

R e c e n z j e . O m ó w i e n i a

F i l o – S o f i j a
Nr 1 (4), 2004, ss. 243-269
ISSN 1642-3267

Thomas G. Weinandy OFMCap, *Czy Bóg cierpi*, przełożył Józef Majewski, wyd. W drodze, Kraków 2003, ss. 528.

Zagadnienie cierpienia Boga, któremu poświęcona jest książka Thomasa Weinandy'ego, weszło wyraźnie do dyskusji teologicznych i filozoficznych dopiero w wieku XX. Przez długie stulecia dominował pogląd, że Bóg nie cierpi, że jest niecierpieliwy. Teza o niecierpieliwości Boga stała się problematyczna w kontekście teodycei.

Weinandy na wstępie rozważań przytacza wypowiedź R. Bauckhama, która dobrze przedstawia kontekst dyskusji nad kwestią Boskiego cierpienia. Bauckham stwierdza:

„Podstawowym problemem tradycyjnego teizmu, z jego niecierpieliwym Bogiem definiowanym jako *actus purus*, jest problem teodycei: jak można usprawiedliwić wszechmogącego i niewrażliwego Stworzyciela i Władcę w obliczu potworności cierpienia ludzi?”¹.

Zdaniem wielu współczesnych teologów i filozofów na pytanie to można odpowiedzieć tylko, jeśli uzna się, że Bóg jest zdolny do cierpienia i cierpi.

Zwolennicy tezy o cierpieliwości Boga uzasadniają ją najczęściej na dwa sposoby.

Filozofowie i teologowie procesu tacy, jak A. Whitehead, Ch. Hartshorne czy np. D. Griffin, są zdania, że Bóg cierpi, ponieważ pozostaje w tak ścisłej i metafizycznie koniecznej relacji ze światem, że przyjmuje w siebie skutki światowych działań oraz decyzji, a świat staje się w ten sposób jakby częścią Jego samego².

Pogląd o cierpieliwości Boga głoszą także niektórzy teologowie niepodzielający zasadniczo założeń filozoficznych Whiteheada i Hartshorne'a, tacy jak np. K. Barth i J. Moltmann. Ich zdaniem, cierpienie Boga jest konsekwencją Jego wolnej decyzji płynącej z aktu miłości wobec stworzenia. Barth sądzi, że Bóg jest niecierpieliwy w tym sensie, że z konieczności nie można na Niego oddziaływać z zewnątrz. Posiada On jednak 'wewnętrzna' zdolność do cierpienia w tym sensie, że w wolny sposób angażuje się w porządek stworzony³.

Thomas Weinandy argumentuje w swojej obszernej monografii, że teza o cierpieliwości Boga jest fałszywa. Przeważająca część jego wywodów nie ma jednak charakteru polemicznego, lecz konstruktywny. Stara się on pokazać, że zarówno interpretacja Pisma

¹ R. Bauckham, *In Defence of "The Crucified God"*, w: idem, *The Theology of Jürgen Moltmann*, Edynburg, 1995, ss. 47-69 (cyt. za T. Weinandy, *Czy Bóg cierpi*, przeł. Józef Majewski, Wyd. W drodze, Kraków 2003, s. 21).

² Weinandy następująco objaśnia Boską zdolność do cierpienia postulowaną w ramach teologii procesu: „Teologia procesu przyjmuje proste rozumienie tego, jak i dlaczego Bóg jest zdolny do cierpienia. On przyjmuje w siebie wszystko, co wydarza się w świecie. Oznacza to, że świat nie tylko oddziałuje na Niego, ale faktycznie Go konstytuuje. Tym samym wszelkie radości, bóle i cierpienia, które pojawiają się w świecie i w ludzkim życiu, stają się rzeczywistymi doświadczeniami Boga” (ibidem, s. 50).

³ Zob. ibidem, s. 31.

Świętego, teologiczne wywody trynitarne, jak i metafizyczna koncepcja Boga, głównie Tomasza z Akwinu, uprawniają do uznania tezy o niecierpielności Boga.

Autor książki przedstawia też analizy patrystycznych doktryn Boga (rozdz. V), zgodne zasadniczo z jego przeświadczeniem o Boskiej niecierpielności.

Akcenty polemiczne, głównie kierowane wobec filozofii i teologii procesu, którą Weinandy uważa za zasadniczy współczesny fundament filozoficzny tezy o cierpielności Boga, są rozmieszczone w różnych częściach książki.

W przedstawionych uwagach skupię się głównie właśnie na polemice Weinandy'ego z tezami zwolenników cierpielności Boga oraz tych składników jego koncepcji, zwłaszcza teodycealnych, które wydają mi się z różnych względów trudne do przyjęcia.

Zwolennicy cierpielności Boga twierdzą, że gdyby Bóg nie cierpiał, byłaby to oznaka, że nie kocha swoich stworzeń. Weinandy przeczy tej tezie. Jest ona jego zdaniem fałszywa: jest prawdą, że Bóg nie cierpi, a zarazem jest fałszem, że Bóg nie kocha swoich stworzeń.

