

OPATRZNOŚĆ JAKO WSPÓLCIERPIENIE BOGA

„Pytanie pytań” nie brzmi: czy Bóg istnieje, ale: jak On się ma do nas? Pytanie to staje się na ogół o wiele bardziej natarczywe wówczas, gdy człowiek znajduje się w jakiejś egzystencjalnej sytuacji i nie potrzebuje wyjaśnienia problemu cierpienia, zwłaszcza niezawinionego, za pomocą jakichkolwiek teoretycznych odpowiedzi. W świadomości człowieka (przynajmniej żyjącego w naznaczonych chrześcijaństwem kulturach) pojęcie Boga przybrało bowiem taką postać, że ma on przed sobą Boga dobrego, który stworzył świat jako dobry. Skoro jednak rzeczy tak się mają, to trudno mu jest odpowiedzieć na pytanie: jak ten „podtrzymujący świat w istnieniu” Bóg może dopuszczać zło? Jeżeli Bóg po stworzeniu świata ma coś z nim (i z historią) wspólnego, to czy jako „dobry Bóg” troszczy się faktycznie o niego? A jeżeli się troszczy, to czy Jego Opatrzność jest tylko „cząstkowa”, czy też „ogólna” (powszechna)? Co więcej: czy Bóg nie ogranicza przypadkiem swojej Opatrzności tylko do konkretnych ludzi? Następne pytania dzisiejszego człowieka mogą się odnosić do treści i sposobu wykonywania boskiej Opatrzności: czy Opatrzność „boskiego Boga” jest „potrzebna” człowiekowi? Czy troszczy się On o nas, kiedy spełnia naszą wolę? Skoro zaś wola człowieka kieruje się przeważnie ku temu, co jest dla niego „dobre” tutaj i teraz, pojawia się pytanie: czy Bóg — dzięki swojej wszechmocy — nie działa przypadkiem jako „zapełniająca luki” nadprzyrodzona siła w służbie człowieka? Kiedy zaś nie może ani dopomóc, ani przynajmniej zmniejszyć cierpienia człowieka, czy znajduje się w Nim chociaż odrobina jakiejś empatii, czyli współczucia, mocą którego mógłby On pocieszyć człowieka znajdującą się w potrzebie? Takie i tym podobne pytania poruszają nierzadko bardzo głęboko człowieka współczesnego. Odpowiedź na nie w świetle nauki chrześcijańskiej jest o tyle ważna, że od zadowalającej lub niezadowalającej odpowiedzi zależy często autentyczność naszej wiary w Boga.

W omawianiu interesującej nas kwestii poruszymy najpierw problem zła, potem omówimy Bożą Opatrzność, w końcu zaś zajmujemy się współcierpieniem Boga, posługując się przy tym metodą filozoficzno-teologiczną.

Problem zła

Trzeba najpierw wyjaśnić pojęcie zła. Zło nie jest czymś pozytywnym lub jakąś substancją istniejącą niezależnie od dobra, lecz jest brakiem, brakiem dobra typowego dla bytu. Zło określa się jako brak czegoś, co przysługuje danej rzeczy z samej jej natury; jeżeli więc nie ma tego czegoś w danej rzeczy, nazywamy ją po prostu złą; zło nie jest zatem zwyczajnym brakiem, defektem, ale pozbawieniem (*privatio*). Nie mamy w związku z tym prawa nazywać jakiegoś posągu (oddającego wiernie daną postać) złym tylko dlatego, że nie wydaje on głosu, albo też określać jakiegoś obrazu czy malowidła mianem złego jedynie z tej racji, że — w przeciwieństwie do filmu — ono się nie porusza. Zgodnie z jego własną naturą, przysługuje mu przecież taka właśnie, a nie inna, forma bytu. Jego niedoskonałość (czyli to, że on onie mówi lub się nie porusza) oznacza pewien brak, defekt, ale nie pozbawienie (*privatio*). To samo dotyczy również innych rzeczy, kiedy spoglądamy na nie z punktu widzenia zła. I dlatego nie mamy prawa traktować człowieka jako złego tylko dlatego, że nie jest on aniołem. Dobro człowieka należy bowiem oceniać ludzką miarą, czyli według ludzkiej natury i w ścisłym odniesieniu do idei człowieka.

