

Marek Pepliński
Gdańsk

Czy Bóg cierpi? Uwagi polemiczne do artykułu Dariusza Łukasiewicza *Cierpienie Boga za zło*

W przeprowadzonej w okresie powojennym ankiecie, mającej wyłonić najważniejsze zagadnienia filozoficzne, które stały przed ówczesną filozofią, problemem najczęściej wskazywanym było zagadnienie teodycei, w rozumieniu tego terminu przez Leibniza. Zrozumiałe jest, że wobec doświadczenia zła, które przyniosła II wojna światowa i kolejne lata XX w., zagadnienia zła oraz teodycei jako próby jego zrozumienia, przykuwały uwagę filozofów i teologów. Miało to miejsce nie tylko do końca XX w., lecz jest żywym i aktualnym zagadnieniem również na początku nowego stulecia¹. Stawia się je często w postaci pytania o boskie przyzwolenie na zło, pytania o dobroć Boga czy faktyczne Jego istnienie. To ostatnie wydaje się bowiem niektórym niemożliwe lub nieprawdopodobne, zaciemnione przez wspomniane doświadczenie zła. Nawiedzające myśli niektórych przedstawienie Boga jako nieczułej i obojętnej na losy ludzi istoty jest pochodną tego doświadczenia oraz ludzkiego, często antropomorfizującego, sposobu rozumienia wiary, w tym zawartego w jej wymiarze propozycjonalnym intelektualnego ujęcia Stwórcy. Takie przedstawienie prowadzić musi do porzucenia lub zaniku wiary religijnej, pojętej jako konstytuowaną istotnie przez fundamentalne i ostateczne zaufanie do Boga, oraz złożenie swojego bytu w Jego ręce. Przekonanie, iż Bóg, który nie cierpi, jest Bogiem nieczułym i niewrażliwym, skłania wielu myślicieli do przypisania Mu cierpienia, co ma jednocześnie pozwolić zachować wiarę wąpiącym pod wpływem ciemności zła. Modyfikacja koncepcji Boga tradycyjnej teologii, mająca być panaceum na egzystencjalny i pastoralny problem, jaki rodzi zło w umysłach i sercach wierzących, budzi jednak niepokój niektórych filozofów i teologów, zatroskanych o zachowanie wiary i doktryny dla aktualnych oraz nadchodzących pokoleń Kościoła. Uważają oni, iż dobre intencje modyfikatorów nie spełnią pokładanych nadziei, a jednocześnie stanowią, można by rzec, dekonstrukcję nie tylko teologii tradycyjnej, ale równoczesne podważenie sensowności wiary

¹ W kwestii rozmaitych problemów teodycealnych podejmowanych przez współczesnych filozofów i teologów patrz B.L. Whitney, *Theodicy: an annotated bibliography on the problem of evil, 1960–1991. A Revised and Expanded Edition of the Standard Reference Resource for the Problem of Evil*, The Philosophy Documentation Center, Bowling Green 1998.

chrześcijańskiej, uderzając w jej podstawową doktrynę dotyczącą natury Boga. Jednym z owych teologów jest Thomas G. Weinandy.

Owoce pracy Weinandy'ego, kierowanej wymienionymi lub pokrewnymi przekonaniem, jest, co warto podkreślić, jedna z ciekawszych i gruntowniejszych przemyślanych książek teologicznych wydanych w ciągu ostatniego dziesięciolecia. Chodzi tu o wydaną w 2000 r. w Edynburgu książkę pod tytułem *Czy Bóg cierpi?*², poświęconą prezentacji i obronie koncepcji niecierpieliwego, a jednocześnie godnego wiary Boga. Pozycja ta, przetłumaczona na język polski, pomimo swej interesującej zawartości, nie stała się niestety przedmiotem adekwatnej publicznej debaty wśród polskich filozofów religii oraz teologów. W zasadzie wyjątkiem jest tutaj artykuł Dariusza Łukasiewicza *Cierpienie Boga a zło*, w którym książka Weinandego została poddana zdecydowanej krytyce³. Krytyka ta jest tym istotniejsza, że w pewnych momentach wydaje się przekraczać ramy wyznaczone przez nią samą i dotyczyć najważniejszych idei teologicznych i filozoficznych chrześcijaństwa. Uważam, podobnie jak D. Łukasiewicz, że filozoficzne czy rozumowe badanie i krytyka idei teologicznych jest możliwym i wartym podjęcia przedsięwzięciem. Krytyka Łukasiewicza składa się z dwóch części. Pierwsza związana jest z argumentacją Weinandy'ego dotyczącą cierpienia Boga. Druga natomiast koncentruje się na zagadnieniach, które książka porusza w niewielkim stopniu lub wcale, a które – zdaniem Łukasiewicza – powinny być poruszone. Chodzi tu o, posługując się słowami Łukasiewicza, optymizm wizji chrześcijańskiej przedstawianej przez książkę, zagadnienia relacji Boga i ludzi do piekła oraz istnienia i atrybutów tego ostatniego. Zagadnienia te, aczkolwiek zasygnalizowane w książce, wykraczają znacznie poza jej problematykę. Warte są one poświęcenia im osobnego artykułu, w którym solidnie i adekwatnie do argumentacji i problematyki podjęto by dociekanie ich sensu i wartości. Z tych racji, a także innych, o których jeszcze będzie mowa, przedmiotem niniejszego artykułu czynię jedynie problem, w jakiej mierze pierwsza część argumentacji Łukasiewicza trafia w propozycję Weinandy'ego, dotyczącą kwestii nie tyle teodycei i piekła czy nawet dobroci, wszechmocy i wszechwiedzy Boga, co jednego Jego atrybutu – niecierpieliwości. Moim zdaniem, po dokładnym rozpatrzeniu należy uznać, iż argumenty krytyczne Łukasiewicza są nietrafne i/lub opierają się na nieuzasadnionych przesłankach. Wydaje mi się również, iż bierze się to w pewnej mierze z kilku pomyłek, które są dość często popełniane przez analitycznych filozofów religii, do której to metody filozofowania nawiązuje autor. Zbadanie jego krytyki pozwoli nam wskazać na niektóre z nich.

