofia*, Warszawa 1982.
- Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, tłumacz. i oprac. R. Popowski, M. Wojciechowski*, Warszawa 1993.
- Hartshorne Ch., *The Logic of Perfection*, Illinois 1962.
- Homerski J., *Dobry Pasterz. Refleksje egzegetyczno-teologiczne nad tekstem Ez 34, 1–31*, *Warszawskie Studia Teologiczne* X, 1997.
- Jaeger W., *Teologia wczesnych filozofów greckich*, Kraków 2007.
- Judycki S., *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Poznań 2010.
- Judycki S., *Dwa aprioryczne dowody na istnienie Boga*, [w:] J. Pyda (red.), *Teologia filozoficzna. Wokół książki Stanisława Judyckiego Bóg i inne osoby*, Poznań–Kraków 2013.
- Judycki S., *Sceptycyzm i dowód ontologiczny*, *Analiza i Egzystencja* 1, 2005.
- Kaiser W.C. Jr., Davids P.H., Bruce F.F., Brauch M.T., *Trudne fragmenty Biblii*, Warszawa 2011.
- Konstytucja Dogmatyczna o Kościele (Lumen Gentium)*, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002.
- Koszałko M., *Wszechmoc a uniwersalny posybilizm. Uwagi historyka filozofii*, [w:] J. Pyda (red.), *Teologia filozoficzna. Wokół książki Stanisława Judyckiego Bóg i inne osoby*, Poznań–Kraków 2013.
- List do Hebrajczyków, tłumaczenie, wstęp i komentarz A. Paciorek*, Lublin 1998.
- Mackie J., *Cud teizmu*, Warszawa 1997.
- Malcolm N., *Anselm's Ontological Arguments*, *Philosophical Review* 69, 1960.
- Malina A., *Opuszczenie Jezusa wydanego na śmierć w Ewangelii Marka*, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 43(1), 2010.
- Nowak L., *Byt i myśl. U podstaw negatywistycznej metafizyki unitarnej*, Poznań 1998.
- Plantinga A., *The Nature of Necessity*, Oxford 1974.
- Ratzinger J., *Duch liturgii*, Poznań 2002.

Reale G., Historia filozofii starożytnej, 1, Lublin 2000.

Swinburne R., Czy istnieje Bóg, Poznań 1997.

Tronina A., Do Hebrajczyków. Słowo zachęty na dni ostatnie, Częstochowa 1998.

Witczyk H., Pascha Jezusa odpowiedzią Boga na grzech świata, Lublin 2003.

Wojtysiak J., Spor o istnienie Boga. Analityczno-intuicyjny argument na rzecz teizmu, Poznań 2012.