Po wtóre, trzeba wyjaśnić jeszcze inny aspekt pojęcia zła, który Leibniz określił (niezbyt precyzyjnie) jako „zło metafizyczne”. Oznacza ono, że cały świat stworzony ze wszystkimi jego bytami (nie wyłączając człowieka) nosi na sobie z konieczności pewne ograniczenia, czyli nieoskonałości typowe dla bytu stworzonego. W zestawieniu z pełnią Boga każde stworzenie jest przeto z konieczności niedoskonałe. Pojęcie zła oznacza tutaj ukryty w dobru brak, względnie taką postać dobra, które nie osiągnęło jeszcze właściwej sobie doskonałości, co prowadzi nas do tego, że „wyzwalamy” Boga od nieprawdziwego oskarżenia Go o zło stworzenia. Uważamy bowiem, że wszystkie rzeczy stworzone w tym, co dotyczy porządku bytowego, są z istoty swej dobre (jeżeli są przeznaczone do egzystowania zgodnego z ich własnymi celami) i w swych dążeniach nastawione są na rozwój wartości i dobra. Zanim więc przeanalizujemy wyczerpująco sens zła, musimy najpierw wziąć pod uwagę jego różne formy. Wtedy zaś rozpoznamy, że jest to pojęcie analogiczne, albowiem brak bytu, a zwłaszcza niedoskonałość bytu, pojawia się w różnych zakresach rzeczywistości zawsze w innej jakości lub wymiarze. Rozróżniamy na przykład postacie zła fizycznego (trzęsienie ziemi, szturm, katastrofy naturalne), zła biologicznego (walka o byt, choroba, śmierć) i zła duchowo-moralnego (błąd, grzech, nieszczęście).

Zło fizyczne i biologiczne nie są złem w absolutnym znaczeniu, lecz jedynie złem względnym, albowiem zmiana i przemijanie należą do samej natury istot materialnych. Równocześnie jednak trzeba mieć przed oczyma fakt, że zło fizyczne i biologiczne służy często większemu dobru. Nierzadko przecież naturalne wydarzenia, traktowane jako zło fizyczne, przyczyniają się do większego dobra fizycznego. Gnicie przygotowuje na przykład żyzną glebę dla nowych roślin. Traktowana jako zło biologiczne walka o byt, która ma miejsce w świecie zwierząt, a zwłaszcza popędów, służy rozwojowi. Zło fizyczne i zło biologiczne nie są więc nie tylko jakimiś niszczycielskimi siłami, ale mogą być równocześnie nośnikami dynamiki natury, a tym samym jej szczególnego piękna. Pomiedzy zjawiskami natury a cierpieniami duszy można by odkryć ukryte analogiczne pokrewieństwo, zwłaszcza tam, gdzie te cierpienia ubogacają duchowe życie człowieka. Zło fizyczne i zło biologiczne mogą także nierzadko służyć wartościom moralnym. Poprzez swój dramatyzm mogą bowiem prowadzić ludzi do moralnego oczyszczenia. Mamy tutaj na uwadze zwłaszcza moralne wartości śmierci, cierpienia i choroby. W ten sposób łatwiej jest zrozumieć, że Bóg może chcieć zła fizycznego i biologicznego dla dobra człowieka: aby przez nie wzmocnić wartości moralne. Nasz świat nie neguje duchowej pełni, rangi i wartości Boga; stanowi raczej dramatyczne zaplecze doświadczeń zmagającego się człowieka.

Zło duchowe zakorzenia się w błędzie. Wiadomo powszechnie, że ludzkość musi dźwigać ideowe następstwa rozlicznych błędów. Jeżeli zaś błąd jawi się już sam w sobie jako coś nieharmonijnego, to może stać się prawdziwie niebezpieczny wówczas, gdy się rozszerza i przechodzi w czyny. I dlatego „pomieszanie duchów” może mieć także sens pozytywny, jeżeli mianowicie prowadzi (nierządkiem) do poznania prawdy. Teoretyczne błędy poprzedników służą przecież ich następcom jako nauka (i przestroga zarazem). Kiedy jednak człowiek nie potrafi wyciągać z nich odpowiednich wniosków, staje się wówczas odpowiedzialny za nie w podejmowaniu swej wolnej decyzji. To samo dotyczy przypadku, kiedy z fałszywej teorii wyciąga się wnioski praktyczne. Historia fizyki pokazuje, że takie właśnie fałszywe teorie, jak też bezowocne w zasadzie badania, stają się w pewnym momencie konstruktywnymi elementami właściwych teorii i nowych owocnych poszukiwań.

Zło moralne nazywa się grzechem, a jego konsekwencją jest pokuta. Możliwość grzechu tkwi w moralności (moralnym wymiarze) człowieka, którą obciążają na różne sposoby: odziedziczone złe przyzwyczajenia, złe przykłady innych oraz zło otaczającego

świata. Godność i świętość Boga sprzeciwiają się wyraźnej woli grzechu. Grzech może być jednak także dopuszczony, albowiem może służyć dobru duchowo-moralnemu. Dobrem ducha jest kultura. Grzech i jego następstwa, a w tym także różnorodne rodzaje cierpienia, mogą służyć na różne sposoby ludzkiej kulturze. Według Bertranda Russela, „nie ma kultury bez cierpienia”

Możliwość grzechu dowodzi przeto istnienia ludzkiej wolności, a jej akt mógłby z powodzeniem stanowić wiele znaczący moment dramatu ludzkiego, którego inspiracją jest twórczość różnych wysuwających się na czoło umysłów. Ściśle biorąc, o Bogu może pisać także człowiek, który przez długi czas był osobą niewierzącą, o czystości etycznej może mówić ktoś, kto prowadził życie niemoralne, świadczyć zaś dobro może także ten, kto był opanowany dotąd przez zło.

