

Jan Strumiłowski

Wyższe Seminarium Duchowne, Katowice-Panewniki

Argumenty na nieistnienie Boga wobec teo-ontologii trynitarnej

Każda ateistyczna krytyka tezy o istnieniu Boga za swój cel obiera jakiś konkretny Jego obraz. Owo założenie domniemanego obrazu jest szczególnie widoczne w krytyce wytaczanej ze strony nowego ateizmu, który nie tylko w przestrzeni filozoficznej uderza w istnienie Absolutu, ale który stara się zdyskredytować pewne przesłanki religijne, wynikające według mniemania ateistów z pewnego rodzaju charakteru bóstwa czczonego w konkretnej religii. Dobitym przykładem takiej krytyki nie tylko teizmu, ale w ogóle religii jest książka Richarda Dawkinsa *Bóg urojony*¹. Można by oczywiście dyskutować nad zasadnością takiej krytyki, która tworzy obraz Boga na podstawie obserwacji form religijnych oglądanych z zewnątrz. Bardzo często owa obserwacja form religijnych, które przecież nie oddają w sposób idealny prawdy konkretnej religii, gdyż trudno aby prawda religijna w każdym wyznawcy odbijała się w sposób nieomyślny, właśnie poprzez obranie praktyki religijnej jako źródła poznania Boga, a nie prawdy zdefiniowanej w depozycie wiary, sprawia, że cel krytyki jest po prostu chybiony². Współcześni ateści, w tym kontekście podważając możliwość ist-

¹ Zob. R. Dawkins, *Bóg urojony*, przeł. P. Szwajcer, Warszawa 2007. Przyjęcie przez Dawkinsa paradygmatu ewolucjonistycznego w interpretacji świata samo w sobie nie jest z naukowego punktu widzenia błędem. Błędne jest wyciąganie wniosków z tej przesłanki odnośnie do prawdziwości religii, co w gruncie rzeczy obnaża fałszywy obraz Boga. O fałszywości tego obrazu świadczy już możliwość wejścia w konflikt z immanentnym światem (por. R. Rożdżeński, *Ateizm, czyli wiara negatywna. Ateistyczne przeświadczenia z perspektywy pytań granicznych*, Kraków 2016, s. 69).

² Niemniej prawdziwe jednak w takim kontekście jest stwierdzenie K. Rahnera, według którego częścią winę za ateizm zrodzony z krytyki niewłaściwych form wyrażania teizmu w życiu

nienia Boga, którego obraz jest zbudowany na podstawie zdeformowanych praktyk niektórych wierzących, kompletnie chybiają celu. Bóg, którego de-tronizują nowi ateści, bez wątpienia nie jest Bogiem Ewangelii.

Inaczej wygląda sprawa, kiedy krytyce nie jest poddawany Bóg, którego obraz jest z gruntu fałszywy, ale kiedy krytyce zostaje poddany jak najbardziej ogólny obraz Boga, który może być utożsamiony z filozoficznym Absolutem. Tutaj krytyka wydaje się już bardziej uzasadniona, argumenty bardziej ważne, a polemika znacznie trudniejsza. Samo obranie filozofii jako przestrzeni krytyki sprawia, że nie wystarczy już powiedzieć, że obraz Boga krytykowanego przez ateistów jest nieprzystający do Boga objawionego w Chrystusie, ale wymusza wejście obrońców teizmu na grunt filozoficzny. Czy jednak takie zupełnie bezrefleksyjne opuszczenie płaszczyzny ewangelicznej lub, mówiąc bardziej ściśle – teologicznej, na rzecz prowadzenia sporu w przestrzeni bardziej neutralnej i podstawowej – filozoficznej, nie wiąże się również z bardzo subtelną zmianą obrazu Boga, który krytykuje ateizm, a którego broni teizm chrześcijański? Oczywiście nie chodzi w tym miejscu o rozstrzyganie sporu dotyczącego tożsamości Boga filozofów i Boga wiary. Tej kwestii w niniejszym artykule nie trzeba nam rozstrzygać. Chodzi tutaj jednak o to, że absolut filozoficzny jest pewnego rodzaju obrazem Boga, którego istotę poznajemy drogą racjonalnej dedukcji przez analizę Jego zewnętrznych przymiotów, jak wszechmoc, wszechwiedza itp., natomiast Bóg Trójjedyny jest Bogiem, którego dogmatyczne objawienie dotyczy Jego wewnętrznej istoty. Niezależnie zatem od faktu tożsamości lub nietożsamości tych dwóch obrazów, nawet przy filozoficznym założeniu, że w Bogu istota i zewnętrzne przymioty są tożsame, tak że np. Boska wszechmoc, wieczność, wszechwiedza itp. są współistotne z Jego istotą³, możemy zapytać, w jaki sposób z ateistycznego punktu widzenia budowanie krytyki w oparciu tylko o model filozoficzny jest adekwatne względem obrazu wyłaniającego się z dogmatu o Trójcy oraz w jaki sposób to początkowe założenie krytyki wymierzonej w Absolut wpływa na trafność krytyki względem Boga Trójjedynego. Albo podchodząc do tej kwestii w jeszcze inny sposób, możemy zapytać, czy synteza filozoficznego i teologicznego obrazu Boga nie prowadzi do zdefiniowania nowej metafizyki i swoicie określonej

ponoszą wierzący (por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, kol. 29).