Uzasadniając swoją negację tezy o cierpielności Boga, podaje on m.in. następujące racje.

Po pierwsze, gdyby Bóg cierpiał, Jego działania mające na celu usunięcie cierpienia byłyby nieskuteczne, ponieważ zamiast zmniejszać cierpienia, powiększyłby On już istniejące cierpienia stworzeń o swoje własne cierpienie. Ilustracją tego zarzutu niech będzie cytat:

„Osoba cierpiąca stoi samotnie ze swoim cierpieniem wobec cierpiącego Boga, który sam nie jest w stanie pomóc i sam jest bezsilną ofiarą cierpienia. Człowiek cierpiący nie jest już dłużej zjednoczony ze Zmartwychwstałym Chrystusem i swoimi braćmi i siostrami, nie jest ogarnięty ich miłością i współczuciem” (s. 447).

Nasuwają się w związku z tym zarzutem następujące pytania, czy i dlaczego, jeżeli Bóg cierpi, to człowiek cierpiący nie może raczej liczyć na współczucie innych ludzi (i pomoc Boga). I czy zarazem, gdyby Bóg nie cierpiał, człowiek cierpiący mógłby liczyć na jakieś większe ilościowo czy lepsze jakościowo współczucie ze strony innych ludzi?

Drugi zarzut Weinandy'ego stwierdza, że gdyby Bóg cierpiał, to byłby jak stworzenia: należałby do ciągu stworzeń, to zaś pociągałoby za sobą niemożliwość wyjaśnienia faktu stworzenia świata z niczego, przeczyłoby też odwieczności Boga, bowiem Bóg byłby jak jeden z bytów w szeregu stworzeń (s. 268). Ale w wypadku tego argumentu Weinandy'ego należy zauważyć, moim zdaniem, że jeśli Bóg cierpi, to cierpi jako Bóg, a nie jako stworzenie.

Zresztą wydaje się, że w argumentacji Weinandy'ego tkwi pewna niespójność. Świadczyć może o tym kolejny jego zarzut wobec tezy o cierpielności Boga: gdyby Bóg cierpiał jako Bóg, Jego cierpienie byłoby dla nas niepojęte i dlatego bez znaczenia (ss. 351 i n.). Cierpienie Boga jako Boga różniłoby się radykalnie od naszego ludzkiego cierpienia i dlatego nie mogłoby nas pocieszyć. Jednakże nasuwa się tu, moim zdaniem, wątpliwość następująca: skoro cierpienie Boga jako Boga w tak radykalny sposób różniłoby się od cierpienia stworzeń, to jaki sens ma poprzedni zarzut, że cierpienie Boga lokuje Go w szeregu stworzeń?

I dalej argumentuje Weinandy: gdyby Bóg cierpiał, to pocieszałby każdego indywidualnie i niezależnie od przynależności religijnej. Chodzi tu o to zapewne, że Bóg byłby tu pojmowany jako jakiś ogólny Bóg wszystkich ludzi: uniwersalny pocieszyciel (s. 447). Ale, chciałoby się zapytać, co byłoby złego w takim uniwersalnym pocieszaniu? Być może, zdaniem Weinandy'ego, byłoby ono mniej skuteczne, a Kościół okazałby się zbędny. Jest tu założenie, że największe możliwe pocieszenie jest, by tak rzec, kolektywne

i dlatego można je znaleźć w ramach określonej, partykularnej organizacji czy wspólnoty religijnej (s. 442). Tu z kolei założenie wspierające ten zarzut wyraża się w tezie, że istotną racją istnienia Kościoła jest możliwe najskuteczniejsze pocieszenie cierpiących. Nie chcę dyskutować słuszności tego założenia, z całą pewnością jednak znalazłyby się inne jeszcze racje tłumaczące istnienie Kościoła (głoszenie Ewangelii, pomoc dla głodujących lub chorych, udzielana niezależnie od stopnia pocieszenia, jakiego doznają osoby cierpiące, którym pomoc byłaby udzielana, i osoby jej udzielające). Dwie ostatnie racje wydają mi się wystarczająco silne, aby uzasadnić istnienie Kościoła, nawet, gdyby twierdzenie, że istotną przesłanką istnienia Kościoła jest możliwe najskuteczniejsze pocieszenie cierpiących, było fałszywe.

Należy tu jeszcze wspomnieć o argumencie hermeneutycznym dotyczącym interpretacji Pisma Świętego. Gdyby Bóg cierpiał, stanowiłoby to zaprzeczenie prawdy o Bogu wyrażonej w Piśmie Świętym. Weinandy pokazuje na licznych przykładach, jak należy poprawnie hermeneutycznie rozumieć te fragmenty Pisma Świętego, w których mowa o okazywaniu czy doznawaniu przez Boga uczuć (radości, gniewu, żalu, cierpienia). Filozoficznej jakości tego argumentu nie sposób dyskutować bez odniesień teologicznych, czego wolałbym tu uniknąć. Dość powiedzieć może tylko, że Autor książki polemizuje z interpretacjami Biblii, na których wspierają się teologicznie zwolennicy cierpielności Boga i zarzuca im, że 'zbyt wąsko' interpretują dla nich 'bezsporne teksty' Pisma Świętego (s. 113).