Dobro moralne jest niewątpliwie ważniejsze od dobra duchowego.

Wielkie osobowości ludzkiego losu wiedzą już od dawna, że wielkie moralne i duchowe wartości znajdują się nierzadko w swojej relacji z grzechami. Cały szereg cnót heroicznych zespala się z grzechami, podobnie jak ma to miejsce w przypadku światła i cieni. Miłość, ofiara, odwaga, cierpliwość, koleżeństwo itd. — stały się w ludzkiej kulturze wielkimi cnotami na skutek związanych z nimi grzechów i cierpienia. Iluż to męczenników patriotyzmu i wiary pojawiło się na świecie dzięki okrucieństwu tyranów służącemu właśnie jako środek do ożywiania patriotyzmu i wiary, jak poświadcza to św. Tomasz z Akwinu. Wszystko to prowadziło nie tylko do nowych cnót, ale jest także odwiecznym świadectwem ludzkiej duchowości (np. śmierć Sokratesa za prawdę, albo męczeństwo tak wielu za wolność).

Grzech i pokuta są cierpieniami cielesnymi i duchowymi, które służą także usprawiedliwieniu. Grzech powoduje karę, ta zaś nadaje jakiś sens cierpieniu. Skoro zaś człowiek jest istotą społeczną, to w pokucie muszą brać udział również ci ludzie, którzy byli osobiście niewinni. W większości przypadków jest to nieuniknione. Jeden z członków rodziny może na przykład zadać innym ból i cierpienie. Na skutek jednego ciężkiego grzechu, popełnionego przez jednego tylko człowieka, może dojść do okrutnej wojny pomiędzy krajami. Nie jest to czymś niezwykłym, lecz naturalnym następstwem, wypływającym logicznie ze społecznej istoty człowieczeństwa. Jeżeli zatem chcemy podsumować nasze refleksje nad złem moralnym i jego następstwami, musimy — aby ocenić obiektywnie osoby i wydarzenia — wziąć w większej mierze pod uwagę wolną wolę, odpowiedzialność przywódczych autorytetów oraz społeczną istotę człowieczeństwa.

Na podstawie tego, co powiedziano, możemy przyjąć, że istniejące i rozpoznawalne w świecie zło ma jakiś sens. Chociaż filozoficzna refleksja nie jest w stanie odkryć pełnego sensu zła, to może ona jednak wskazać na jego istotne aspekty. Dlatego też rozum powołuje się na wiarę, albowiem ludzka mądrość nie tylko nie rozpoznaje z tajemnic bytu pewnych rzeczy, ale dostrzega także, że na wiele pytań nie jest w stanie dać miarodajnej i ostatecznej odpowiedzi. Dotyczy to również tajemnicy zła. Wszystko to wskazuje, że nasz świat nie jest jeszcze doskonały i wykończony, podobnie jak nie jest jeszcze zakończony rozwój ludzi, i że istnieją tutaj dwa kierunki: do przodu i w górę. W rozwoju „do przodu” nauka i technika mogą mieć jeszcze przed sobą wielkie perspektywy. W rozwoju „w górę” religia, wewnętrzne ukulturalnienie i uduchowienie, otwierają przed nami jeszcze dalsze perspektywy, zgodnie z tym, co mówi Pismo święte: Jeszcze nie wiemy, kim będziemy (por. 1 J 3, 2). Ludzki los jest pełen dramatycznych napięć; jest też naznaczony doświadczeniami. Jego niedoskonałą jeszcze istotę charakteryzuje to, że jego wiedza wskazuje na wiarę, jego natura — na transcendencję, a jego świat — na wieczność, będąc także od nich zależny. Ludzki los i ziemskie życie można by przeto słusznie porównać z wielkim dramatem (jak choćby „Faust” Goethego). Nie jest więc on jakąś lekką operetką, jak wielu chciałoby to utrzymywać. Świadczy o tym dobitnie istnienie zła, rola cierpienia oraz to wszystko, co wiąże się ściśle z nimi. Niekiedy zło występuje w dziejach z tak wielką siłą i z takim okrucieństwem, że zdaje się przekraczać pojęciowe możliwości rozumu ludzkiego, jawiąc się mu po prostu jako jakaś rozgrywka demonicznych sił nadnaturalnych. Wtedy rozum musi ustąpić choć trochę miejsca teologii. Ludzie wierzący nazywają to bowiem „tajemnicą nieprawości”

Czysto intelektualna analiza staje bezradnie wobec faktu, który człowiek cierpiący niewinnie mógłby ująć następująco: W zasadzie się zgadzam, że cierpienie i zło mogą odgrywać wielką rolę, wspierającą wartości moralne, dlaczego jednak to ja muszę cierpieć, dlaczego Bóg karze właśnie mnie? Na ten uzasadniony w pełni zarzut odpowiedzią może być — naszym zdaniem — wyłącznie przyjęte wiarą Boże Objawienie.