³ Por. J. D. Szczurek, *Trójjedyny. Traktat o Bogu w Trójcy Świętej jedynym*, Kraków 2003, s. 240n.

teo-ontologii⁴ oraz czy w takim kontekście argumenty skierowane przeciwko filozoficznemu Absolutowi dotyczą jeszcze Boga Trójjedynego. Modyfikacja metafizyki może przecież sprawiać, że owe argumenty znajdują się na zupełnie innym poziomie i zaczną się jawić jako formułowane w zupełnie inaczej rozumianej przestrzeni metafizycznej, przez co chybiają faktycznej krytyki Trójjedynego. Z tego spostrzeżenia zaś wynika, że obranie jako przedmiotu krytyki Boga Trójjedynego zamiast filozoficznego Absolutu wydaje się istotne również z tego względu, że Bóg-Stwórca, który jest Bogiem Trójjedynym przez swoją dogmatycznie zdefiniowaną istotę, określa konkretny model metafizyczny świata⁵, tzn. określa charakter immanencji świata stworzonego, transcendencji własnej istoty oraz, co najważniejsze, określa konkretny kształt i charakter zależności między tymi dwiema sferami⁶, co ma kolosalne znaczenie w kwestii stosowności wszelkich argumentów postulujących i uzasadniających istnienie lub nieistnienie Boga.

W celu odpowiedzi na postawione w ten sposób pytanie w niniejszym artykule zostaną poddane analizie metafizycznej niektóre argumenty postulujące lub uzasadniające nieistnienie Boga w celu wydobycia założeń metafizycznych, jakie im towarzyszą, i określenia, w jak rozumianym modelu metafizycznym są one formułowane. Następnie określona zostanie w zarysie teo-ontologia⁷ trynitarna oraz wyłaniający się z niej metafizyczny model relacji Stwórca-stworzenie. Określenie tych dwóch elementów pozwoli natomiast dokonać konfrontacji i ocenić, czy argumenty uderzające w filozoficzny Absolut (abstrahując od ich słuszności) zachowują swoją wagę i stosowność względem krytyki Boga Trójjedynego.

⁴ Na temat takiego procesu syntezy metafizyki greckiej oraz biblijnego obrazu Boga, oraz uzupełniania się i modyfikacji wynikającej z tak powstałej syntezy zob. M. Levering, *Pismo Święte i metafizyka. Tomasz z Akwinu i odnowa teologii trynitarniej*, przeł. M. Romanek, Kraków 2016.

⁵ Por. R. J. Woźniak, *Metafizyka i Trójca. Teo-ontologia trynitarna pomiędzy apofatyką i katafatyką*, [w:] *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw*, red. R. J. Woźniak, Kraków 2008, s. 271.

⁶ Por. T. G. Weinandy, *Czy Bóg cierpi?*, przeł. J. Majewski, Kraków 2003, s. 241–249.

⁷ Teo-ontologia, czyli inaczej teologiczna ontologia, jest terminem, który pojawia się w literaturze teologicznej na przełomie lat 80. i 90. ubiegłego wieku. Oznacza ona inspirowaną przez chrześcijańską teologię myśl metafizyczną (por. J. Kupczak, *Teologiczna semantyka płci*, Kraków 2013, s. 123n). Obejmuje ona zarówno ontologię trynitarną, jak i ontologię stworzenia, która jest przez tę pierwszą determinowana.

Metafizyczna przestrzeń argumentów przeciw teizmowi

Niewątpliwie określenie immanencji i transcendencji oraz wzajemnej relacji między nimi stanowi kluczowe zagadnienie zarówno dla filozofii, jak i teologii⁸. Istotne jest tutaj zarówno określenie wzajemności negatywnej (czyli radykalnej odrębności obu sfer), jak i ewentualnej⁹ wzajemności pozytywnej, przy czym różnorodność wariantów określenia zależności między transcendencją i immanencją (albo raczej między Bogiem pojmowanym jako transcendentny i immanentnym stworzeniem) rozpinać się będzie od całkowitej separacji, zakładającej absolutną przepaść ontologiczną i poznawczą (czego naturalnym skutkiem wydaje się agnostycyzm), poprzez różne formy panenteizmu, po panteizm, który zakłada tożsamość ontyczną Boga i świata.

Warto zaznaczyć, że różne rozwiązanie kwestii wiążącej Boga (w domyśle transcendentnego) i świata (immanentnego) wpływa zasadniczo na tak podstawowe pojęcia wyznaczające relację między Bogiem i światem, jak na przykład kategoria stworzenia. Postulat transcendencji Boga jest gwarantem Jego stwórczej suwerenności. Panteizm, nawet jeśli świat uznamy za odwieczną i współlistotną emanację bóstwa w sferze immanentnej, wydaje się redukować zasadność i konieczność używania kategorii stworzenia¹⁰. Tymczasem akt stwórczy i jego charakter wyznaczają relację między Bogiem a stworzeniem, przez co również określają sposób i możliwość partycypacji, obecności i manifestacji Boga w świecie, co ma ogromne znaczenie w kontekście formułowania argumentów (śladów) Jego istnienia i działania.

Przy analizie argumentów przemawiających za nieistnieniem Boga na wstępie należy zaznaczyć, że nie wszystkie posiadają jednakowy stopień metafizycznego zapośredniczenia. Niektóre argumenty wprost są uwikłane w konkretny model ontologiczny, który często wydaje się założony przez ich autorów lub zwolenników w sposób nieuświadomiony, co mocno obnaża ignorancję filozoficzną ich zwolenników¹¹. Inne z kolei wydają się na pierwszy rzut oka

⁸ Por. I. James, *Nowa filozofia francuska*, przeł. J. Bednarek, P. Juskowiak, Warszawa 2014, s. 244.

⁹ Wzajemność negatywna, czyli absolutna inność tego, co transcendentne, wynika z samego założenia na temat tego, czym jest transcendencja. Historia filozofii i teologii pokazują jednak, że pomimo apriorycznie określonej inności tego, co transcendentne, i tego, co immanentne, istnieją różne warianty pozytywnych relacji między obiema sferami.

¹⁰ Por. I. James, *Nowa filozofia francuska*, dz. cyt., s. 244–245.

