

Andrzej Morka

"Czy Bóg cierpi?", Thomas G. Weinandy, Poznań 2003 : [recenzja]

Studia Theologica Varsaviensia 44/2, 209-214

2006

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

O M Ó W I E N I A I R E C E N Z J E

Studia Theologica Varsaviensia
UKSW
44 (2006) nr 2

Thomas G. Weinandy, *Czy Bóg cierpi?*, tłum. Józef Majewski, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2003, ss. 528.

Pod wpływem dwudziestowiecznych totalitaryzmów, których symbolami stały się Auschwitz i GUŁag, z nową intensywnością powróciło pytanie o obecność zła w świecie. Doświadczenia niewyobrażalnego cierpienia, wyniesione z obozów koncentracyjnych, stały się przedmiotem rozważań zarówno dla literatury, jak i filozofii. Także teologia systematyczna nie pozostała wobec nich obojętna. Na jej też gruncie pojawiło się pytanie o obecność Boga pośród ekstremalnego cierpienia. Współczesna myśl teologiczna wypracowała wiele różnych odpowiedzi.

Jedną z nich zasługuje na szczególną uwagę: Odpowiedzią Boga na ludzkie cierpienie jest Jego współcierpienie. Ten obraz Boga znajduje wśród teologów zarówno wielu zwolenników, jak i przeciwników. Niewątpliwie do tych ostatnich należy autor tej książki, który podejmuje próbę zweryfikowania podstawowych założeń zwolenników obrazu cierpiącego Boga. *Tylko niecierpięliwy Bóg* – twierdzi Weinandy – *a nie Bóg cierpięliwy, jest prawdziwie i w pełni osobowy, absolutny i miłujący oraz zdolny do wejścia w relację z ludźmi w czasie i historii.*

Zwolennicy cierpięliwości Boga nie zatrzymują się tylko na doświadczeniu egzystencjalnym, twierdząc, że sam fakt, iż człowiek cierpi, wręcz domaga się, by również Bóg cierpiał razem z nim. Ale ostatecznego uzasadnienia poszukują w Piśmie Świętym (por. np. Rdz 6, 6; Wj 32, 12.14; Jon 3, 10) i zwracają uwagę na te wypowiedzi biblijne, w których Bogu są przypisane takie cechy i stany, jak litość, gniew, współczucie, smutek, żal, cierpienie (por. np. Sdz 2, 18; 2 Sm 24, 16; 1 Krn 21, 15; Ps 106, 45; Am 7, 3.6). Natomiast z drugiej strony Biblia podkreśla Jego niezachwianą stałość w postanowieniach (por. np. Lb 23, 19; Ps 110, 4; Ps 132, 11; Jr 4, 28). Rodzi się więc dylemat: czy mamy tu sprzeczność i teksty się wykluczają, czy też obie grupy tekstów mówią o tym samym Bogu, ale na dwóch różnych poziomach. Przeciwnicy cierpięliwej natury Boga interpretują je w kluczu antropomorficznym, natomiast zwolennicy traktują wypowiedzi literalnie.

Otóż Thomas Weinandy odcina się od obu interpretacji i proponuje zupełnie inną hermeneutykę. *Do pewnego stopnia uprawnione jest dosłowne traktowanie tekstów biblijnych, ale dosłowność ta musi być interpretowana z perspektywy całkowitej inności Boga, ponieważ właściwie w ten sposób Biblia przedstawia Jego pasję. Gdyby Bóg nie był Całkiem Inny, to nie mógłby być tak wrażliwy, jakim jest. Jahwe jest wrażliwy jako Całkiem Inny i Jego pasja w żaden sposób nie może pomniejszać*

Jego całkowitej inności, albowiem ta całkowita inność Jego pasji nadaje jej prawdziwy boski sens i wyjątkowe znaczenie.