Boska Opatrzność

Z problemem zła łączy się jak najściślej i najbardziej sensownie kwestia Opatrzności. Skoro zaś pojęcie zła zespala się z pojęciem dobra, zło człowieka stanowi rzeczywisty problem, ponieważ dobro jest jego właściwym stanem. Dobro jest — z czysto teo-

logicznego punktu widzenia — pewną samodoskonalością, to zaś, że człowiek chciałby być doskonały i w związku z tym przeżywa zło jako pewien brak (brak dobra), staje się dla niego złem niedoskonalości, natomiast dobro staje się równocześnie swoistym powiększeniem bytu, do którego dąży on jako do celu, aby dzięki jego osiągnięciu i posiadaniu dojść do upragnionej pełni, „wypelnienia” i doskonałości. Pełnia posiadania osiągniętego dobra jest szczęśliwością. Skoro punkt graniczny ludzkiej interwencji jest nieskończony, człowiek dąży — świadomie lub nieświadomie (tematycznie lub nietematycznie) — do nieskończonego szczęścia.

Co jednak stanowi transcendentną podstawę tej możliwości nieskończonych pragnień człowieka?

W odpowiedzi na to pytanie nie możemy poprzestać na rzeczywistościach immanentnych, takich jak na przykład: natura, człowieczeństwo, względnie jakiegokolwiek inne fenomenologiczne lub opisowe stwierdzenie. Filozofia chrześcijańska wskazuje słusznie na obraz Boży w człowieku, co św. Augustyn ujął następująco: Boże! „Stworzyłeś nas dla siebie i niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie”¹. Posiadający pełnię szczęścia, szczęśliwy i dobry Bóg, jest Tym, który stanowi transcendentną (i nadprzyrodzoną) podstawę możliwości wszelkich dążeń człowieka do dobra i szczęścia. Skoro zaś Bóg jest dobry — a świat stworzony nie jest Mu bynajmniej obojętny — i skoro Jego dobroć może działać (wszechmocnie) także w interesie świata, to człowiek może w swoich brakach lub niedostatkach bytowych i w swojej egzystencjalnej potrzebie, a także w swoim doświadczeniu przygodności, liczyć słusznie na Jego pomoc i Opatrzność. Samo słowo „Opatrzność” oznacza w wielu językach współczesnych, w swym etymologicznym brzmieniu, tę właśnie pomoc, albowiem określenie „Boża Opatrzność” (*Providentia*) oznacza na przykład w języku węgierskim „uzdrowienie” wysiłku i potrzeby człowieka (czyli przyjście z pomocą jego trudowi), ogólnie zaś biorąc: wszelką troskę o niego.

Chociaż można wykazać na podstawie historii filozofii, że pragnienie boskiej pomocy i Opatrzności rozszerzyło się w świecie dzięki pojawieniu się żydowsko-chrześcijańskiego pojęcia Boga, to przecież już u Sokratesa dostrzegamy w ludzkiej duszy jakieś uprzednie pragnienie Boga (lub boskości) zatroskanego (zatroskanej) o świat². Stoicy myśliciele stawiają Opatrzność (*pronoia*) na równi z fatum (*heimarmené*), co sprawia, że nie są oni w stanie

¹ Św. Augustyn, *Wyznania* (tłum. ks. J. Czuj), Warszawa 1995, s. 1 (I, 1, 1).

² Xenofontos, *Apomnemonemata* I, 4 (Lipsiae 1888, s. 23nn).