¹¹ Takie nieuświadomione przedzałożenia widoczne są szczególnie w środowisku tzw. nowych ateistów, których argumenty zostaną poddane analizie w dalszej części artykułu.

nie dotykać bezpośrednio kwestii metafizycznych, aczkolwiek pośrednio jakąś wizję metafizyczną zakładają. Ta grupa argumentów jest szczególnie interesująca z punktu widzenia niniejszego artykułu, gdyż subtelność zapośredniczenia sprawia, że nabierają one zupełnie innej rangi, gdy osadzimy je w kontekście ontologii trynitarnej. Jeszcze inne argumenty (najsłabsze) opierają się bardziej na przesłankach emocjonalnych aniżeli racjonalnych, co sprawia, że trudno jest je traktować w sposób systematyczny. Tą grupą w niniejszym artykule nie będę się zajmował. Spośród dwóch poprzednich grup analizie zostaną poddane jedynie niektóre reprezentatywne przypadki.

Najbardziej jaskrawy przykład argumentacji uwikłanej w apriorycznie przyjęty odmienny system metafizyczny niż ten, którym posługują się teiści, szczególnie widoczny jest w założeniach Dawkinsa, jednego z czołowych działaczy tzw. nowego ateizmu. Osadzenie argumentacji w odmiennej przestrzeni metafizycznej w sposób oczywisty sprawia, że argumenty ferowane przez Dawkinsa są ślepe i nie mogą trafić właściwego celu. W swojej sławnej książce *Bóg urojony* brytyjski biolog w samych założeniach koncepcyjnych stwierdza, że hipoteza Boga jest hipotezą naukową, która tymczasowo pozostaje w sferze tajemnicy, ze względu na ograniczony rozwój naukowy ludzkości. Spodziewa się jednak, że w przyszłości ludzkość z tą hipotezą będzie mogła się ostatecznie rozprawić na drodze empirycznych doświadczeń¹². Taka teza jasno wskazuje, że Dawkins porusza się w kontekście apriorycznie założonego monizmu materialistycznego, traktując Boga jako jeden z elementów świata stworzonego, a Jego działanie rozumie jako przynależne i rozgrywające się wśród zasad rządzących światem i przez te zasady determinowane i określone¹³. Założenia te jaskrawo widać w proponowanych przez niego argumentach. Dawkins, chcąc poddać empirycznemu badaniu skutki działania Boga w świecie, przytacza wyniki przeprowadzanych „eksperymentów modlitewnych”, które nie dają wymiernych wyników wskazujących na skuteczną interwencję Boga¹⁴. Brytyjski biolog zakłada zatem, że albo samo działanie Boga jest działaniem na wskroś immanentnym względem świata, albo to działanie wywołuje immanentne i wymierne skutki. Pierwsza możliwość może sugerować sprowadzenie Boga do poziomu immanencji, gdyż w Bogu istnienie i działanie są tożsame¹⁵. Niemniej wniosek taki nie jest jednoznaczny i oczywisty. Chrześcijaństwo zna

¹² Por. R. Dawkins, *Bóg urojony*, dz. cyt., s. 83.

¹³ Por. D. Wąsek, *Aspekty językowe sporu o istnienie Boga*, „Logos i Ethos” 31 (2011) nr 2, s. 64.

¹⁴ Por. R. Dawkins, *Bóg urojony*, dz. cyt., s. 98–104.

¹⁵ Por. D. Edwards, *Jak działa Bóg?*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2013, s. 55.

wiele koncepcji działania Boga, które zachowują postulat współistotności Jego istnienia i działania, co jest wynikiem Jego prostoty i jedyności Jego bytu, przy jednoczesnym zachowaniu możliwości identyfikowania Jego działania, a raczej skutków Jego działań, jak stworzenie, zbawienie, opatrność itp., co nie zaburza prawdy o Jego naturze i przymiotach, gdyż jest skutkiem odniesienia Boga do świata stworzonego¹⁶. Niemniej prawda o Boskiej transcendencji i tożsamości działania i istnienia sprawia, że owe działania Boga w świecie winny być interpretowane raczej w formie nieinterwencjonistycznej, tzn. nienaruszającej zasad przyrody, co redukuje możliwość ich empirycznej i naukowej detekcji¹⁷. Zatem postulat Dawkinsa wskazuje, że przynajmniej w kwestii działania Boga i możliwości doświadczenia tegoż działania brytyjski biolog porusza się w przestrzeni, która nie respektuje transcendencji Boga w takim wymiarze, w jakim zakłada to teistyczna (chrześcijańska) wizja.

Jeszcze bardziej radykalne niezrozumienie znaczenia transcendencji i immanencji widoczne jest na kartach *Boga urojonego* w miejscu, w którym autor stwierdza, że niepoznawalność Boga nie jest wynikiem Jego natury, ale niekompetencji poznawczych człowieka. Porównuje on wiarę w istnienie Boga do wiary w istnienie wyimaginowanego obiektu, do którego zweryfikowania nie posiadamy narzędzi badawczych¹⁸. Zatem transcendencja (niepoznawalność) Boga nie wynika według Dawkinsa z istnienia bariery ontologicznej (przepaści między transcendencją i immanencją), ale jest po prostu barierą poznawczą, którą potencjalnie można przekroczyć. Tym samym Dawkins rozumie naturę Boga jako immanentną względem świata. Prawidłowe rozumienie, czym jest transcendencja, wydaje się u niego uniemożliwione przez założenie fideizmu naukowego¹⁹, który na gruncie metafizycznym jest tożsamy z apriorycznym założeniem monistycznej wizji świata. Kategoria transcendencji tym samym staje się dla niego pusta, a Bóg apriorycznie jest rozumiany jako jeden z bytów, podobny do każdego innego bytu stworzonego. Takie założenia natomiast spra-

¹⁶ Por. tamże, s. 55–59.

¹⁷ Por. T. Pabjan, *Nieinterwencjonistyczny model działania Boga w świecie przyrody*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 35 (2016), nr 1, s. 33–49.

¹⁸ Mowa tu o fragmencie, w którym Dawkins przytacza twierdzenie B. Russella porównującego wiarę w Boga do wiary w istnienie „niebiańskiego czajniczka” poruszającego się po orbicie planety, do której nie mamy dostępu badawczego. Przykład ten, niestety dla autora, nie tyle pokazuje nieracjonalność wiary w Boga, co niekompetencje filozoficzne piszącego (por. R. Dawkins, *Bóg urojony*, dz. cyt., s. 85–88).