Mimo, że wymienione zarzuty podniesione przez Weinandy'ego przeciwko koncepcji Boga cierpieliwego wydają mi się niewystarczające, założmy, zgodnie z tym, co postuluje Autor książki, że Bóg w żaden sposób nie cierpi.

Jednakże, jeżeli Bóg nie cierpi, to czy kogokolwiek kocha? Moltmann, przywołany przez Weinandy'ego, pisał, że tylko Bóg cierpiący jest zdolny do miłości, a Bóg niecierpieliwy nie jest (Moltmann pisał o tym w swoim dziele *The Crucified God*).

Otóż zdaniem Weinandy'ego tylko wtedy, gdy Bóg nie cierpi, jest zdolny do miłości i kocha ludzi największą możliwą i niezmienną miłością: gdyby cierpiał, znaczyłoby to, że doznaje stanów uczuciowych: raz kochałby mniej, a raz bardziej, a jeżeli nie cierpi, to „zawsze” kocha wszystkich tak samo niezmiennie (ss. 277-280). A jest tak, że jest niezmienny w swojej miłości, ponieważ jest w ogóle niezmienny, a jest niezmienny, ponieważ jest czystym aktem (*actus purus*), doskonałością pozbawioną wszelkich braków, jak uczył Tomasz: tylko istota całkowicie doskonała, nieposiadająca żadnej wady i żadnego braku, jest zdolna miłować w pełni wspaniałomyślną miłością

A zatem powtórzmy: Bóg nie cierpi, lecz zarazem kocha wszystkich z identyczną mocą, bo Bóg jest miłością, a filozoficznie rzecz ujmując, jest czystym aktem.

Nasuwają się tu różne pytania, postawmy dwa. Dlaczego cierpią ludzie i różne inne stworzenia (skoro wszelkie stworzenie jest dziełem niemającego żadnych wad ani braków, doskonałego Boga) oraz czy Jezus, który, ma być Bogiem, cierpiał?

Odpowiedź na pierwsze pytanie, jakiej udziela Weinandy, jest prosta: ludzie cierpią z powodu grzechu i on jest źródłem wszelkiego zła. A skąd zło? Z wolności woli ludzkiej: w wolnym akcie wyboru Adam odwrócił się od Boga i oddalił się od Niego, to znaczy znalazł się w stanie potępienia. Potępienie jest dziedziczne i przeszło na wszelkie istoty ludzkie, ale nie tylko ludzkie, lecz cały kosmos. Weinandy bowiem zło naturalne traktuje jako skutek zła moralnego. Gdyby nie grzech Adama, nie byłoby zapewne zabójczych wirusów czy katastrofalnych trzęsień ziemi. Píše on:

„Z perspektywy biblijnej grzech oddziałuje również na całe dobre stworzenie Boże. [...] Porządek fizyczny nie tylko staje się przyczyną cierpienia ludzi, lecz również innego stworzenia, które jęczy w bólach, starając się wyzwolić od skutków ludzkiego

grzechu [...] Cierpienie, jakie przynoszą ze sobą 'naturalne' klęski – powódzie, susze, trzęsienia ziemi, huragany czy tornada – może być widziane jako część tej biblijnej perspektywy” (s. 261).

Weinandy niestety nie podejmuje otwarcie ważnej dla jego problematyki kwestii: czy Bóg, któremu niczego nie brakuje i który jest miłością, mógł mieć lub miał wiedzę o cierpieniach stworzeń, które jak sam Weinandy to określa, są często „prerażające” (s. 427). Inna kwestia bezpośrednio jednak związana z poprzednią, której, należałoby się może bardziej niż czyni to autor książki, przyrzeć, to wolność wyboru Adama w sytuacji, w której Bóg uprzednio wiedział, jakiego Adam dokona wyboru oraz jakie to będzie miało konsekwencje dla niego i jego potomków, a nawet całego kosmosu. W tym ostatnim wypadku chodziłoby o tradycyjną, ale zupełnie fundamentalną sprawę: jeżeli zdanie Z jest prawdziwe, to zdarzenie S, które czyni je prawdziwym, nie może się nie zdarzyć, czyli jest ono konieczne (semantycznie). Ale jeśli jest konieczne, to nie jest to zdarzenie wolne (np. wolny akt wyboru). Być może Weinandy zakłada w tej kwestii stanowisko Tomasza z Akwinu, skoro uważa, że Bóg jest wieczny w tym znaczeniu, że nie istnieje w czasie, lecz poza i ponad czasem (jest doskonałością przekraczającą czas i dlatego m.in. jest niecierpieliwy). Gdyby z kolei tak było, to Bóg mógłby być osobą nie tylko dopuszczającą zło, ale, w skrajnym wypadku, zło programującą (bo Bóg daje nie tylko moc chcenia tego lub owego, lecz kontroluje poszczególne akty woli (*Summa contra gentiles*) – w taki radykalnie deterministyczny sposób interpretują dziś subtelna, ale w swojej ostatecznej wymowie jednoznaczna nauka Tomasza, niektórzy analityczni filozofowie religii np. R. Adams, W. Craig, W. Hasker⁴. Zwrócił na to uwagę także Roderick Chisholm⁵.