Argumentacja Łukasiewicza zaczyna się od zwrócenia intencji czytelnika na twierdzenie, że teza o niecierpieliwości Boga stała się problematyczna w kontekście teodycei. Warto uwzględnić ten wątek, w tezie tej bowiem wydają się kumulować założenia, które wiodą myśl niektórych badaczy do przypisania Bogu cierpienia. Przywołajmy w związku z tym, użyty przez Łukasiewicza, cytat z Richarda Bauckhama:

„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?”⁴

W kontekście tego cytatu Łukasiewicz zwraca uwagę na przekonanie wielu myślicieli, że usprawiedliwić Boga może jedynie jego cierpienie. Tekst artykułu nie daje jed-

² T.G. Weinandy, *Czy Bóg cierpi?*, przeł. J. Majewski, Poznań 2003.

³ D. Łukasiewicz, *Cierpienie Boga a zło*, „Diametros” 1 (2004), ss. 113-127 oraz „Filo-Sofija” nr 1 (4) 2004, ss. 243-251. Cytowane strony odnoszą się do wersji z „Diametrosa”.

⁴ R. Bauckham, *In Defence of „The Crucified God”*, w: R. Bauckham, *The Theology of Jurgen Moltmann*, Edynburg 1995, ss. 47-69 (cyt. za Th. Weinandy, *Czy Bóg cierpi?*, s. 21).

noznacznych podstaw do przypisania określonego stanowiska w tej sprawie samemu Łukasiewiczowi. Wydaje się on tu podchodzić do sprawy z dystansem, podejmując problematykę z perspektywy metaprzmiotowej, badając opinie, a nie jako osoba biorąca udział w sporze. Wrażenie takie jest jednak mylące, z tej racji, że dystans ten nie jest całkowity. Przedstawia on bowiem argumenty przeciwko stanowisku Weinandy'ego, który broni niecierpielności Boga. I w tym wymiarze stanowisko Łukasiewicza, a dokładniej, jego argumentacja, może stać się obiektem analizy i krytyki, niezależnie od tego jakie faktyczne stanowisko zajmuje jej autor.

Dobrze byłoby w tym miejscu poczynić pewną uwagę natury semiotycznej. Otóż problem, jaki pojawia się w zacytowanym fragmencie, może być stawiany przedmiotowo, z perspektywy metafizyki i teologii lub metaprzmiotowo, z perspektywy epistemologii religii. Oczywiście ta druga musi się liczyć z ewentualnymi rozstrzygnięciami podejścia rzeczowego, gdyż natura przedmiotu determinuje w pewnej mierze jego dostępność poznawczą. Dodatkowo, o ile istnieją jakieś argumenty metafizyczne dotyczące relacji między Bogiem, Jego naturą i złem, to muszą one być brane pod uwagę przy epistemologicznym oszacowaniu racjonalności takiego czy innego poglądu filozoficznego czy teologicznego, dotyczącego wspomnianych spraw. Wyrażając się bardziej konkretnie, zagadnienie stawiane przedmiotowo polegałoby na kwestiach, czy Bóg może mieć atrybuty przypisywane Mu przez klasyczny teizm, zwłaszcza chodziłoby tu o atrybuty dobroci i niezmienności oraz ich relację do faktu zła. Jeżeli chodzi o dobroć i zło, to jest to klasyczne zagadnienie teodycealne, natomiast problem cierpielności Boga mieści się w szerszej dziedzinie teologii filozoficznej, zawierającej w sobie teodyceę. W ten sposób zagadnienie wydaje się traktować zarówno Bauckham, jak i Łukasiewicz. Możliwa jest jednak inna interpretacja cytowanego tekstu, w której problem usprawiedliwienia ze zła nie staje przed osądzanym przez ludzi Bogiem ani nie dotyczy spójności pewnej koncepcji Boga, lecz ma charakter epistemologiczny i dotyczy racjonalności akceptacji pewnego poglądu religijnego albo doktryny metafizycznej, co oceniane jest w kontekście określonej teorii racjonalności i uzasadnienia. Ta droga tym bardziej mogłaby być użyta, że w analitycznej filozofii religii istnieje długa tradycja traktowania argumentu ze zła, zarówno argumentu dedukcyjnego, jak i argumentu ze zła jako faktu świadczącego przeciwko istnieniu Boga, jako argumentów nie tyle czy niewyłącznie przemawiających za fałszywością hipotezy teizmu, co za irracjonalnością jej akceptacji⁵. Pasuje jednocześnie do tego sposób językowego sformułowania problemu, jakiego dokonuje Bauckham, który mówi o problemie tradycyjnego teizmu, a zatem kwestia mogłaby dotyczyć poglądu filozoficznego i jego akceptacji. Zaznaczywszy alternatywną do przyjętej drogę badania problemu, wróćmy do sposobu, w jaki podejmuje zagadnienie D. Łukasiewicz.