¹⁹ Por. G. Chimirri, *Teologia del nichilismo. I vuoti dell'uomo e la fondazione metafisica dei valori*, Milano 2012, s. 212n.

wiają, że Dawkins swoimi argumentami usiłuje obalić tezę, jakoby niemożliwe było istnienie Bytu, który byłby Bogiem, a który jednocześnie posiada naturę bytów stworzonych i który jest jednym z bytów wewnątrz świata, różniącym się od pozostałych jedynie stopniem doskonałości (posiadającym znamiona absolutności), co oczywiście jest wykluczone także w myśleniu teistycznym.

Argumenty uwikłane w tak poważne błędy metafizyczne nie dotyczą jednak wprost zagadnienia ontologii trynitarnej, gdyż już założenie istnienia filozoficznego Absolutu, z racjonalnie określaną zależnością Jego transcendentnej natury względem immanentnego stworzenia, obnaża absurd owych argumentów. Zostały one przytoczone jednak w tym celu, by podkreślić ważkość analizy kontekstu metafizycznego w formułowaniu argumentów i polemice z nimi. Ze względu na znaczenie ontologii trynitarnej bardziej istotne okazują się jednak argumenty, które nie dotyczą zagadnień metafizycznych wprost. Do tej grupy argumentów należą te, które wydają się osadzone w kontekście antropologicznym. Dlatego też poniżej postaram się poddać analizie trzy najbardziej jaskrawe przykłady.

Argumenty, które poruszają się w przestrzeni egzystencjalnej lub antropologicznej, wskazują, że hipoteza istnienia Boga jest albo szkodliwa dla człowieka, ze względu na hamowanie jego rozwoju i realizacji własnego człowieczeństwa, albo wręcz niemożliwa, ze względu na same właściwości natury ludzkiej.

Na szkodliwość hipotezy istnienia Boga wskazują argumenty ateizmu marksistowskiego, który Boga nazywa wprost pogardliwym określeniem „opium dla ludu”²⁰, co ma sugerować, że hipoteza istnienia Boga poprzez swoją iluzoryczność stanowi przeszkodę uniemożliwiającą przemianę świata na lepsze. W świetle argumentacji marksistowskiej człowiek religijny pozostaje pasywny względem zła i niesprawiedliwości, gdyż upragnione szczęście odsuwa w przestrzeń życia wiecznego, co *de facto* jest stymulatorem ucisku człowieka²¹.

Abstrahując od nieprawidłowego rozumienia chrześcijaństwa, które nie wywołuje do pasywnego nastawienia, ale do aktywnego urzeczywistniania Królestwa Bożego w świecie, u Karola Marksa możemy również dostrzec aprioryczne założenie hipotetyczności sfery transcendentnej. Hipoteza istnienia Boga jest według niego wytworem myśli ludzkiej, powstałej na skutek idealizacji człowieczeństwa i osadzenia tak powstałego bytu mentalnego w przestrzeni transcendentnej²², w czym wyraźnie można dostrzec echo argumentów

²⁰ Por. R. Rożdżeński, *Ateizm, czyli wiara negatywna...*, dz. cyt., s. 46.

²¹ Por. tamże, s. 45.

²² Por. tamże.

formułowanych przez Ludwika Feuerbacha na temat projekcji doskonałości ludzkiego gatunku na fikcyjny byt transcendentny²³.

W takich założeniach, chociaż wydają się one dotyczyć wprost przestrzeni antropologicznej i egzystencjalnej, dostrzec możemy wyraźne założenia metafizyczne. Otóż argument wskazany przez Marksa zakłada wprost, że transcendencja nie istnieje realnie, ale jest jedynie sferą urojoną na skutek projekcji stanów psychicznych człowieka²⁴. U Feuerbacha widać to jeszcze wyraźniej, gdyż wskazuje on na genezę atrybutów transcendentnego Boga, którymi są atrybuty gatunku ludzkiego, przeniesione na wirtualny (nieistniejący) byt Boga.

Podobną strukturą znamionuje się argumentacja Fryderyka Nietzschego, postulującego konieczność „śmierci Boga”, ze względu na wyzwolenie pełnej potencji twórczej i egzystencjalnej człowieka²⁵. W tym przypadku również pośrednio założone jest, że Bóg stanowi konkurencyjną, immanentną siłę względem człowieka, zatem tylko porzucenie tej siły, która faktycznie również w jego opinii jest wytworem fikcji, spowoduje porzucenie granic, które hipoteza Boga narzuca naturze ludzkiej. W przypadku Nietzschego jednak deskrypcja stosunku transcendencji i immanencji nie jest już taka oczywista, gdyż to nie sam byt Boga ogranicza bezpośrednio człowieka, ale prawa przez Niego ustanowione.

Jeszcze jaskrawiej widoczny jest ten problem w jednym z argumentów sformułowanych przez Jeana Paula Sartre’a, który wskazuje wprost na niemożliwość istnienia Boga, ze względu na przymioty natury ludzkiej. Otóż według francuskiego filozofa człowiek jest istotą u swoich podstaw nieokreśloną, co miałoby być niemożliwe przy założeniu aktu stwórczego. Akt stwórczy bowiem w sposób oczywisty definiuje i określa człowieka, przez co więzi go w pewnych granicach, a to godzi w związaną z postulowanym pierwotnym niezdeteminowaniem egzystencjalną wolność człowieka, która dla Sartre’a jest kategorią prymarną, rozumianą na sposób absolutny i paradygmatyczny. Sartre bowiem nie pojmuje wolności jedynie jako władzy przynależnej człowiekowi, ale nadaje jej status ontologiczny. Człowiek jest wolny w swojej istocie albo, mówiąc jeszcze precyzyjniej, wolność jest warunkiem istnienia człowieka, przez co jest związana z jego istotą. W takiej perspektywie, ontologicznej

²³ Por. tamże, s. 38n.