Słowem, właściwym kluczem do odczytania tekstów biblijnych jest pojęcie Boga jako „Całkiem Innego”. „Żal”, „smutek”, „zmiana”, „gniew”, „współczucie” wyraża wolną od jakiegokolwiek zmiany miłość Jahwe, która jest Jego niezachwianym współczuciem, miłosierdziem, sprawiedliwością i przebaczeniem. Ten obraz Boga, zdaniem We i n a n d y’ e g o, jest nie tylko mocno osadzony w Biblii i Tradycji, ale jest też podstawową tajemnicą objawienia. *To, że Bóg jest zdolny uobecnić się i działać jako Całkiem Inny i że uobecnia się i działa dlatego, że jest Całkiem Inny, jest (...) pierwotną, centralną i podstawową tajemnicą biblijnego objawienia i wiary judeochrześcijańskiej. Nie ma żadnej innej tajemnicy, która byłaby bardziej znacząca i bardziej fundamentalna.*

We i n a n d y, w celu uzasadnienia i przybliżenia prawdy o „Inności Boga”, analizuje trzy źródła teologicznego poznania: tekst natchniony, nauczanie Ojców Kościoła i doktrynę o Bogu św. To m a s z a. To dlatego – twierdzi nasz teolog – że Bóg Jahwe jest Całkiem Inny, jest Bogiem prawdziwym i jedynym, który uobecnia się i działa pośród swego ludu. To dlatego jest On Zbawicielem, Stworzycielem i Najświętszym.

Ojcowie Kościoła tę „Inność Boga” podkreślali zwłaszcza poprzez wskazywanie na to, że jest On Stwórcą. To Go odróżniało od bóstw pogańskich. Przedstawiając Go jako Stwórcę, Ojcowie zgłębiali Boże atrybuty, zarówno pozytywne, jak i negatywne. Te ostatnie miały na celu wypuklenie tego, co Go odróżniało od stworzeń. W przeciwieństwie do nich, Bóg jest niecielesny, niepojęty, nieskończony, niezrodzony, niestworzony, niezniszczalny, nieśmiertelny, niezmienny i niecierpiętlivy. Ojcowie odrzucali w Bogu podatność na cierpienie, ażeby wykluczyć w Nim wszystkie właściwe ludziom namiętności i pasje, które mogłyby Go pomniejszać jako Boga. Niezmiennność i niecierpiętlivość Boga – powiada We i n a n d y – nie wskazują, jak to często podkreślają zwolennicy Bożego cierpienia, na obraz Boga obojętnego, nieczulego, statycznego i niezaangażowanego obserwatora wydarzeń, ale na obraz Boga żywego, dynamicznego, wszechdobrego, miłującego i współczującego.

Cierpienie w Bogu wyklucza również doktryna św. To m a s z a, iż jest On *ipsum esse, actus purus*, który w przeciwieństwie do stworzeń nie posiada w sobie samokonstytuującej się możliwości, a zatem nie ma w Nim miejsca na żadną zmianę i cierpienie. Brak zmiany w Bogu nie oznacza przecież – przypomina We i n a n d y – że nie ma w Nim życia, albo że jest On „nieruchomy”, „obojętny”, „bezwładny”, lecz przeciwnie, oznacza, że dynamizm i witalność są w Nim nieskończenie intensywne. A zatem nauka o tym, że Bóg nie podlega cierpieniu ani jakiegokolwiek zmianie, stoi na straży prawdy, że jest On Całkiem Inny.

Co najmniej z trzech powodów, według amerykańskiego teologa, Bóg nie może cierpieć. Po pierwsze, ze względu na ontyczną przepaść między Stworzycielem a stworzeniem: źródło zła, w tym także i cierpienia, mieści się nie w ontycznym porządku rzeczy (stworzenie jest z natury dobre), ale w dobrowolnym i niewłaściwym posługiwaniu się dobrami przez stworzenia rozumne, zatem cierpienie przynależy do porządku stworzenia i cierpienie nie ma ani nie może mieć wpływu na Boga.