Autor ten trafnie dostrzega, że argumentacja Weinandy'ego ma m.in. dwie cechy charakterystyczne. Podstawy poglądów autora *Czy Bóg cierpi?* leżą w badaniach biblijnych i teologicznych, patrystycznych i współczesnych. Po drugie, Weinandy ostrze swojej krytyki kieruje zwłaszcza, choć niewyłącznie, przeciwko tym zwolennikom cierpienia Boga, którzy albo są panenteistami, jak filozofowie procesu albo też do takiego stanowiska powinna ich prowadzić logika ich argumentacji⁶. Łukasiewicz koncentruje się głównie na polemice autora książki z twierdzeniami zwolenników cierpielności Boga, zwłaszcza

⁵ V.: J.L. Mackie, *Evil and Omnipotence*, "Mind" 64 (1955), ss. 200-12; M. Peterson, *God and Evil: An Introduction to the Issues*, Boulder-Oxford 1998; A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, Oxford 2000, ss. VIII-IX.

⁶ Co ciekawe, Weinandy wydaje się nie uwzględniać nigdzie myśli niecytowanego przez siebie Ch. Hartshorne'a, jednego z ważniejszych myślicieli filozofii procesu, ważnego także dla kwestii cierpienia Boga.

zaś na tych elementach jego argumentacji, z których stara się wydobyć elementy teodycei Weinandy'ego.

Krytyka argumentacji zawartej w książce, dokonana przez Łukasiewicza, przedstawia się następująco. Weinandy twierdzi, że teza, iż jeżeli Bóg nie cierpi, to nie kocha swoich stworzeń, jest fałszywa, bowiem jej poprzednik jest prawdziwy, a następnik fałszywy. Rekonstrukcja argumentacji, że ma to miejsce, sprowadza się do czterech argumentów, z czego Łukasiewicz pomija ostatni argument, zwany przezeń hermeneutycznym, dotyczący poprawnego, zdaniem Weinandy'ego, sposobu rozumienia nauki o Bogu zawartej w Objawieniu. Pominięcie to jest dokonane z racji charakteru teologicznego ostatniej argumentacji. Należy zwrócić uwagę, że rekonstrukcja całkowitej argumentacji zawartej w omawianej pracy nie jest łatwym zadaniem. Sam Weinandy, gdy zechce w rozdziale siódmym podsumować swoje dotychczasowe rozważania i wyjaśnić dlaczego Bóg nie cierpi, formułuje argumentację odwołującą się do dwóch zasadniczych twierdzeń: (a) różnicy między Stworzycielem a stworzeniem oraz (b) do doskonałości Boga, branego zarówno w jedności Jego bytu, jak i w Jego wymiarze trynitarnym. Myliłby się ten, kto doszukiwałby się w związku z tym dwóch argumentów za brakiem cierpienia u Boga. We wspomnianej części książki znajdziemy ich kilka, kolejne znajdujemy rozsiane w tekście głównym oraz obszernych przypisach pozostałych partii książki. Dlatego też Łukasiewicz nie sugeruje, iż przedstawia i poddaje krytyce wszystkie argumenty Weinandy'ego⁷. Jest to dopuszczalne i, jak się wydaje, słuszne posunięcie, gdyż argumentacja Weinandy'ego, niezależnie od określonej struktury, jest bogata i wielowątkowa. Fakt ten powinien przy ocenie książki być brany pod uwagę. Skierujmy zatem uwagę na trzy argumenty rozumowe i ich krytykę dokonaną przez Łukasiewicza⁸.