²⁴ Por. M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, przeł. A. Turowiczowa, Paryż 1980, s. 28n.

²⁵ Por. F. Nietzsche, *Antychryst*, przeł. L. Staff, Warszawa 1907, s. 6.

wolności, pojmowanie jej jako wyniku aktu stwórczego prowadzi do sprzeczności, gdyż wolność w swojej genezie powstawałaby z aktu ubezwłasnowolniającego, z czego Sartre wywodzi wniosek, że Bóg-Stwórca nie może istnieć, gdyż sam akt stwórczy byłby w takim przypadku najwyższym aktem warunkowania, sprzecznym z wolnością²⁶.

Warto w tym miejscu przytoczyć spostrzeżenie Jeana Luca Nancy'ego, który krytykując taki sposób postrzegania wolności, wskazuje, że dla jej urzeczywistnienia konieczne jest wszelkie wyzbycie się relacji i zewnętrżności, gdyż w takiej optyce byt jest wolny tylko jeśli sam jest warunkiem swojego istnienia i nie jest determinowany i określany przez cokolwiek zewnętrżnego²⁷, co już nie tylko w obliczu istnienia transcendentnego Stwórcy, ale również w kontekście istnienia w ogóle świata jest niemożliwe. Zatem w takim przypadku, jeśli człowiek miałby być absolutnie wolny, jak chciałby tego Sartre, to warunkiem takiej wolności musiałoby być konsekwentne nieistnienie świata (bo świat przecież też warunkuje i ogranicza człowieka). To z kolei sugeruje, że Bóg stwarzający jest poniekąd postrzegany na podobnych zasadach, na jakich działa świat stworzony, przez co stanowi konkurencyjną dla immanentnego podmiotu (a więc również immanentną) siłę. Niemniej taka interpretacja Nancy'ego również nie jest jedyną i wynika ona raczej z założeń jego ontologii jednostkowo-mnogiej, wedle której akt kreacji jest aktem totalnym i relacyjnym, w którym każdy byt jest określany przez wzajemność ontologiczną, łączącą go z innymi bytami²⁸. Jednak przy założeniu, że Bóg jest transcendentnym Absolutem stwarzającym świat, niewątpliwie argument Sartre'a zachowuje pewien stopień zasadności. Faktycznie Bóg w akcie stwórczym określa stworzenie, co może być rozumiane jako pewnego rodzaju ograniczanie. Czy jednak taka perspektywa jest prawdziwa, również kiedy wzajemność między Stwórcą i stworzeniem odczytamy w kluczu trynitarnym?

Ontologia trynitarna a argumenty egzystencjalne

Samo założenie transcendencji Boga związane z myśleniem dualistycznym, które zakłada odmienne sposoby istnienia tego, co immanentne, i tego,

²⁶ Por. J. P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 2001, s. 59n.

²⁷ Por. B. Baszczak, *Dotykanie egzystencji. Jeana-Luca Nancy'ego filozofia dekonstrukcji*, Kraków 2016, s. 94.

²⁸ Por. J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, Paris 2013.

co transcendentne²⁹, z definicji wprowadza granicę między tymi dwiema sferami, i to granicę, która ogranicza sferę immanencji w taki sposób, że transcendentna jako uprzednia i przekraczająca immanencję faktycznie określa na sposób stwórczy to, co immanentne³⁰. Zatem faktycznie w takiej perspektywie całe stworzenie, a więc i człowiek, jawi się jako z góry określone i zdeterminowane.

Nawet jeśli przyjąć neoplatońską ideę emanacji, według której z Prajedni w sposób emanacyjny wyłaniają się kolejne hipostazy, czego końcowym efektem (skutkiem ostatniej emanacji) jest świat materialny³¹, chociaż wydaje się łagodzić absolutną odrębność między zasadą boską (stwórczym Absolutem) a światem stworzonym³², nie pozwala na uniknięcie stwórczego determinizmu. Każda kolejna hipostaza, chociaż ma udział w Jedni, to jednak jej istota jest w niej niejako rozproszona, co jest logicznym wynikiem odróżnienia sfer transcendentnej i immanencji bez popadania w panteizm. Powstający w ten sposób hierarchiczny model świata sprawia, że każda hipostaza wyłaniająca się z poprzedniej nie jest z nią tożsama, a zatem jest określona i zdeterminowana przez poprzednią. Nawet więc jeśli zbliża się do jej doskonałości, to nie może jej osiągnąć, co czyni ją ograniczoną.

Niemożliwość pokonania tego ograniczenia przy zachowaniu odrębności natur tego, co transcendentne, i tego, co immanentne, związana jest z tym, że ontologia nietrynitarna (klasyczna) jest zorientowana na substancję określającą byt, co sprawia, że to byt sam w sobie jest źródłem własnej tożsamości, natomiast relacyjność w takim kontekście zostaje niedoceniona jako niedeterminująca bytu w jego substancji. Związki i relacje między bytami pozostają tutaj czymś wtórnym i pochodnym względem samych bytów³³, a zasada ta pozostaje właściwa również w kontekście hipostaz wyłaniających się emanacyjnie.

Sytuacja zmienia się natomiast, jeśli na arenę myśli metafizycznej wprowadzimy ontologię trynitarną, która nie zasadza się na prymacie substancji, ale ujmuje tajemnicę bytu w kategoriach osoby i relacji. Byt w ten sposób jest zdefiniowany i zdeterminowany nie tylko przez substancję, ale przez grę relacyjno-wspólnotowego dawania i przyjmowania³⁴.

²⁹ Por. T. Pabjan, *Anatomia konfliktu. Między nowym ateizmem a teologią nauki*, Kraków 2016, s. 16n.

³⁰ Por. I. James, *Nowa filozofia francuska*, dz. cyt., s. 244n.

³¹ Por. P. Jaroszyński, *Meandry neoplatonizmu*, „Człowiek w Kulturze” 13 (2000), s. 100.

³² Por. P. Kunzmann, *Metamorfozy neoplatonizmu*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 22 (2008), s. 206.