zespolic Opatrzności z ludzką wolnością. „Jeżeli z nim się zgadzasz, to doprowadzi ono do twojego losu (*fatum*), w przeciwnym razie zostaniesz do tego zmuszony”³. W literaturze mądrościowej Starego Testamentu dostrzec można wyraźnie wpływ stoicyzmu, lub ogólniej hellenizmu, na pojęcie Opatrzności (por. np. Hi 10, 12; Mdr 6, 7; 14, 3; 17, 2). Myśliciele chrześcijańscy głosili już powszechność boskiej Opatrzności i nauczali, że opiekuńcze działanie Boga nie niszczy wolności człowieka⁴. Według Aureliusza Augustyna, Boża Opatrzność rozciąga się na wszystko i to Bóg rozsądza wszystko, co szkodzi boskiemu władaniu (*gubernatio*)⁵. W dalszym ciągu wyznaje on z przekonaniem, że zło znajdujące się w świecie nie sprzeciwia się wcale boskiej Opatrzności: nieskończenie dobry Bóg nie dopuściłby zła w swoich dziełach, gdyby nie był aż tak wszechmocny i dobry, że może nawet ze zła wyprowadzić dobro⁶. Zgodnie z wypowiedzią takiego myśliciela neoplatońskiego, jakim był niewątpliwie Dionizy Areopagita, Stwórca wszystkiego prowadzi wszystko do własnego celu i troszczy się o wszystko⁷. Podobne myśli wypowiadał także Jan Szkot Eriugena⁸.

Zgodnie z chrześcijańską tradycją, św. Tomasz z Akwinu twierdzi, że należy przypisać Bogu działalność opiekuńczą, motywowaną Jego miłością⁹. Jego zdaniem, Opatrzność jest skutecznym Bożym zamiarem umożliwiającym światu niezawodne realizowanie ustalonych przez Boga celów poprzez stworzenie (*creatio*), podtrzymywanie świata w istnieniu (*conservatio*) i współdziałanie (*concursum*) z Nim tego, co istnieje¹⁰. Równocześnie św. Tomasz podkreśla, że chociaż Opatrzność jest skutecznym Bożym zamiarem dotyczącym wyłącznie Bożego dzieła, to w jej urzeczywistnieniu odgrywają ważną rolę także przyczyny światowo-czasowe¹¹. Skoro bowiem Bóg kieruje i prowadzi istniejące w świecie byty zgodnie z ich własną naturą, to samodzielność istot naturalnych nie narusza w niczym Jego Opatrzności, On zaś nie przekreśla ani nie narusza wolności człowieka. Urzeczywistnianie Boskiego za-

³ *Epist.* 107, 11.

⁴ Por. np. Św. Ireneusz, *Adv. haer.* 2, 26; Laktancjusz, *De opificio Dei; De ira Dei*.

⁵ Św. Augustyn, *De Genesi contra manichaeos* 1, 16, 25.

⁶ Tenze, *Enchiridion* 11.

⁷ Dionizy Areopagita, *Peri theion eomatón*, 4.

⁸ Np. w *De divisione naturae* 2, 36.

⁹ *Summa Theol.* I, q. 22, a. 1; *Summa contra Gentiles*, III, 90; *De Veritate*, q. 5, a. 2.

¹⁰ Por. *STh.* I, q. 22, a. 1 i 3.

¹¹ Por. tamże, q. 103, a. 6; I-II, q. 91, a. 2.

miaru nie oznacza zatem w żadnym wypadku tego, by miał panować w świecie jakiś ślepy los (*fatum*) niezależny od woli człowieka¹². Boskich rządów nie należy także pojmować w ten sposób, jakoby Bóg miał zmieniać następczo wydarzenia zachodzące w świecie: stworzył On — mocą swej wszechwiedzy — świat zgodny z ustalonym wcześniej planem, według którego naturalne i wolne przyczyny mają urzeczywistniać w tymże świecie w sposób samodzielny Jego boskie zamiary. Ten boski plan uwzględnia zatem także dobrowolne decyzje żyjącego w czasie człowieka i dlatego na przykład modlitwa błagalna nie jest nigdy zbyteczna: „Podobnie bowiem nie modlimy się, by zmienić plany Opatrzności Bożej, lecz by wyjednać sobie to, co Bóg postanowił spełnić za wstawiennictwem modlitw Świętych”¹³.

Opatrzność nie wyklucza, lecz „wykorzystuje” zło istniejące w świecie.

Według św. Tomasza z Akwinu, zło jest brakiem należnej danemu bytowi doskonałości (*privatio boni debiti*). Z natury rzeczy zło jest jednak tylko w sobie samym jakimś brakiem bytowym, albowiem dla bytu znoszącego ten brak jest ono raczej „pozytywną” i bolesną zarazem rzeczywistością¹⁴. Święty Tomasz uświadamia sobie to dobrze, że filozofia nie jest w stanie wyjaśnić należycie związku zachodzącego pomiędzy istniejącym (i działającym) w świecie złem a Opatrznością Bożą i dlatego zalicza Opatrzność do świata tajemnic¹⁵. Ten „książę” scholastyki nie pozostawia nam cienia wątpliwości co do tego, że zadowalającą odpowiedź na pytania człowieka borykającego się z problemem cierpienia i śmierci można dać jedynie w perspektywie zmartwychwstania i życia wiecznego. Kiedy zaś rozważa w tej właśnie perspektywie życie ludzkie, obwieszcza razem ze św. Pawłem, że „cierpienia tego czasu są po prostu niczym w porównaniu z chwałą, jaka ma się w nas objawić”¹⁶.