W swoim pierwszym argumencie, zdaniem Łukasiewicza, Weinandy twierdzi, że gdyby Bóg cierpiał, to Jego działania mające usunąć cierpienie byłyby nieskuteczne, ponieważ w ten sposób powiększałyby On cierpienie stworzeń o swoje własne. Zwróćmy uwagę, iż rezultat sposobu, w jaki Łukasiewicz rekonstruuje ten zarzut, jest sam w sobie interesujący i mógłby stać się kolejnym argumentem przeciwko cierpietliwości Boga. Dlatego należy żałować, iż twierdzenie to nie jest poddane dalszemu badaniu. Czytając tekst Łukasiewicza, zauważamy, że zamiast tego kieruje się on ku pewnej interpretacji owego argumentu⁹. Ilustruje on go cytatem z późniejszej części dzieła niż pozostałe dwa zrekonstruowane argumenty. Część ta dotyczy cierpienia Boga w Chrystusie i w wymiarze eklezjalnym, czyli ma charakter, zauważmy to, wyraźnie teologiczny. Drugi i trzeci z omawianych argumentów dotyczą natomiast kwestii cierpienia Boga jako Boga, ujętego samego w sobie, a nie Boga Wcielonego. Czytelnik artykułu Łukasiewicza mógłby mieć wrażenie, że nie odróżnia się ostro tych dwóch spraw, gdyż w zawartej tam krytyce argumentów książki sprawy te są połączone. Nie jest jednak istotne, czy faktycznie takie pomieszenie ma miejsce. Wracając do omawianego argumentu, przywołajmy cytat, który bezpośrednio staje się przedmiotem pierwszej krytyki.

„Osoba cierpiąca stoi samotnie ze swoim cierpieniem wobec cierpiącego Boga, który sam nie jest w stanie pomóc i sam jest bezsilną ofiarą cierpienia. Człowiek

⁷ D. Łukasiewicz, op. cit., s. 114.

⁸ Ibidem, s. 115.

⁹ Faktycznie, biorąc myślenie Łukasiewicza w jego genezie, a nie tak jak się nam przedstawia w jego artykule, rzecz wydaje się mieć odmienny charakter. Sądzę, że to rekonstrukcja argumentu związanego z cytowanym tekstem jest pewną interpretacją, a nie na odwrót. Interpretacją ciekawą i oryginalną, co warto podkreślić, lecz, jak już stwierdzono, bez dalszej analizy.

cierpiący nie jest już dłużej zjednoczony ze Zmartwychwstałym Chrystusem i swoimi braćmi i siostrami, nie jest ogarnięty ich miłością i współczuciem.”¹⁰

Łukasiewicz stawia wobec tego tekstu dwa pytania. Po pierwsze, czy jest to prawda i dlaczego jeżeli Bóg cierpi, to człowiek cierpiący nie może liczyć na współczucie innych ludzi i pomoc Boga? Po drugie, czy gdyby Bóg nie cierpiał, to osoba cierpiąca mogłaby liczyć na jakieś większe ilościowo lub jakościowo doskonalsze współczucie ze strony innych ludzi? Trudno odpowiedzieć na te pytania, zwłaszcza na drugie i nie wydaje się, abyśmy u Weinandy’ego znaleźli na nie odpowiedź. A to dlatego, że nie jest to zasadniczo jego stanowisko i nie twierdzi on tego, co stanowi założenia stawianych przez Łukasiewicza pytań. W tym miejscu konieczna jest mała korekta. Kwestia pomocy Boga w kontekście Jego cierpienia jest przez Weinandy’ego poruszana kilkakrotnie i daje on, m.in., taką odpowiedź, że jeżeli Bóg cierpi z powodu cierpienia stworzeń, to Jego dążenie do likwidacji zła, grzechu i cierpienia nie jest bezinteresowne, a przez to jest mniej doskonałe.

Wróćmy jednak do kwestii głównej. Problem, który porusza Weinandy w zacytowanym fragmencie, jest innej natury, niż poruszany przez Łukasiewicza. Chodzi tu mianowicie o znaczenie ewentualnego cierpienia Boga dla funkcji Kościoła jako mistycznego ciała Chrystusa, w którego cierpieniach uczestniczą Bóg i człowiek, a w którym człowiek jest zbawiany i pocieszany przez Boga. Otóż zdaniem Weinandego, który w różnych partiach książki przedstawia argumentację, Bóg, wzięty sam w sobie, który cierpi i poddany jest złu, nie ma możliwości zbawienia ludzi i ostatecznej naprawy świata, wyzwolenia go od zła¹¹. W tekście Łukasiewicza brak analizy tej argumentacji, a dalszy fragment artykułu Łukasiewicza ze strony 116 może być tak odczytany, że wskazywałby, iż jego autor nie bierze w tym miejscu tej części rozumowania Weinandy’ego pod uwagę. Dlatego myli on np. możliwość liczenia na współczucie innych ludzi z byciem zjednoczonym ze zmartwychwstałym Zbawicielem wraz z innymi ludźmi miłującymi się wzajemnie pochodzącą od Zbawiającego Boga miłością *agape*¹².