³³ Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, przeł. J. Trawa, Wrocław 2009, s. 403n.

³⁴ Por. tamże, s. 404.

Taka zmiana perspektywy sprawia, że już w zewnętrznym opisie bytu, dostrzegając jego konstytucję, zauważamy podobieństwo bytów stworzonych do Trójjedynego Stwórcy³⁵. Podobieństwo jednak jeszcze nie świadczy o braku ograniczeń konstytuujących, którym sprzeciwiał się Sartre. Natomiast już sama struktura tak rozumianej ontologii w swoich założeniach przełamuje ograniczenia, gdyż ontologia oparta o kategorie relacji ciąży ku przełamywaniu granic własnej egzystencji.

Całkowite rozładowanie argumentu Sartre'a i Nietzschego dostrzec jednak będziemy mogli, kiedy przyjrzymy się trynitarnej ontologii nie tylko w strukturze stworzenia, ale w procesie stwarzania, tzn. kiedy ukażemy metafizyczny model procesu stwórczego w perspektywie trynitarnej, co postaram się zaprezentować na przykładzie takiegoż modelu zaproponowanego przez Hansa Ursa von Balthasara.

Źródłem w ontologicznym modelu stwarzania jest oczywiście sama dynamika relacji konstytuujących hipostazy. Ojciec zatem jest samooddaniem siebie Synowi, tzn. jest czystym aktem oddania całej swojej boskiej istoty Synowi, przez co „tożsamość” Syna jest określana w relacji do Ojca. Owa relacja Ojca do Syna nie jest zatem prostym odniesieniem, ale posiada potencjał konstytuowania istoty, co jest równoznaczne z aktem wewnątrztrynitarnej rodzenia³⁶. Syn natomiast w takiej perspektywie jest absolutnym (istotowym) podporządkowaniem Ojcu, jest pragnieniem bycia tylko tym, kim „czyni” Go dar samoudzielania się Ojca. W tym sensie Syn jest doskonałą miłą receptywnością. Jego istota nie jest definiowana sama przez się, lecz wobec Ojca³⁷. Duch natomiast jest samym darem, relacją, istotową dynamiką odniesienia, która nieustannie „wyrównuje” ową potencję pragnienia dawania i przyjmowania³⁸.

Wewnętrzne życie Trójcy nie polega zatem na swobodnym odniesieniu trzech hipostaz, które są ukonstytuowane każda sama przez się, co oznaczałoby tryteizm, ale jest nieustanną dynamiką odniesień, udzielaniem i przyjmowaniem, co stanowi zasadę wewnątrztrynitarnej życia. Podkreślić tutaj trzeba ponadto, że taka na wskroś relacyjna zasada nie powoduje eliminacji

³⁵ Por. tamże, s. 403.

³⁶ Por. D. Kowalczyk, *Teologiczna koncepcja uczestnictwa chrześcijanina w życiu trynitarnej według Hansa Ursa von Balthasara*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 17 (2004), s. 90.

³⁷ Por. tamże.

³⁸ Por. K. Szwarz, *Wewnątrztrynitarne kenoza Boga źródłem i możliwością kenozy człowieka w świetle teologii Hansa Ursa von Balthasara*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 27 (2011) nr 2, s. 356.

substancji, ale jej dookreślenie i zdefiniowanie³⁹. Jeśli bowiem tak przedstawia się ontologia wewnątrztrynitarna, to takimi kategoriami winna się również odznaczać (nosić ślad podobieństwa) ontologia stworzenia.

W perspektywie stwórczej tak rozumiana ontologia trynitarna eliminuje problem stwarzania świata „poza” pełnią, którą stanowi Bóg, a to w pewien sposób redukuje problem ograniczania stworzenia. Balthasar bowiem, zachowując pełną świadomość ontologicznej różnicy dzielącej stworzenie i Stwórcę, stwierdzał, że świat został stworzony „w Bogu”, co jest prostą konkluzją założenia, że nie istnieje żadna „przeźren” poza Bogiem, gdyż poza Nim nic nie może istnieć⁴⁰. Świat zatem, jako istniejący, czyli nieustannie obdarowywany istnieniem, według von Balthasara wpisany jest w wewnątrztrynitarnie relacje⁴¹. Z metafizycznego punktu widzenia takie ustawienie relacji między stworzeniem a Stwórcą ma kapitalne znaczenie, gdyż stworzenie w takiej perspektywie nie jawi się jako definiowalne jedynie w swojej odrębnej istocie lub definiowane negatywnie względem określającej go transcendencji. Istnienie świata nie jest bowiem usytuowane w sposób opozycyjny względem istnienia Boga.

W perspektywie trynitarnej błędem jest zatem już samo odczytywanie wolności ludzkiej jako opozycyjnej względem wolności Boga⁴². Ontologia trynitarna w taki sposób układa wzajemność transcendentnego Stwórcy i stworzonego świata, że porządek natury i wolności stworzonej realizuje się w perspektywie swojego transcendentnego źródła⁴³. Wolność Boga i Jego akt stwórczy więc nie tylko nie ograniczają człowieka, ale stanowią przestrzeń i warunek realizacji wolności człowieka. Dosłownie rzecz ujmując: w perspektywie trynitarnej nieskończona wolność Boga jest nieskończoną przestrzenią realizacji wolności człowieka. Co więcej, ontologia trynitarna w ten sposób nie tylko znosi zasadność argumentacji ateistycznej, ale dowodzi, że właściwie stworzenie poniekąd nie byłoby możliwe gdyby Bóg nie był Trójcą⁴⁴.

Na zakończenie warto dodać, że dokładnie taką realizację pełni i wolności dostrzec możemy w człowieczeństwie Chrystusa. W model ontologii trynitarnej wpisuje się bowiem nie tylko akt stworzenia, ale też akt wcielenia,

³⁹ Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, dz. cyt., s. 405.

⁴⁰ Por. E. Piotrowski, *Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Belthasara*, Kraków 1999, s. 289.