Po drugie, skoro Boga pojmujemy jako czysty akt, czyli jako samą czystą dobroć i doskonałość, to nie ma w Nim miejsca na jakiegokolwiek zło i cierpienie, które są brakiem dobra i doskonałości. Bóg jest nieskończenie doskonały i nic nie może osłabić ani zmniejszyć Jego dobroci i doskonałości. Gdyby przypisać Bogu cierpienie, to wówczas należałoby uznać, że jest On pozbawiony jakiegoś dobra, co z kolei prowadziłoby do wniosku, że nie jest całkowicie w akcji. *Wtedy nie mógłby dokonać dzieła stworzenia, a gdyby nie mógł tego dokonać, wtedy nie mógłby nawiązać absolutnej, bezpośredniej, w najwyższym stopniu dynamicznej, w pełni intymnej i niezniszczalnej, trwałej relacji ze stworzeniem i ludźmi, których ten akt powoduje do istnienia.*

Podobnie ma się rzecz z argumentem, który zakłada cierpienie z miłości. Zwolennicy cierpiętlivosti Boga twierdzą, że nie sposób zrozumieć miłości Boga do człowieka bez Jego cierpienia. Jeżeli Boża natura jest definiowana przez miłość, powiadają, to musi być zdolna do cierpienia. Zdaniem We in a n d y' e g o cierpienie nie jest konstytutywnym elementem miłości. Wiąże się ono z obecnością grzechu w ludzkiej miłości. Miłość wtedy pociąga za sobą ryzyko cierpienia, kiedy jest naznaczona ludzką słabością. W Bogu wszystkie postacie miłości (miłosierdzie, współczucie, cierpliwość, przebaczenie, sprawiedliwość, gniew, kara) są urzeczywistnione w czystym i doskonałym akcie, dlatego brak zmiany i cierpienia w Nim nie musi prowadzić do braku miłości. Chociaż niektóre przejawy miłości, takie jak współczucie, smutek, żal, gniew w życiu ludzkim pociągają za sobą cierpienie, to w przypadku Boga wiążą się one nie ze stanem emocjonalnym, ale z doskonale urzeczywistnioną miłością.

Jak widzimy, autor tej książki pozostaje wierny nauce św. Tom a s z a. Według Akwinaty bowiem pewne uczucia, takie jak np. gniew, smutek, żal, można odnosić do Boga, ale należy je traktować w sposób metaforyczny. Przynależą one nie do stanu uczuciowego (w Bogu nie ma miejsca na stany emocjonalne), ale przynależą do Jego doskonale urzeczywistnionej miłości. *Widzimy tu, że smutek, a nawet gniew rzeczywiście wydarzają się w Bogu, niemniej nie jako stany uczuciowe (które mogą odnosić się do Niego w sensie metaforycznym), ale jako rzeczywistość podpadająca pod kategorię opatrnościowej miłości Boga.*

Niektórzy zwolennicy cierpiętlivosti Boga twierdzą, że cierpienie nie dotyka natury Boga, ale wynika ono z Jego wolnej i miłującej relacji do stworzonego świa-

ta. Cierpienie nie jest atrybutem Boga, ale wolnym aktem związanym z zaangażowaniem w dzieło stworzenia. Jednakże We in a n d y nie podziela tych poglądów. Odwołuje się tu do nauki Akwinaty o realnych relacjach między stworzeniami, a zatem również między ludźmi, i o logicznej relacji Stworzyciela do stworzenia. Pierwsze z nich dokonują się zawsze za pośrednictwem jakiegoś aktu i są obustronne. Powodują zmianę w obu bytach, ponieważ znajdują się one na tym samym poziomie ontycznym. Natomiast relacja Stwórcy do stworzenia jest relacją logiczną i nie pociąga za sobą zmiany w Bogu (tylko relacja stworzeń do Stwórcy jest relacją realną). Dlatego w relacji Boga do stworzenia nie ma miejsca na niedoskonałość, zmianę, cierpienie lub zło. Tylko metaforycznie można mówić o Bożym gniewie, żalu i współczuciu, a także o cierpieniu.

W takim ujęciu cierpienie Boga miałyby wyrażać Jego sprzeciw wobec grzechu i zła oraz pełną miłości troskę o człowieka pogrążonego w cierpieniu. W ten sposób autor wskazuje na możliwość mówienia o „cierpieniu” Boga przy zachowaniu klasycznego obrazu Boga.

Zwolennicy cierpięliwości Boga poszukują też argumentów na płaszczyźnie chrystologicznej. Dowodzą, że jeśli Syn Boży prawdziwie stał się człowiekiem, to wynika stąd, iż cierpiał nie tylko w swoim człowieczeństwie, lecz również w swojej boskości. Przypisywanie Bogu niecierpięliwości – twierdzą – sprawiałoby, że niemożliwe byłoby wydarzenie Wcielenia, ponieważ boskość w Chrystusie nie byłaby do końca dotknięta przez to, co ludzkie.