Druga sprawa – cierpienie Jezusa. Zdaniem Weinandy'ego Jezus jako Boska osoba Trójcy Świętej nie cierpi, Jezus cierpi jako człowiek, a nie jako Bóg. Weinandy rozwija tu patrystyczną chrystologię Cyryla. I to ludzkie właśnie cierpienie Jezusa ma zasadnicze znaczenie w kontekście cierpienia całej ludzkości, a nawet kosmosu.

Weinandy głosi tradycyjną, jeśli można tak powiedzieć, koncepcję odkupienia przejętą od Anzelmia i Tomasza: przez swoje dobrowolne cierpienie Jezus odkupił nasze grzechy (idea cierpienia w zastępstwie) i wyzwolił nas od konsekwencji eschatologicznych grzechu: wiecznego potępienia, tj. piekła. W ten sposób zmazał winę Adama. Co to znaczy? Gdyby Jezus nie cierpiał i nie umarł za nas na krzyżu, prawdziwe byłoby zdanie: „Każdy musi zostać potępiony”, natomiast śmierć Jezusa spowodowała sytuację, w której prawdziwe jest zdanie: „Każdy może zostać zbawiony”, lecz nie zdanie: „Każdy musi zostać zbawiony”. Ale możliwość, o którą tu chodzi, polega na tym, że to, co możliwe może nie stać się nigdy rzeczywiste. Możliwe więc jest wciąż, że ktoś zostanie potępiony. A zatem piekło, czyli jak Weinandy to rozumie, największe, ostateczne zło powodujące wieczne i niewyobrażalne cierpienie, jest wciąż możliwe. Odkupieńcze cierpienie Jezusa usunęło konieczność powszechnego potępienia, lecz nie dało niezawodnej gwarancji powszechnego zbawienia. Wiadomo, dlaczego tak jest: „wielka powaga” ludzkiej wolności. Weinandy pisze na ten temat:

„A zatem dobroć i miłość Boga domaga się rzeczywistej możliwości wiecznego potępienia. Realna możliwość piekła świadczy o faktycznej wartości i godności istot ludz-

⁴ Chodzi tu o następujące prace: W.L. Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, E.J. Brill, Leiden, New York, Kobenhaven, Koeln, 1988; W. Hasker, *God, Time, and Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1989; R.M. Adams, *Middle Knowledge and the Problem of Evil*, „American Philosophical Quarterly”, 14, 1977, ss. 109-117.

⁵ R. Chisholm, *Human Freedom and the Self*, w: *On Metaphysics*, University of Minesota Press, 1989, ss. 5-15. Tekst Chisholma po raz pierwszy ukazał się w 1964 r.

kich, wartości i godności tak wielkich, że ich łamanie nie może nie mieć wiecznych konsekwencji. Prawda o piekle świadczy o godności ludzkiej wolności w relacji do Boga. Bóg tak bardzo szanuje godność ludzkiej wolności, że nie gwałci jej, nawet jeśli człowiek posługuje się nią do bezbożnych celów. Tak więc piekło – razem z doświadczeniem gniewu Bożego jest jedynie koniecznym wyrazem doskonałej dobroci i miłości Boga” (s. 377).

Stąd właśnie tylko ograniczona i warunkowa skuteczność zastępczych i dobrowolnych cierpień Jezusa. Nawiasem mówiąc, skoro także katastrofy kosmiczne miały istotny związek z winą Adama, a wina Adama została zmasowana, to dlaczego porządek kosmiczny nie został nieco bardziej naprawiony? Wydaje mi się, że Weinandy powinien udzielić odpowiedzi na to pytanie, skoro w podany wcześniej sposób klasyfikuje zło naturalne jako skutek ludzkiego zła moralnego.

Na czym więc polega dobra nowina Ewangelii: na zmartwychwstaniu, a ściślej wskrzeszeniu Jezusa przez Boga Ojca, przez zmartwychwstanie Jezusa możemy mieć nadzieję na zmartwychwstanie każdego z nas, ponieważ Jezus został wskrzeszony jako człowiek, a nie jako Bóg: jako Bóg nigdy nie umarł. Zmartwychwstały Jezus stał się głową Kościoła (wszystkich ochrzczonych), a Kościół Jego ciałem mistycznym. Wyrażenie „ciało mistyczne” trzeba brać jak najdosłowniej: każdy ochrzczony jest realną częścią ciała mistycznego Jezusa. I dalej Weinandy twierdzi, że także Jezus zmartwychwstały cierpi i cierpieć będzie, dopóki cierpieć będą z jakiegokolwiek powodu dowolne części Jego ciała mistycznego, czyli każdy członek wspólnoty ochrzczonych (s. 427).