Nominalizm w swym głównym wydaniu, a więc jako autentyczna „filozofia chrześcijańska”, akcentuje nazbyt mocno osobowy byt Boga, powodując tym samym niebezpieczeństwo obciążania Bożej wolności faktem pojawiania się zła w świecie. W różnych nurtach protestanckich Bóg jawi się jako samowolnie postępujący

¹² Por. tamże, q. 22, a. 4; *De malo*, q. 16, a. 7, ad 15; *Summa contra Gentiles*, III, 73.

¹³ *STh.* II-II, q. 83, a. 2; tekst polski: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 19: *Religijność* (tłum. O. F. W. Bednarski OP), London 1971, s. 42.

¹⁴ Por. Św. Tomasz z Akwinu, *De malo*, q. 1, a. 1.

¹⁵ Por. *STh.* II-II, q. 1, a. 8 ad 1.

¹⁶ *Super ad Romanos*, 8.

się swoją wolnością i wszechmocą, natomiast człowiek — jako wystawiony i skazany równocześnie całkowicie na swoje odwieczne boskie przeznaczenie. G. W. Leibniz broni boskiej Opatrzności twierdząc, że Bóg stworzył najlepszy świat z wielu światów możliwych¹⁷. Jego zdaniem, Bóg dokonuje wyboru na podstawie prawa „współmożliwości” (*lex compossibilitatis*), czyli uwzględniając możliwość wspólnego realizowania doskonałości: skoro zaś wolność skończonego stworzenia, a zarazem jego największe szczęście, mogą być urzeczywistnione tylko poprzez dopuszczenie zła, to zło fizyczne i moralne odgrywa właściwą sobie rolę w urzeczywistnianiu boskiej Opatrzności¹⁸. Deizm Oświecenia obwieszcza takiego Boga, który stworzył — co prawda — świat, ale się o niego nie troszczy. Takie ujęcie przemyca na nowo stoicki fatalizm do myślenia europejskiego, z drugiej zaś strony daje wolną przestrzeń oburzeniu na „Boga nie dbającego o świat” (por. takie fakty, jak myślenie Voltaire’a, wyrażone w *Kandydzie*, próby zrzucenia odpowiedzialności na Boga za trzęsienie ziemi w Lizbonie, a w XX wieku: *Człowieka zbuntowanego* A. Camusa lub *Syndrom Auschwitz* H. Jonesa). Dualizm zdaje się być taką drogą wyjścia, która utożsamia „los” (*fatum*) niezależnej, naturalnej i historycznej, konieczności z Bożą Opatrznością, poddając mu dobrowolnie swój własny los, który współpracuje jednak równocześnie — jako swoisty twórca nauki, techniki, kultury i polityki — z prawami rozwoju rozumu ogólnoswiatowego (por. Hegel) lub materii (por. Marks), aby je wykorzystać w służbie jednolitego (albo raczej: ujednoliconego) dobrobytu wszechświatowego (globalizacja). Nauczycielski Urząd Kościoła zaakcentował, zwłaszcza na Soborze Watykańskim I, Bożą Opatrzność przeciwko ateizmowi, deizmowi, fatalizmowi i dualizmowi¹⁹, z jego zaś orzeczeń można bez trudu wyprowadzić następujący wniosek: Opatrznościowe i prowadzące świat do jego celu rządy Boga nad światem nie są jakimś elementem immanentnym w odniesieniu do porządku naturalnego, lecz dobrowolnym, historycznym „pochyleniem się” Boga nad światem.

„Uwypuklona w pojęciu Opatrzności relacja Boga do świata osiąga swój punkt kulminacyjny w osobowym odniesieniu Boga osobowego, który stanowi początek i cel dążeń wolnego człowieka. Nie przekreśla się przeto stworzonej wolności w jej radykalnym uzależnieniu od jej podstaw możliwościowych, ani tym bardziej

¹⁷ *Essais de théodicée*, I, 8; II, 193; II, 2, 10; *Specimen dynamicum*

¹⁸ Tamże, I, 10.