Na to We in a n d y odpowiada, że przypisanie cierpienia Jego boskiej naturze prowadzi do pomieszania natur w Chrystusie Panu. Zasada *communicatio idiomatum* odnosi się przecież nie do natur, ale do Osoby. Boska Osoba Syna przyjęła nowy, ludzki sposób istnienia. Dlatego można powiedzieć, że Syn Boży prawdziwie cierpi, ale nie jako Bóg, lecz jako człowiek. Przypisanie cierpienia boskiej naturze Chrystusa, zdaniem autora tej książki, stawia także pod znakiem zapytania prawdziwość i realność cierpienia człowieczeństwa Chrystusa. Gdyby Syn Boży doświadczał cierpienia również w boskiej naturze, wtedy nie doświadczałby ludzkiego cierpienia w autentycznie ludzki sposób, lecz doświadczałby go na sposób boski i wówczas nie byłoby ono ani autentycznie, ani prawdziwie ludzkie. Wówczas Syn Boży cierpiałby nie jako człowiek, ale jako Bóg w człowieku.

Na pytanie, dlaczego cierpienie nie dotyka boskości w Chrystusie, We in a n d y odpowiada zgodnie z wcześniej zarysowaną nauką o Bogu: jako Bóg, Syn Boży nie doznaje żadnego braku, który byłby przyczyną Jego cierpienia. Pełnej realności ludzkiego cierpienia i ludzkiej śmierci doświadczył On jako człowiek.

Pytanie o zakres cierpienia Chrystusa prowadzi do pytania o postawę Ojca wobec cierpiącego Syna. Teolodzy, opowiadający się za cierpięliwością Boga podkreślają, że nie tylko Syn cierpiał na Krzyżu, ale również w jedności z Synem cierpiał

Ojciec. Gdyby Ojciec nie cierpiał w solidarności z Synem, znaczyłoby to, że Ojciec był nieczuły i obojętny na cierpienie Syna.

W odpowiedzi na to amerykański teolog przypomina, że Osoby Trójcy Świętej, jako relacje samoistne, są jednym Bogiem w ich wzajemnej, odwzajemnionej i doskonałej miłości i dobroci. Przypisanie cierpienia Trójcy Świętej oznaczałoby, że ich wewnątrztrynitarna miłość jest niedoskonała, czyli dotknięta przez jakiś grzech i zło. Tymczasem to właśnie brak cierpienia potwierdza doskonałość ich miłości. Ojciec miłuje Syna w sposób absolutny, doskonały i niezmienny. Wszelkie przejawy tej miłości znajdują się w wiekustym, w pełni urzeczywistnionym akcie. Troskliwa miłość Ojca do Syna nie manifestuje się współcierpieniem, ale w przewyciężeniu zła i towarzyszącego mu cierpienia. Tak więc miłość Ojca do Syna, w której nie ma cierpienia, ma dużo większe znaczenie niż miłość, która miałaby być naznaczona cierpieniem, ponieważ Bóg w przeciwieństwie do człowieka, potrafi przewyciężyć cierpienie i usunąć wszelakie zło.

Jednak *Weinandy* gotów jest przypisać Ojcu pewien *pathos*, ale tylko w sensie metaforycznym. *Głęboki smutek i żal w Ojcu nie wyrażały cierpienia i nie wypływały z cierpienia w Nim samym, ale wypływały z Jego szczodrobliwiej, wszechobjęmej i doskonałej miłości do Syna*. Jeżeli smutek i żal możemy przypisać Ojcu, to powstaje pytanie, dlaczego w sensie metaforycznym nie możemy przypisać Ojcu także cierpienia? Widać tu wyraźną niekonsekwencję autora do wcześniej przyjętych założeń. Ostatecznie, *Weinandy* dochodzi do konkluzji, że odpowiedzią Boga na cierpienie w życiu człowieka nie jest współcierpienie Ojca, ale zmartwychwstały Chrystus, który ostatecznie przewycięża zło i cierpienie. Niecierpięliwy Bóg jest Bogiem bardziej miłującym i współczującym niż Bóg podlegający cierpieniu. Nauka o niecierpięliwości boskiej natury stoi więc na straży nauki o Jego doskonałej miłości.