Weinandy nie jest jednak heterodoksyjny: cierpienie Jezusa ma także źródło w cierpieniu niechrześcijan. Nie ma on jednakże wątpliwości, że każdy ochrzczony jest w lepszej sytuacji niż każdy nieochrzczony, ponieważ nieochrzzczeni są „obcy” wobec ciała mistycznego Jezusa i dlatego ich udział w solidarnym cierpieniu i współcierpieniu ciała mistycznego jest mniejszy.

Zapytajmy zatem, jak to jest z cierpieniem Boga i Jezusa: Bóg nie cierpi i dlatego kocha wszystkich miłością najdoskonalszą z możliwych i ona to sprawia, że dokonuje się inkarnacja jednej z osób boskich Trójcy Świętej – Jezusa, który żyje i cierpi jako człowiek, umiera jako człowiek i zmartwychwstaje jako człowiek. Jako zmartwychwstały człowiek cierpi, ponieważ cierpią części Jego ciała mistycznego i będzie On cierpiał dopóki będą cierpieć Jego części (części ciała mistycznego), a nawet części obce temu ciału. Zatem odpowiedzią niecierpieliwego, kochającego Boga na ludzkie i kosmiczne cierpienia całego stworzenia (musi tak być, skoro grzech Adama zakłócił stan pewnej pierwotnie przyjaznej wszystkim stworzeniom harmonii w przyrodzie) są cierpienia Jezusa wcielonego oraz zmartwychwstałego. Świadomy (w wypadku niechrześcijan zapewne nieświadomy i dlatego mniejszy) udział w cierpieniach Jezusa oraz udział Jezusa w cierpieniach chrześcijan i niechrześcijan jest największym możliwym pocieszeniem dla cierpiących chrześcijan oraz pewnym pocieszeniem dla niechrześcijan, a przez to w obu wypadkach pomniejszeniem cierpień.

Weinandy nie stawia, a także nie rozstrzyga (i raczej trudno mu to zarzucać) natomiast tego, czy solidarny i współczujący udział Jezusa jako człowieka w cierpieniach innych istot cierpiących przyczynia się do powiększenia czy też może pomniejszenia Jego własnych autentycznych cierpień.

Główny tok argumentacji w książce ma wyraźne ostre polemiczne wymierzone w teologię procesu głosząca, że Bóg solidarnie cierpi w obliczu cierpiących stworzeń. Ta teologia wydaje się Weinandy’emu „odrażająca”, a także „przygnębiająca”, głównie dlatego zapewne, że jeżeli Bóg cierpi, to nie jest w Jego mocy skuteczne pocieszenie cierpiących i ostateczne wyzwolenie świata ze zła, grzechu i cierpienia (s. 413). Teologia

cierpiętlowości Boga jawi się więc mu jako skrajna odmiana jakiejś zgoła bałwochwalczej ideologii cierpiętnictwa.

Czy jednak jego wizja teologiczna jest o wiele bardziej radosna i przez to wcale nieprzygnębiająca? Jak przedstawia się właśnie sprawa piekła w kontekście zarysowanych poglądów Weinandy'ego?

Bóg jest dobry i jest miłością, i dlatego kocha wszystko, co dobre i nienawidzi wszystkiego, co złe. Piekło jest natomiast manifestem Jego miłującej dobro natury. Ale jeżeli piekło jest największym możliwym dla ludzi cierpieniem (cierpieniem „niewyobraźalnym” i pozbawionym końca) i jeżeli Jezus będzie cierpiał dopóty, dopóki cierpieć będą jakiegokolwiek części Jego ciała mistycznego, a nawet elementy temu ciału obce, to będzie zawsze cierpiał, a cierpienie to nie będzie miało nigdy końca, jeżeli piekło nie będzie puste. Jeżeli więc piekło nie będzie puste, to szykuje się niemające końca niewyobraźalne cierpienie istot tam się znajdujących oraz Jezusa jako człowieka zmartwychwstałego, a także całego ciała mistycznego, bo skoro cierpi głowa, zatem najważniejsza część ciała, to cierpią i inne części ciała. Byłoby zaskakujące, gdyby wobec cierpień samego Jezusa, pozostali zachowali błogą i niezmaconą szczęśliwość. Zatem jeśli piekło nie będzie puste, to wszyscy będą cierpieć bez końca (być może jednak w różnym stopniu), z wyjątkiem Boga, który jest niecierpiętliwą i doskonałą miłością.