¹⁹ D 1784. Por. D 421, 816, 1702, 2305.

ukierunkowanej na swój własny cel Opatrzności. Dobroć, mądrość i moc Boga stają się dostępne doświadczalnie człowiekowi zarówno poprzez ich historyczno-zbawcze działanie, jak też w spełnionej obietnicy Boga. Oba te momenty zespalają się w zbawczym dziele Chrystusa. Opatrzność obejmuje człowieka jako «wystawionego» na ten świat, na jego los i nieobliczalność. Planująca i realizująca swe plany dobroć Boga wymaga wyjaśnienia poprzez objawione słowo, a doświadczają jej w wierze i nadziei (ale nie w jakimś typowo poznawczym udziale w rozumie świata). Przyjęcie Opatrzności nie jest zatem wolne od swoistej walki, na jaką narażona jest każda wiara. Zdanie się na Opatrzność, cechujące postawę chrześcijan wierzących w Bożą Opatrzność, nie jest więc stoickim, beztroskim spoczynkiem duszy, która rozważa, bez osobistego zaangażowania, wychodząc z własnej głębi, rozumność tego świata i przygląda się mu jakby z łoża znawcy wielkiego teatru świata. Jest to raczej wynikające z wiary doświadczenie wyzwolenia człowieka od sił i mocy tego świata i pełne nadziei oczekiwanie na «dzień Pański», które dodaje człowiekowi siły zarówno do wolności od rzeczy tego świata, jak też do angażowania się w historię”²⁰.

Współcierpienie Boga

Pojęcie cierpiącego Boga jest zgorszeniem dla rozumu; jednak rzeczywistość „Boga nie cierpiącego” doprowadza serce do wzburzenia, które ma własne argumenty. Prawdopodobnie zbyt długo na chrześcijańską teologię wpływało arystotelesowskie pojmowanie Boga, zgodnie z którym był On, jako doskonała substancja duchowa, pierwszym pociągającym za sobą wszelkie niższe istoty, pozostając wobec nich z dala i nie mając tym samym żadnego udziału w ich konkretnym bytowaniu. W formie reakcji na takie pojmowanie Boga chrześcijańska duchowość — opierając się na Bożym Objawieniu — wypracowuje swój własny, często nazbyt antropomorficzny, obraz Boga dla praktycznej pobożności, w którym tkwi jednak niebezpieczeństwo projekcji: rzutowania tego, co ludzkie, na Boga. „Przerzuca się” mianowicie na Boga (*per viam eminentiae*) cechy typowo ludzkie, aby móc w ten sposób mówić następnie „po ludzku” (na przykład w postaci współcierpienia, empatii lub miłości) o ludzkich uczuciach w Bogu. Taki sposób myślenia wiąże się jednak z niebezpieczeństwem tego rodzaju, że zaczyna się — w sposób, co prawda, nie bezpośredni, czyli nie mó-

²⁰ E. Niermann, *Vorsehung*, w: *Herders Theol. Taschenlexikon*, 1973, 8, s. 73.

więc o tym wprost słowami — traktować człowieka jako miarę doskonałości, co doprowadzi z kolei do uznawania go za „niedoskonałego Boga”: to zaś jest całkowicie sprzeczne z samą istotą Bytu absolutnego i z absolutną doskonałością Boga.

Jeśli wyznajemy Boga jako absolutną i doskonałą Rzeczywistość, to powinien On siłą rzeczy posiadać w pełni wszystkie doskonałości bytowe. Cierpienie jest natomiast dla nas złem (właśnie dlatego jest ono cierpieniem), które wyraża brak wymaganej (lub przysługującej danej rzeczy) doskonałości bytovej. Cierpienie sprzeciwia się zatem doskonałości Boga. Oznacza to, że Bóg prawdziwy znajduje się w stanie wolności od cierpienia (*impassibilitas*) i niezdolności do cierpienia (*apatheia*). Pytanie wymagające tutaj od nas odpowiedzi brzmi przeto następująco: Czy cierpienie jest faktycznie czymś „złym” i czy wyraża ono w rzeczy samej jakiś brak bytowy, czyli niedoskonałość danego bytu (*imperfectio*)? W dalszej kolejności pojawia się pytanie: Czy wolność od cierpienia (*impassibilitas*) oznacza jakąś wartość moralną, właściwą świętości Boga? Nasza odpowiedź brzmi: Zło samo w sobie (*in se*) jest faktycznie brakiem jakiejś doskonałości bytu (*privatio perfectionis*) i dlatego nie może znajdować się w Bogu. Jednak cierpienie niekoniecznie jest złem (*malum*). Jeżeli bowiem ontologicznie oznacza ono nawet jakiś brak bytu, co rozważane z teologicznego punktu widzenia — a więc z teologicznego motywu w odniesieniu do ludzkiej natury — może być także czymś dobrym: Jeśli świadome przyjęcie swojej stworzoności, uświadomienie sobie przypadkowości swojego bytu-istnienia (w negatywnym podejściu do niego), zrezygnowanie z rzeczy przemijających, a zwłaszcza samoddanie się, mogą z powodzeniem służyć innym wyższym wartościom (wśród których Bóg jest wratością najwyższą — por. Flp 2, 5-11) i być także ich znakiem, to samoofiarowanie się i ofiara jako taka mogą służyć także uwielbieniu Boga (w pozytywnym do nich podejściu), stając się ponadto w powszechnym uznaniu i odczuciu najwyższym czynem człowieka (por. kenoza). U Boga nie chodzi jednak o cierpienie, ale o „współcierpienie”