Zgodnie ze wspomnianą już propozycją ograniczenia się do części argumentacji Weinandy’ego bądźmy jednak konsekwentnie filozoficzni i pomińmy eklezjologię i jej problemy, choć nie dlatego, aby się ona nie nadawała do badania rozumowego. Wydaje się bowiem, że słabość omawianej krytyki bierze się w większym stopniu z braku adekwatnego podjęcia problemu rozumienia cierpienia i jego bycia dobrym lub złym stanem rzeczy. Dla Weinandy’ego cierpienie jest złe samo w sobie, choć może mieć relatywną wartość, będąc np. użytecznym stanem rzeczy pozwalającym nam uświadomić sobie jakiś rodzaj zła lub grzechu. Nigdy jednak nie jest ono dobre samo w sobie. Autor książki podkreśla to wielokrotnie w różnych miejscach. Dodatkowo, zwróćmy uwagę, że to, co rozumie on przez cierpienie, którego Bogu odmawia¹³, można lepiej zrozumieć w świetle faktu, iż przypisuje Mu smutek, troskę, współczucie. Nie są to jednak stany emocjonalne, lecz traktowane są przez Weinandy’ego jako przejawy jego doskonałej i nieposiadającej

¹⁰ Th.G. Weinandy, op. cit., s. 447.

¹¹ Zob. np. Th.G. Weinandy, op. cit., ss. 267-272 odnośnie do kwestii osłabienia możliwości pokonania zła przez Boga przez zło dotkniętego oraz argumentację, że Bóg, który nie cierpi, jest bardziej miłujący, miłosierny i współczujący niż Bóg cierpiący (ibidem, ss. 275-291).

¹² Wydaje się, że korzystniej by było, gdyby Łukasiewicz zamiast posługiwać się sformułowaną przez siebie hipotezą uniwersalnego pocieszyciela, pomocną dla jego interpretacji poglądów Weinandy’ego, odwołał się do rozumowań, które znajdują się na stronach poprzedzających cytowany paragraf i następujących po nim napisany jest akapit i rozdział, z którego pochodzi cytat. Chodzi tu zwłaszcza o ss. 369-454, ujawniające teologiczną doktrynę, w świetle której formułowane jest krytykowane przez Łukasiewicza twierdzenie.

¹³ Choć dopuszcza możliwość przypisania Bogu cierpienia w sensie metaforycznym, jednak ostatecznie odrzuca takie rozwiązanie jako prowadzące do nieporozumień i błędów.

braków miłości. Otóż wydaje się, że Łukasiewicz nie nawiązuje do tego rozróżnienia, gdy pisze o związkach boskiego pocieszania, współczucia i cierpienia w relacji do ludzi. Dlatego też, przy pominięciu niezbędnej teologicznej i metafizycznej ich interpretacji, te fragmenty budzą wątpliwości autora krytyki.

Zwróćmy uwagę na następane dwa, powiązane ze sobą jego zarzuty. Dotyczą one dwóch kolejnych, zrekonstruowanych argumentów Weinandy'ego przeciwko cierpieniu Boga. Zawarte w nich zarzuty często można spotkać w dyskusjach między zwolennikami i przeciwnikami cierpienia Boga, warte są zatem analizy. Cytując tekst Łukasiewicza:

„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 (s. 351 i n.). Cierpienie Boga jako Boga różniłoby się radykalnie od naszego ludzkiego cierpienia i dlatego nie mogłoby nas pocieszyć. Jednakże tu nasuwa się, 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?”¹⁴

Skierujmy wpierrw uwagę na ostatnie zdanie zacytowanego tekstu, mające wskazywać na niespójność myśli Weinandy'ego. Wstępnie rzecz ujmując, zauważmy, to Łukasiewicz, a nie Weinandy, dopuszcza myśl, że Bóg może cierpieć i że cierpiałby wówczas w sobie właściwy sposób. Weinandy nie musi budować modelu, w którym Bóg, cierpiąc „po bożemu”, mieści się lub nie w obszarze stworzenia, ponieważ jego zdaniem Bóg nie może cierpieć, w żaden sposób, o ile słowo „cierpienie” zastosowane do Boga ma interesujący dla nas sens. Dlaczego jednak cierpienie Boga lokowałoby Go w obszarze stworzenia? Argumentacja Weinandy'ego jest tu następująca i całkowicie przekonująca. Po pierwsze, bierze się to z przyjmowanej koncepcji Boga jako bytu doskonałego, Aktu Czystego, będącego Dobrem samym, a co za tym idzie, niemogącego być źródłem zła. Bóg Stwórca, poprzez swoją przyczynowość stwórczą, wzorcą i celową nie może też umieszczać zła w planie stworzenia. Dlatego zło może wydarzać się jedynie w obszarze różnej od Boga dziedziny stworzenia, mając jako swą genezę wolitywne zanegowanie tego ustanowionego przez Boga porządku. Ta argumentacja Weinandy'ego ma niejako charakter *a priori*, w relacji do przyjmowanego faktu zła, wychodząc z pojęcia Boga jako Aktu Czystego. Zło ma swój początek w grzechu, którego podstawą jest wolna wola stworzeń, sama w sobie dobra, ale mogąca obrócić się ku pozorom dobra i przez to ku złu.