Otóż byłaby to chyba dość przygnębiająca konsekwencja wizji teologicznej Weinandy'ego, który mówił „o bezsilności Boga” (w teologii procesu) cierpiącego wobec cierpienia i z powodu cierpienia stworzeń.

Ale, być może, choć Weinandy nie rozważa wyraźnie takiej możliwości, trzeba przyjąć, że jeżeli piekło nie będzie puste, to Jezus nie weźmie już udziału we współczującym cierpieniu z istotami tam cierpiącymi (potępionymi ludźmi), ponieważ będą do cierpienia dobrowolne i uzasadnione (sprawiedliwe)? Jego solidarność z doznającymi cierpień będzie więc zawężona do klasy ludzi, których cierpienia, jakkolwiek mogą być lub są z doczesnego punktu widzenia wielkie, to jednak z eschatycznego punktu widzenia, są skończone i krótkotrwałe, można rzec „przelotne”, a biorąc pod uwagę pewne motywy teodycealne, nawet krzepiące i budujące (w końcu przez cierpienie człowiek uświadamia sobie i innym ważne prawdy, otwiera się na innych, sprawdza się, rozwija i doskonali swój charakter itd. – Weinandy pisze o tych krzepiących ducha walorach cierpienia). Byłoby to jednak dziwne, że Jezus (bo nie mówimy o Bogu, który jest niecierpiętliwą miłością) cierpiałby solidarnie z doznającymi „przelotnych” i budujących cierpień, natomiast wobec „cierpienia niewyobraźalnego”, a także pozbawionego celu, nie wykazałby żadnej solidarności. Byłoby to tym bardziej dziwne, jeżeli przyjąć, jak, zdaje się, czyni to Weinandy, że Bóg mógł wiedzieć lub wiedział odwiecznie, iż nastąpią takie a takie cierpienia i będą udziałem tych a tych istot, o ile tylko zostaną stworzone.

Otóż, gdyby ta druga ewentualność wchodziła w grę, to znaczy, że jeśli Jezus cierpi solidarnie, to tylko z cierpiącymi „przelotnie” (zbawionymi), a będzie niecierpiętlivy wobec cierpiących wiecznie i niewyobraźalnie, to czyż taka wizja teologiczna byłaby zarówno przygnębiająca, jak i poniekąd niezrozumiała. Z jednej strony bowiem niewyraźna wręcz doniosłość Wcielenia i Odkupienia (Bóg stał się człowiekiem i wziął udział w okropnościach ludzkiego żywota), z drugiej zaś raczej skromne efekty tych zdarzeń: efekt teologiczny sprowadza się, z logicznego punktu widzenia, do wymiany funkcyj modalnych i zmiany treści ich argumentów: konieczności powszechnego potępienia na możliwość powszechnego zbawienia: może być tak, że każdy zostanie zbawiony, ale może być i tak, że będą to naprawdę nieliczni, a poza tym – można dalej argumentować – nie ustąpiły ani plagi naturalne, ani zepsucie natury ludzkiej; a być może większe co do ilości,

jak i jakości zgorzienia nastąpiły po tych tak doniosłych teologicznie faktach, niż miały miejsce przed nimi (np. Holocaust).

Definitywne stanowisko Weinandy'ego w kwestii piekła wyraża jednak następująca jego wypowiedź:

„Tak więc piekło – razem z doświadczeniem gniewu Bożego – jest jedynie koniecznym wyrazem doskonałej dobroci i miłości Boga. Chrześcijanie muszą mieć nadzieję, że wszyscy zostaną zbawieni, ale nie mogą mieć nadziei, że piekło nie będzie istnieć” (s. 377).

Co tu znaczy, że chrześcijanie „muszą mieć nadzieję, że wszyscy zostaną zbawieni”, skoro „nie mogą” mieć nadziei, że wszyscy zostaną zbawieni, (bo piekło jest realne)?⁶ Rozważmy trzy nasuwające się interpretacje tej wypowiedzi.

Można by przyjąć, że piekło, jako stan oddzielenia od Boga i odrzucenia przez Boga, istnieje, bo ktoś już powiedział Bogu definitywnie ‘nie’ (chodzi o Szatana i inne osoby demoniczne), a zarazem możliwe jest, że w stanie tym znajdują się też osoby ludzkie. Możliwe jest także, że żaden człowiek nie zostanie potępiony. Tak więc ze względu na Szatana piekło jest realne, a ze względu na możliwość powszechnego zbawienia, gwarantowaną przez Odkupienie i solidarność ludzką, chrześcijanie muszą mieć nadzieję, że wszystkie osoby ludzkie zostaną zbawione, ale nie mogą mieć pewności, że tak się stanie.

Druga interpretacja byłaby taka: każdy człowiek jest wolny i każdy może śmiertelnie zgrzeszyć oraz w stanie takiego grzechu umrzeć. Wobec tego dla każdego możliwe jest, że zostanie potępiony. Istnieje więc możliwość potępienia: jakkolwiek trzeba mieć nadzieję, że nigdy nie zostanie urzeczywistniona, to zarazem nie można mieć nadziei, że piekło jako możliwość nie istnieje.