⁴¹ Por. tamże, s. 119.

⁴² Por. R. Sokolowski, *Bóg wiary i rozumu. Postawy chrześcijańskiej teologii*, przeł. M. Romanek, Kraków 2015, s. 73n.

⁴³ Por. C. A. Bernard, *La Prière chrétienne. Étude théologique*, Paris 1967, s. 142.

⁴⁴ Por. E. Piotrowski, *Teodramat...*, dz. cyt., s. 117.

w którym Objawiona nam została pełnia człowieczeństwa⁴⁵. Co ciekawe, samo chrześcijańskie rozumienie unii hipostaticznej również jest nierozzerwalnie sprzężone z założeniami dogmatu trynitarnego⁴⁶. Wcielenie Syna Bożego jest rzeczywistym wydarzeniem połączenia dwóch natur, a przez to pewnego rodzaju współlistnienia transcencji i immanencji, przez co ukazuje nam nie tylko charakter samego połączenia (określonego przez dogmat chalcedoński), ale też charakter obu natur we wzajemnym odniesieniu. Otóż we Wcieleniu, które jest objawieniem faktycznego połączenia natur, a które jest także objawieniem celu naszego życia, nie mamy do czynienia z jakąś fuzją dwóch substancji. We Wcieleniu dochodzi raczej do takiego połączenia, w którym zachodzi to, co ojcowie Kościoła nazywają *communicatio idiomatum*, czyli wymiana przymiotów właściwych tak Bogu, jak i człowiekowi. Wcielenie rzeczywiście osiąga ten skutek, że nic, co ludzkie, nie jest w Chrystusie obce tajemnicy Boga i nic, co Boskie, nie jest obce w Chrystusie rzeczywistości człowieka. Człowieczeństwo w ten sposób z jednej strony staje się przebóstwione, ale niezredukowane – więcej nawet, osiąga ono swoją pełnię w doskonałości. W ten sposób dwie radykalnie odmienne sfery transcencji i immanencji przenikają się w sposób totalny bez redukcji i wzajemnego ograniczania⁴⁷.

Podsumowanie i wnioski

Powyższe analizy ukazują, że argumenty ateistyczne, nawet jeśli nie dotyczą bezpośrednio zagadnień ontologicznych, lecz formułowane są w odniesieniu do płaszczyzny egzystencjalnej, to jednak *de facto* zakładają odgórnie pewną koncepcję Boga, która w takiej konfiguracji jest wtórna względem doświadczenia egzystencji. Niemniej jednak owa koncepcja (błędna) determinuje konkretną interpretację egzystencji. Ze względu na to sprzężenie polemika z ateizmem nie powinna być prowadzona tylko na wyjściowej i ustalonej przez ich argumenty płaszczyźnie. Błędnie przyjęty obraz Boga deformuje rozumienie wartości egzystencjalnych (na przykład wolności). Natomiast wskazanie na związek sfery egzystencjalnej z metafizyczną przyczynić się może do ukazania pozorności argumentu w kontekście chrześcijańskim.

⁴⁵ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele „Gaudium et spes”*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, nr 22.

⁴⁶ Por. J. J. Pelikan, *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, przeł. M. Höffner, Kraków 2008, s. 182.

⁴⁷ Por. G. Martelet, *Odnalezione życie wieczne*, przeł. M. Krzeprowska, Kraków 2000, s. 96.

Bez wskazania na powiązanie sfer i przy usiłowaniu prowadzenia polemiki na poziomie jedynie egzystencjalnym, w sposób pośredni można zacząć poszukiwać argumentów przemawiających za istnieniem Boga tożsamego z fałszywym obrazem założonym przez ateistę, co prowadzić może do jałowości, a nawet szkodliwości takiej debaty. Oczywiście w debacie między teistami i ateistami niekoniecznie musi chodzić o przekonanie respondenta i przeciągnięcie go „na swoją stronę”, ale o uargumentowanie zasadności i logiczności własnego stanowiska. Powyższa analiza wskazuje, że brak zgody na zasadność teistycznego punktu widzenia przez ateistów w dużej mierze wynika z błędnego obrazu Boga założonego przez nich u podstaw.

Ponadto powyższe analizy wskazują, że nawet jeśli w argumentacji ateistycznej obraz Boga jest tożsamy z pojęciem filozoficznego Absolutu, nie oznacza to, że argumenty wytaczane przez ateistów dosięgają również Boga Trójjedynego. Nie dowodzi to oczywiście, jakoby niniejszy artykuł wskazywał na nietożsamość Absolutu i Boga Biblii, a jedynie sygnalizuje, że istota bóstwa zdefiniowana w dogmacie o Trójcy posiada swoje znaczenie metafizyczne, tzn. że klasyczna metafizyka w konfrontacji z myślą chrześcijańską ulega modyfikacji i pogłębieniu, które ważkie argumenty ateistyczne czyni ślepyimi. Zatem relacja między metafizyką klasyczną a tą wyłaniającą się z objawienia nie jest relacją sprzeczności i odrębności, ale pogłębienia i doprecyzowania.

To z kolei wskazuje na potrzebę jeszcze ściślejszej integracji w obrębie dziedzin pokrewnych oraz postuluje większą interdyscyplinarność w uprawianiu konkretnych dziedzin. Jak bowiem widać, teologia winna korzystać z potencjału filozofii, dzięki czemu nie tylko wzbogaca się wewnętrznie, ale staje się zdolna do zabrania głosu na polu teologii fundamentalnej czy apologetyki. Podobnie, z drugiej strony, teologia fundamentalna winna w swoim dyskursie mocno czerpać z pokładów dogmatyki. Również wewnątrz samej dogmatyki winno się dbać o większą integrację wewnętrzną, wskazującą na powiązanie poszczególnych prawd wiary, co może doprowadzić do coraz głębszego zrozumienia człowieka w świetle Objawienia, ale i głębszego zrozumienia świata w kontekście dokonań i odkryć innych dziedzin wiedzy.