Praca amerykańskiego teologa jest ważnym głosem w toczącej się debacie nad obrazem cierpiącego Boga przynajmniej z dwóch przyczyn. Po pierwsze, argumenty, na które powołują się zwolennicy cierpięliwości Boga, zostały poddane gruntownej krytyce. Po drugie, *Weinandy* zaprezentował zupełnie odmienną koncepcję przypisania cierpienia Bogu. Mocną stroną omawianej pracy jest uwzględnienie przez autora dwóch głównych źródeł teologicznego poznania, odniesienie badanego zagadnienia do innych prawd wiary i ukazanie implikacji, jakie za sobą pociągają dla rozumienia Boga; ukazanie zbieżności pomiędzy patrystycznym a biblijnym obrazem Boga; podkreślenie bliskości, zatroskania i miłości Boga przy akcentowaniu różnicy między Stwórcą a stworzeniem; reinterpretacja rozumienia cierpienia w oparciu o klasyczny obraz Boga.

Przedstawiona krytyka nie zamyka definitywnie dyskusji, ale jest cenną próbą, ukazującą słabość argumentacji zwolenników cierpięliwości Boga i złożoność

związanej z nią problematyki. Choć Weinandy stanowczo odcina się od modnej dzisiaj koncepcji cierpiętlivości Boga, to jednak sam problem pozostawia poniekąd otwartym i nie wyklucza zupełnie możliwości mówienia o cierpieniu Boga.

Andrzej Morka OP

Jarosław Kupczak OP, *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków 2006, Wydawnictwo „Znak”, ss. 343.

Mamy w ostatnich latach duży urodzaj rozpraw poświęconych myśli Jana Pawła II. Niewątpliwie, należy się cieszyć z tego zjawiska. Porządkowanie różnych tematów, podejmowanych przez naszego wielkiego papieża, wydobywanie ich zakorzenia zarówno w tradycji chrześcijańskiej, jak w myśli współczesnej, studiowanie opracowań pokrewnych – stanowi ważną i szczególnie twórczą część recepcji tej myśli.

Jednak książka ojca Jarosława Kupczaka nie jest tylko jedną z wielu – nawet jeżeli podkreślimy, że bardzo porządnie opracowaną – rozpraw, przedstawiających myśl Jana Pawła II, jakich dzisiaj powstaje sporo. Teologia ciała jest niezmiernie cenną i oryginalną, a zarazem nawet przez teologów wciąż znaną tylko powierzchownie, częścią dorobku Jana Pawła II i dopiero czeka na swoje odkrycie. Jak słusznie napisał Georges Weigel, jest ona *jak dotąd najbardziej twórczą chrześcijańską odpowiedzią na seksualną rewolucję i dokonane przez nią spustoszenie ludzkiej osoby*.

Tajemnica mniejszej, niż na to zasługuje, obecności Jana Pawła II teologii ciała w świadomości współczesnego Kościoła polega zapewne na tym, że myśl ta najczęściej odczytywana jest przede wszystkim jako wykład etyki seksualnej i małżeńskiej. Tymczasem istotą tego, co papież tutaj naprawdę powiedział, jest radykalne odrzucenie antropologii postkartezjańskiej (a przy okazji również odrzucenie resztek antropologii manichejskiej w chrześcijańskim myśleniu o człowieku) i zaproponowanie antropologii nowej, rehabilitującej ludzkie ciało jako realnego współtwórcę naszej ludzkiej podmiotowości. Pokazanie tej właśnie perspektywy jako niezbędnej do właściwego zrozumienia teologii ciała wydaje się główną wartością książki Kupczaka.

Dlatego kluczowy dla tej rozprawy wydaje się rozdział pierwszy, przedstawiający główne założenia antropologii integralnej i jej dystans wobec tego myślenia o człowieku, jakie ukształtowało się w Europie po Kartezjuszu. Antropologiczny redukcjonizm, któremu Karol Wojtyła przeciwstawiał się na długo przed