Jednakże wypowiedź tę dałoby się również rozwikłać, o ile by np. założyć, że wieczność piekła nie polega na tym, że nie ma ono kresu, lecz na tym, że jest to stan skrajnego utrapienia, w którym ktoś się znajdzie, zanim wypali się w nim lub raczej zostanie w nim doszczętnie wypalona (przez wszechmocny ogień Bożej miłości) wszelka złośliwość i wszelki grzech. Przy tym piekło jako stan skrajnego utrapienia nie byłoby stanem pozaczasowym, lecz trwającym w czasie. Wieczność tego stanu nie oznaczałaby braku końca, ale dojmującą intensywność przeżyć osób znajdujących się w tym stanie, a kandydatów do tego, aby się w tym stanie znaleźć, raczej nie brakuje. Wobec tego byłoby tak, że i piekło będzie istnieć i każdy zostanie ostatecznie zbawiony. Tak zatem trzeba mieć nadzieję, że każdy zostanie zbawiony i nie można mieć nadziei, że piekło nie będzie istnieć.

Nie znalazłem wszakże żadnej wypowiedzi autora książki, która świadczyłaby, że gotów on jest właśnie tak rozumieć wieczność oraz realność piekła. Píše on natomiast:

„Często dowodzi się, że skoro Bóg jest wszechmiłujący i dobry, to zatwardziały grzesznik mógłby stale doświadczać miłosierdzia i współczucia Boga, a nawet osiągnąć niebo. Przyjmuje się, że miłujący Bóg nigdy nie dopuszcza i nie toleruje piekła, a i na piekło się nie zgadza. Takie stanowisko reprezentują zwolennicy uniwersalistycznej koncepcji zbawienia- ostatecznie wszyscy będą zbawieni. Pogląd ten nie tyle

⁶ W innym miejscu pisze on tak: „Chociaż dzisiaj wielu czy to zaprzecza realności piekła, czy wierzy, że żaden człowiek nie zostanie potępiony, to jednak trwają oni przy tym błędnie na swoją własną zgubę. Pismo Święte i tradycja chrześcijańska mówią o piekle jako r e a l n o ś c i . A chociaż chrześcijanie mogą mieć nadzieję na zbawienie wszystkich, to jednak winni pojmować piekło jako r e a l n o ś ć , od której są uwalniani, i jako r e a l n o ś ć , która może stać się ich i innych ludzi udziałem z powodu grzechu ‘śmiertelnego’” (podkr. D.Ł.) (T. Weinandy, op. cit., s. 426).

wyraża prawdę o Bogu miłującym i dobrym, ile w rzeczywistości odmawia Mu miłości i dobra” (s. 376).

Otóż sądzę, że tylko przy ostatniej naszkicowanej interpretacji, której Weinandy nie podziela, jego wywody mogą zachować spójność. Twierdzi on bowiem także, że chrześcijanie obecnie zjednoczeni z Chrystusem mają gwarancję i pewność, iż pełnia radości i szczęścia życia wiecznego ostatecznie stanie się ich udziałem, bez względu na to co ich dziś spotyka (s. 426).

Rozważmy wobec tego następujące cztery twierdzenia:

- (1) Piekło jest wiecznym, ostatecznym złem wywołującym niewyobrażalne cierpienia.
- (2) (Piekło istnieje aktualnie dla istot demonicznych oraz piekło istnieje jako możliwość dla ludzi) lub piekło istnieje jako możliwość dla ludzi.
- (3) Jezus będzie cierpiał dopóty, dopóki cierpieć będą jakiegokolwiek części Jego ciała mistycznego.
- (4) Chrześcijanie obecnie zjednoczeni z Chrystusem mają gwarancję i pewność, że pełnia radości i szczęścia życia wiecznego ostatecznie stanie się ich udziałem.

Wydaje mi się, że jeżeli zdania (1) – (3) są prawdziwe, to zdanie (4) jest fałszywe. Chrześcijanie nie mogą mieć pewności, że osiągną pełnię radości i szczęścia, skoro możliwe jest, że Jezus będzie cierpiał z powodu istnienia ostatecznego zła i niewyobrażalnego cierpienia. Chrześcijanie mogliby mieć pewność, że osiągną pełną radość i szczęście życia wiecznego, gdyby mieli pewność, że nie będzie ostatecznego zła. Zdanie (4) byłoby prawdziwe, gdyby Weinandy przyjął trzecią z podanych przeze mnie interpretacji swojej wypowiedzi o nadziei powszechnego zbawienia. Zdanie (4) byłoby prawdziwe także i wtedy, gdyby Jezus nie cierpiał z powodu istnienia ostatecznego zła i niewyobrażalnego cierpienia, a cierpienie Jego byłoby co najwyżej powodowane istnieniem zła doczesnego. Tę opcję komentowaliśmy wcześniej.