Druga argumentacja jest związana z pierwszą, lecz ma nieco inny charakter. Jeżeli bowiem Bóg może cierpieć, to jest podatny na zmianę. Zatem nie ma On charakteru bytu doskonałego, ale tak jak stworzenia, jest złożony z elementu potencjalnego i aktualnego. Idąc dalej, co wynika z ostatniego, jeżeli jest złożony i nie jest Czystym Aktem, to istnieje przyczyna złożenia Go, z aktu istnienia i tego czym jest. Owa przyczyna istnienia Boga jest niezależna od istnienia Boga i – co za tym idzie – Bóg traci atrybut Stwórcy wszystkich rzeczy różnych od Niego i jednocześnie „upada” do statusu bytu stworzonego, przez który w całości przebiega złożenie z aktu istnienia i doskonałej przez nie istoty, czy,

¹⁴ D. Łukasiewicz, op. cit., s. 115.

jak to się niekiedy ujmuje, treści bytu. Dlatego nie ma sensu sugestia, że Bóg jeżeli cierpi, to cierpi jako Stwórca, a nie jako stworzenie. Ma to miejsce z tej racji, że jeżeli Bóg w jakimkolwiek interesującym sensie cierpi, gdzie cierpienie byłoby czymś psychicznym, w rodzaju przeżyć, jakich zwolennicy cierpienia Boga oczekują od Niego, to tym samym znajduje się w klasie bytów zmiennych, przygodnych i podatnych na zło.

Pytanie, jakie zadaje Łukasiewicz, znajduje zatem swoją odpowiedź, jeżeli uwzględnimy metafizyczne podstawy koncepcji Boga, którym posługuje się Weinandy. Brak uwzględnienia tego elementu rodzi pytania w rodzaju tych, które stawia krytyk książki. Nie twierdzę, że całkowicie pomija on ten wymiar argumentacji, gdyż na następnej stronie znajdujemy zdanie, które daje podstawy zarówno do przypisania Łukasiewiczowi rozróżnienia między cierpieniem pojętym jako uczucie, którego Weinandy Bogu odmawia, oraz cierpieniem jako wyrazem doskonałej miłości Boga, którego Mu odmawia, jak i przypisania recenzentowi książki wiedzy o metafizyczności koncepcji Boga:

„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, nie posiadająca żadnej wady i żadnego braku, jest zdolna miłować w pełni wspaniałomyślną miłością.”¹⁵

Jeżeli jednak Łukasiewicz uwzględnia ową perspektywę, to nie powinien on problematyzować twierdzenia Weinandy’ego, że w przypadku, gdyby Bóg cierpiał, Jego cierpienie byłoby dla nas niezrozumiałe i w tym właśnie wymiarze nie pełniłoby funkcji, jaką chcą mu nadać zwolennicy cierpienia Boga. Jak bowiem można czuć się pocieszonym przez fakt cierpienia Boga, jeżeli owo cierpienie nie ma charakteru uczuciowego i nie można nadać mu jakiegokolwiek ujmowanego przez nas intelektualnie znaczenia, tak jak nadajemy znaczenie i próbujemy zrozumieć cierpienie istot tego samego gatunku co my, czyli ludzi lub zwierzęta, które orzekają niektórych o istotach nam bliskich rodzajowo, jakimi są inne zwierzęta. Argumentacja Weinandy’ego, we fragmencie, do którego odwołuje się Łukasiewicz, ma jednak charakter nie tylko metafizyczno- i epistemologiczno-lingwistyczny, lecz zasadniczo teologiczny i dogmatyczny. Stara się ona pokazać, że przypisanie Bogu cierpienia w sposób, w jaki czynią to zwolennicy cierpienia Boga, faktycznie pozbawia tę tezę wymiaru inkarnacyjnego i z tej racji jednocześnie pozbawia interesującego dla człowieka znaczenia. Argumentacja ta bowiem nie ma, w swoim ostatecznym wymiarze, jedynie sensu psychologicznego czy nawet metafizycznego, lecz stara się zrozumieć pewne fenomeny światowe, jak cierpienie oraz przypisywane Bogu atrybuty, w świetle ortodoksyjnej doktryny o Bogu, która nie podważyłaby sensu Wcielenia, prawdy twierdzenia, że naprawdę Bóg stał się Człowiekiem. Oczywiście, taka argumentacja ma charakter teologiczny. Nie wynika jednak dla niej z tego faktu jakaś szczególna niedogodność. Może ona być w pewnej mierze przedmiotem filozoficznej krytyki, nie można także z góry, stojąc na stanowisku pozakonfesyjnym, wykluczyć jej fałszywości. Ani też prawdziwości. Należy natomiast uwzględnić jej kontekst teologiczny, który pozwoli nam poprawnie ją zrozumieć, co jest warunkiem koniecznym, choć niewystarczającym, adekwatnej jej oceny.

¹⁵ Ibidem, s. 117.