ABSTRAKT

Argumenty na nieistnienie Boga wobec teo-ontologii trynitarnej

Analiza poszczególnych argumentów na nieistnienie Boga pokazuje, że w różnym stopniu dotyczą one kwestii metafizycznych. Niektóre wprost zakładają odmienny model metafizyczny aniżeli ten przyjmowany przez teistów. Inne wydają się nie doty-

kać wprost kwestii metafizycznych, a poruszają się w innej przestrzeni – na przykład egzystencjalnej. Jednakże i te w pewien sposób są zapośredniczone metafizycznie, przez co zakładają konkretny obraz Boga i konkretny model ontologiczny, który również często różni się od modelu teistycznego.

Niemniej nawet w przypadku, kiedy przyjęta metafizyka i model Boga są zgodne z myśleniem teistycznym, tzn. kiedy argumenty są wymierzone w kierunku filozoficznego Absolutu, nie oznacza to, że owe argumenty posiadają swoje znaczenie także względem Boga Trójjedynego. Dogmat o Trójcy dotyczy istoty Boga, która determinuje w kontekście stwórczym konkretny model metafizyczny. Niniejszy artykuł wobec takiej zależności poddaje analizie argumenty ateistyczne w świetle teo-ontologii, pytając, czy mieszczą się one w jej modelu.

SŁOWA KLUCZOWE

ateizm, teizm, dogmat trynitarny, teo-ontologia, egzystencja

ABSTRACT

Arguments for the non-existence of God considering the Trinitarian theo-ontology

The analysis of arguments for non-existence of God shows, that they touch, on different levels, the metaphysical questions. Some of them assume openly another metaphysical model than that used by theists. The others seem to not touch directly the metaphysical questions, but they remain in another sphere, for example in the existential one. However, they also participate somehow in the metaphysics, which implies that they presume a specific image of God and a specific ontological model that differs very often from the theistic model.

Nonetheless, even when the presumed metaphysics agrees with the theistic view, i.e. when the arguments are favourable for the philosophical Absolute, it does not mean that such arguments are also valuable in relation to one God in three Persons. The Trinitarian dogma describes the very essence of God, so it determines a specific metaphysical model in the creative model. Having in mind this relationship, the present article analyses the atheistic arguments in the light of theo-ontology, asking whether they fit to its model.

KEYWORDS

atheism, theism, Trinitarian dogma, theo-ontology, existence

BIBLIOGRAFIA

- Baszczak B., *Dotykanie egzystencji. Jeana-Luca Nancy'ego filozofia dekonstrukcji*, Kraków 2016.
- Bernard C. A., *La Prière chrétienne. Étude théologique*, Paris 1967.
- Chimirri G., *Teologia del nichilismo. I vuoti dell'uomo e la fondazione metafisica dei valori*, Milano 2012.
- Dawkins R., *Bóg urojony*, przeł. P. Sz wajcer, Warszawa 2007.
- Edwards D., *Jak działa Bóg?*, przeł. M. Chojnacki, Kraków 2013.
- Greshake G., *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, przeł. J. Trawa, Wrocław 2009.
- James I., *Nowa filozofia francuska*, przeł. J. Bednarek, P. Juskowiak, Warszawa 2014.
- Jaroszyński P., *Meandry neoplatonizmu*, „Człowiek w Kulturze” 13 (2000), s. 97–107.
- Kowalczyk D., *Teologiczna koncepcja uczestnictwa chrześcijanina w życiu trynitarnym według Hansa Ursa von Balthasara*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 17 (2004), s. 89–108.
- Kunzmann P., *Metamorfozy neoplatonizmu*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 22 (2008), s. 203–214.
- Kupczak J., *Teologiczna semantyka płci*, Kraków 2013.
- Levering M., *Pismo Święte i metafizyka. Tomasz z Akwinu i odnowa teologii trynitarniej*, przeł. M. Romanek, Kraków 2016.
- Martelet G., *Odnalezione życie wieczne*, przeł. M. Krzeprowska, Kraków 2000.
- Nancy J.-L., *Être singulier pluriel*, Paris 2013.
- Neusch M., *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, przeł. A. Turowiczowa, Paryż 1980.
- Nietzsche F., *Antychryst*, przeł. L. Staff, Warszawa 1907.
- Pabjan T., *Nieinterwencjonistyczny model działania Boga w świecie przyrody*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 35 (2016) nr 1, s. 33–49.
- Pabjan T., *Anatomia konfliktu. Między nowym ateizmem a teologią nauki*, Kraków 2016.
- Pelikan J. J., *Powstanie wspólnej tradycji (100–600)*, przeł. M. Höffner, Kraków 2008.
- Piotrowski E., *Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Balthasara*, Kraków 1999.
- Rahner K., Vorgrimler H., *Mały słownik teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987.
- Rożdżeński R., *Ateizm, czyli wiara negatywna. Ateistyczne przeświadczenia z perspektywy pytań granicznych*, Kraków 2016.
- Sartre J. P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 2001.

- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele „Gaudium et spes”*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 526–606.
- Sokolowski R., *Bóg wiary i rozumu. Postawy chrześcijańskiej teologii*, przeł. M. Romanek, Kraków 2015.
- Szczurek J. D., *Trójjedyny. Traktat o Bogu w Trójcy Świętej jedynym*, Kraków 2003.
- Szwarc K., *Wewnątrztrynitarna kenoza Boga źródłem i możliwością kenozy człowieka w świetle teologii Hansa Ursa von Balthasara*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 27 (2011) nr 2, s. 351–364.
- Wąsek D., *Aspekty językowe sporu o istnienie Boga*, „Logos i Ethos” 31 (2011) nr 2, s. 61–73.
- Weinandy T. G., *Czy Bóg cierpi?*, przeł. J. Majewski, Kraków 2003.
- Woźniak R. J., *Metafizyka i Trójca. Teo-ontologia trynitarna pomiędzy apofatyką i katafatyką*, [w:] *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw*, red. R. J. Woźniak, Kraków 2008, s. 270–304.