Ostatecznie w książce są zarysowane dwie zasadnicze koncepcje zła: metafizyczna, reprezentowana przez teologów procesu i moralna, którą głosi także sam autor książki. Metafizyczną koncepcję zła można przedstawić następująco:

„Według ogólnej tezy, która towarzyszy teologii procesu – możliwość prawdziwego zła jest zakorzeniona w metafizycznych (tj. koniecznych) właściwościach świata. Ujmując to słowami Whiteheada: ‘Kategorie kierujące determinacją rzeczy są przyczynami konieczności istnienia zła w świecie’. Dobry Bóg nie stworzył świata (*creatio ex nihilo*), aby był dobry sam w sobie, lecz raczej – ponieważ również Nim kierują metafizyczne zasady działające w kosmicznym procesie, którego On jest częścią – jedynie usiłuje On zaprowadzić porządek i harmonię w już preegzystującym pierwotnym stanie absolutnego lub prawie absolutnego chaosu. Ponieważ Bóg jest ograniczony przez filozoficzne zasady rządzące procesem, którego sam jest częścią, oraz ponieważ proces ten u swojego początku jest metafizycznym chaosem, stąd zło w całym kosmicznym procesie musi być metafizyczne, a nie moralne. Dla tej przyczyny, że Bóg w wolny sposób nie stworzył tych metafizycznych zasad, nie można obwiniać Go za zło istniejące w świecie. Ponieważ metafizyczne zasady nie mają żadnej możliwej do pomyślenia alternatywy, dlatego nie są ani dane, ani arbitralne, a stąd nie powinny być traktowane jako pochodzące od jakiejś woli i tym samym nie są wynikiem boskiej decyzji” (ss. 270-71).

Do konsekwencji metafizycznej koncepcji zła Weinandy zalicza to, że nie ma żadnych gwarancji na to, że dobro ostatecznie zwycięży. Wprawdzie według myślenia procesualnego Bóg wpływa wytrwale przez ‘urok’ i ‘perswazję’ na inne wolne byty, w tym na istoty ludzkie, aby urzeczywistniały dobro w ramach kosmicznego procesu i w ten

sposób zwyciężały zło. Nie istnieje jednak żaden fundament ontologiczny dla wartości takich, jak miłość i sprawiedliwość. Fundament taki nie istnieje, zdaniem Weinandy'ego, ponieważ według teologii procesu Bóg nie jest ontologicznie najwyższym bytem, posiadającym wszelkie dobro i wszelką doskonałość w swoim niezmiennie urzeczywistnionym Ja i dlatego nie istnieją żadne racje, że posiada On wszelkie dobro (s. 271).

Według moralnej koncepcji zła Bóg jest całkowicie poza i ponad stworzeniem. Weinandy mówi, że jest 'całkiem Inny' i jako taki urzeczywistnia wszelką doskonałość. Zło na ziemi natomiast, które nieraz, jak się wyraża, jest 'przerażające', pozbawione jest jakiegokolwiek fundamentu ontycznego. Jedyne źródłem, z którego biją okropności tego świata, jest wolność woli istot stworzonych.

Różnica między Bogiem teologii procesu a Bogiem teologii Tomasza, za którą opowiada się stanowczo Weinandy, jest taka, że Bóg teologii procesu nie może zmienić zasad metafizycznych, które zło fundują, a Bóg Tomasza mógłby, gdyby tylko zechciał, usunąć źródło wszelkiego zła, którym jest wolność woli ludzkiej. Jednakże nie czyni tego, ponieważ, przypomnijmy: 'Bóg tak bardzo szanuje godność ludzkiej wolności, że nie gwałci jej, nawet jeśli człowiek posługuje się nią do bezbożnych celów'.

Otóż wydaje się, że moralna koncepcja zła wtedy dopiero mogłaby uchodzić za poważne wyzwanie dla metafizycznej (która nie jest bez wad), gdyby potrafiła wyjaśnić, jak możliwa jest istotna moralnie wolność woli jakiegokolwiek istoty różnej od Boga, który jest pozbawioną wszelkich braków doskonałością, któremu w szczególności nie brakuje ani wszechmocy, ani wszechwiedzy. Gdyby więc, mówiąc inaczej, potrafiła pokazać, że wolność woli ludzkiej, o której godności tyle się tu mówi, nie jest fikcją. W książce Weinandy'ego brak takiego wyjaśnienia, nie jest to jednak, moim zdaniem, wada jedynie jego pracy, gdyż i w innych opracowaniach poruszających te zagadnienia, opierających się na teologii Tomasza, ich nie ma.

Zatem nawet jeżeli Weinandy ma rację, co do tego, że Bóg jest niecierpieliwy i dlatego może skutecznie pokonać wszelkie zło, to zarazem jest to zło, za które ponosi On odpowiedzialność, o ile wolność woli istot stworzonych jest istotnie fikcją.

Dariusz Łukasiewicz