W tym miejscu można poczynić pewną uwagę ogólniejszej natury, dotyczącą wypowiedzi przypisujących Bogu pewne własności. Otóż na filozofa religii czyha ukryta pod kamieniem jednoznaczności pokusa potraktowania tych wypowiedzi jakby się odnosiły do jednego z wielu przedmiotów wchodzących w skład świata. Szczególnie często ta pokusa potraktowania Stwórcy jak stworzenia przydarza się filozofom analitycznym, a dokładniej tym filozofom analitycznym, którzy niechętni są korzystaniu z dorobku metafizyki klasycznej, mającej swoich protoplastów w osobach Platona i Stagiryty, a kontynuatorów w średniowieczu i nowożytności. W żadnym wypadku nie zamierzam przypisywać takiej niechęci Łukasiewiczowi, którego liczne prace nawiązują do metafizyki i ontologii, brakuje tutaj jednak w jego krytyce uwzględnienia analogiczności języka odnoszącego się do Boga i całej chrześcijańskiej tradycji neoplatonńskiej teologii negatywnej, która daleka jest od utożsamiania Boga ze stworzeniem. Uwzględnienie tej tradycji pozwala zrozumieć niechęć w posługiwaniu się językiem przypisującym Bogu uczucia i jednocześnie pozwala nie popadać w „filozoficzne” konstruowanie pojęcia Boga na nasz obraz i podobieństwo. Tym bardziej powinno to być uwzględnione przez krytyka Weinandy’ego, że ten ostatni wyraźnie broni takiego apofatycznego rozumienia Boga. Czyni to w takim zakresie, że w rozdziale trzecim wprowadza koncepcję Boga jako Całkowicie Innego, uzasadniając to przez egzegezę biblijną i analizę filozoficzną, co będzie miało miejsce w kolejnych rozdziałach. Weinandy czyni to, wiedząc, że może narazić się na zarzuty wnoszenia myślenia filozoficznego do badań biblijnych, w dodatku myślenia czerpiącego z innych niż chrześcijaństwo korzeni. Jeżeli zatem tak czyni, to widocznie moment apofatyczny i analogiczny poznania i mowy o Bogu jest dla niego istotny i powinien być uwzględniony w krytyce jego sformułowań.

Kolejna uwaga dotyczy kwestii relacji między teologią a filozofią. Upraszczając, możliwe są następujące relacje logiczne między wiedzą filozoficzną a wiarą i opartą na niej wiedzą teologiczną. Biorąc owe dziedziny poznania przedmiotowo, twierdzenia filozoficzne mogą się wykluczać z twierdzeniami teologicznymi lub też jedne mogą z drugich wynikać logicznie. Obydwie sytuacje miałyby miejsce wówczas, gdyby, przynajmniej niektóre, stany rzeczy, które stwierdza się w twierdzeniach z obu dziedzin, tworzyły zbiór wspólny. Jednocześnie pociąga to za sobą wniosek, że skoro filozofia jest wiedzą, w której potrafimy uzasadnić za pomocą formalnie i materialnie poprawnego argumentu, dlaczego pewne twierdzenie jest prawdziwe, to ów zbiór wspólny byłby nam dostępny rozumowo. Co za tym idzie – Objawienie nie byłoby istotnym wydarzeniem, choć mogłoby być użyteczne w pewnych warunkach, tj. w światach możliwych, których mieszkańcy mają poważne trudności z filozoficznym poznaniem najważniejszych dla nich prawd. Takie ujęcie jest trudne do przyjęcia dla wierzącego, zwłaszcza zaś możliwa interpretacja, że wiedza filozoficzna wykazuje fałszywość wiary. Nie wydaje się jednak, abyśmy mieli z taką sytuacją do czynienia. Wiele kontrowersji między wierzącymi a osobami niepodzielającymi ich przeświadczeń ma charakter sporów, w których trudno znaleźć argumenty, mogące być same w sobie niekontrowersyjne. Zatem uwzględniając faktyczną praktykę wspomnianych dyskusji, bardziej prawdopodobny wydaje się pogląd, iż jedynie niektóre twierdzenia wiary mogą być dowiedzione lub sfalsyfikowane, natomiast za pozostałymi mogą ewentualnie przemawiać argumenty filozoficzne, które nawet jeżeli są poprawne pod względem materialnym i formalnym, to na tyle uwikłane są w dyskusyjne założenia i doktryny filozoficzne, że posługiwanie się nimi może być nieprzekonujące dla adwersarza. Możliwa jest także sytuacja, że szanse na konsensus co do oceny pewnego argumentu, którego wnioski są np. sprzeczne z wiarą, wydają się oddalać w nieskończoność. Możliwa jest także sytuacja odwrotna, na którą wskazywał Akwinata, że

uda się wykazać, iż taki argument jest sprzeczny z naszą wiedzą, a zatem fałszywy, albo też jego przesłanki nie są uzasadnione.

Jaki ma to związek z omawianą książką i jej krytyką? Otóż wydaje się, że jeżeli podzielimy kwestie poruszane przez Weinandy'ego i Łukasiewicza na dwa zbiory, to kwestia cierpienia Boga, badanego w aspekcie koncepcji Jego natury, którą to koncepcję w ten czy inny sposób możemy utworzyć dzięki rozumowaniu, należy do tej części dociekań filozoficznych i teologicznych, których przedmioty się krzyżują i możemy się tu spodziewać konkluzywnych rozstrzygnięć po przedstawieniu argumentów, ich przeanalizowaniu i ocenie. Natomiast zagadnienia odkupieńczego cierpienia Jezusa Chrystusa albo też kwestie istnienia i natury piekła mogą być poddane jedynie pewnej analizie językowej, ontologicznej i epistemologicznej, ale nie należy tu spodziewać się ostatecznych rozstrzygnięć rozumowych. Rozstrzygnięcia rozumowe mogą mieć charakter jedynie prawdopodobny i nawet to może być zbyt optymistyczne. Dlatego dla rzetelnej oceny owych kwestii i proponowanych rozstrzygnięć trzeba tym bardziej wypracować modele filozoficzne odpowiednich sytuacji i przedmiotów, co przynajmniej w pewnej mierze może stanowić kryterium oceny takiego czy innego rozstrzygnięcia.

W tym kontekście rozumieć należy kolejny zarzut stawiany przez Łukasiewicza Weinandy'ego¹⁶. Ten bowiem przypisuje genezę wszelkiego zła grzechowi, czyli ostatecznie złu moralnemu. Łukasiewicz stawia w związku z tym pytanie, dlaczego – skoro wina Adama została zmaszana przez Chrystusa – porządek kosmiczny nie został naprawiony czy naprawiony przynajmniej w pewnej mierze. Co do tego ostatniego, nie wiadomo jak ocenić takie twierdzenie, jak mielibyśmy odróżnić bowiem świat, w którym Bóg dokonuje Wcielenia i Odkupienia i porządek kosmiczny zostaje „nieco” naprawiony od świata, w którym ta naprawa nie ma miejsca? Nie wydaje się, aby mieszkaniec naszego świata dysponował lub mógł dysponować poznaniem przyrodzonym, które pozwoliłoby mu uzasadnić jakikolwiek sąd na ten temat. Co innego jednak, gdyby chodziło o fakt radykalnej naprawy porządku kosmicznego i likwidację tzw. zła naturalnego. Takie zło, niezależnie od sporów o jego genezę, faktycznie występuje. Dyskusyjne jedynie może być czy ma ono jakiś wymiar pozytywny czy też ma charakter zła bezsensownego, czy jest to *pointless and gratuitous evil* jak mawiają filozofowie amerykańscy. Pomińmy tutaj konsekwentnie naukę Kościoła dotyczącą skutków grzechu dla świata natury, przypominając tylko, że przynajmniej od czasów św. Pawła chrześcijanie są świadomi, że zło dotyka całe stworzenie i że ze światem, wyrażając się eufemistycznie, jest coś nie tak. Można jednak odwrócić argumentację Łukasiewicza i zapytać go, dlaczego miałoby być tak, że cierpienie Chrystusa, które określa on jako ograniczone i warunkowo skuteczne oraz, jak sugeruje, przy założeniach Weinandy'ego mające logicznie raczej skromny wymiar zbawczy¹⁷, miałoby przyczynić się do naprawy świata natury? Fakt, że trudno będzie znaleźć na to pytanie niekontrowersyjną odpowiedź oraz że taka propozycja sama może liczyć się z teologiczną odpowiedzią, potwierdza raz jeszcze, że przy filozoficznej krytyce książki teologicznych, jeżeli chcemy, aby krytyka ta była skuteczna i rzetelna, musimy uwzględnić rodzaj argumentów, jakimi dysponujemy, jasno przedstawiać nasze założenia oraz podawać dla nich, o ile to możliwe, modele rozumowe, które pozwoliłyby powiązać całą argumentację z wiedzą filozoficzną.

Konkludując, wydaje się, że żaden z przywołanych tu argumentów Łukasiewicza przeciwko argumentacjom Weinandy'ego nie podważa tejszej argumentacji. Należy zatem

¹⁶ Ibidem, s. 119.

¹⁷ Ibidem, s. 122.

docenić argumenty Łukasiewicza jako stanowiące punkt wyjścia rzadko toczonych aktualnie dyskusji między filozofami i teologami na tematy ważne dla obydwu tradycji myślenia. Dla uczciwości wobec autora, z którym polemizuje niniejszy tekst, należy przypomnieć, że jego artykuł zawiera oprócz dyskusji dotyczącej ewentualnego cierpienia Boga inne rozważania dotyczące relacji Boga do zła oraz, w najobszerniejszej części, interesujące dociekania w kwestii jak poglądy Weinandy'ego mogłyby się wpisywać w dyskusję teodycei podejmującej problem piekła. Jak już wspomniano, nie będą to jednak zagadnienia podjęte w niniejszych uwagach polemicznych.