Współcierpienie jest empatią, która nie jest jednak brakiem (*privatio*), lecz szczególnym aktem miłości, a tym samym doskonałością bytu (*perfectio*). Pojawia się tutaj ponownie kwestia wyrażająca się w tym, że empatia — zespalając się na ogół z potrzebą innych ludzi — ukazuje się zazwyczaj jako poczucie wspólnego przeżywania cierpienia. To wspólne cierpienie oznacza z kolei udział w potrzebie i cierpieniu innych ludzi. Nasuwa się więc ponownie pytanie, czy mogą być w Bogu uczucia, skoro uczucie nie jest czystą, ale tzw. mieszaną doskonałością (*perfectio mixta*), i czy jako

takie — to znaczy zawierające w sobie także pewną niedoskonałość — dają się one pogodzić z absolutną duchowością i doskonałością Boga. Problem zdaje się być rozwiązany w momencie, gdy omijamy pokusę projekcji. W żaden sposób nie wolno bowiem przerzucać na Boga ludzkich uczuć i właściwości, ani drogą wywyższenia (uwzniesienia) doskonałości (*per viam eminentiae*), ani tym bardziej poprzez samo absolutne uwzniesienie (*per viam eminentiae, perfectissimo modo*). Bóg jest Miłością (por. 1 J 4, 16), a miłość człowieka (i związane z nią cnoty, do których należy także współcierpienie) uczestniczy w doskonałej miłości Boga w sposób analogiczny. I dlatego to nie człowiek (względnie ludzkość, człowieczeństwo, bądź też ogólnoludzka umowa), ale sam Bóg jest jej miarą. W tym świetle łatwiej jest zrozumieć fakt, że współcierpienie Boga (będące wyrazem Jego miłości) istnieje samo w sobie, czyli zgodnie ze swoją naturą, jako przejaw Jego doskonałości, a nie jakiegoś Jego braku (*provatio*) lub niedoskonałości (*imperfectio*). Cierpienie człowieka nie pozostawia Boga w stanie obojętności (*indifferentia*), nie jest On bowiem nieczuły na ludzkie cierpienie (*apatheia*), chociaż Jego — podarowane człowiekowi — współcierpienie nie opiera się na jakiejś wymiernej „sympatii”. Współcierpienie Boga jest całkowicie dobrowolnym aktem, wolnym od jakiegokolwiek przymusu, doskonałym aktem miłości. I właśnie dlatego współcierpienie Boga ze względu na człowieka i w stosunku do niego jest doskonałą, wykluczającą niedoskonałość cierpienia, empatią, czyli „współcierpieniem bez cierpienia” (*compassio sine passione*). Zagadnienie to w epoce modernizmu omówił trafnie baron Friedrich von Hügel. Jego zdaniem, aktywne współcierpienie nie oznacza koniecznie cierpienia. „Ojciec Damian nie musiał być trędowaty, aby kochać trędowatych. On ich rozumiał i okazywał im gotowość dzielenia razem z nimi ich losu i doli, postępując tak jak trędowaci obchodzą się zazwyczaj sami ze sobą. Głębia jego wyobraźni i niesłychana jego wrażliwość zastępowały prawdopodobnie jego osobiste doświadczenie. O ileż bardziej Bóg musi wnikać w troski swoich stworzeń, nie tracąc przy tym wcale swojej boskiej doskonałości”²¹. W tym kontekście cytowany tutaj M. Nédoncelle argumentuje i pyta się następująco: „Są tacy myśliciele, którzy odmawiają Bogu całkowicie życia uczuciowego (*vie émotionnelle*). Uważają oni, że uczucie jest uświadomieniem sobie jakiegoś organicznego wstrząsu lub zaburzenia, Bóg zaś nie może podlegać czemuś takiemu, albowiem jest On całkowicie

²¹ M. Nédoncelle, *La pensée religieuse de Friedrich von Hügel*, 1935, s. 130-133.

czystym Bytem. Ich argumentacja opiera się jednak na bardzo powierzchownej psychologii, na uczuciowych stanach typowych dla ludzkiego doświadczenia... Dlaczego nie miałyby istnieć w Bogu nieskończone życie uczuciowe, skoro przypisujemy Mu wprost i bez zastanowienia nieskończone życie rozumne? Jeśli ludzkie wzruszenia są związane z takimi czy innymi sytuacjami cielesnymi, a dotyczy to także ludzkiego myślenia; i jeśli ludzkie myślenie, pomimo tego materialnego odniesienia, jest uczestnictwem w Bogu, to dlaczego miałyby być inaczej w przypadku naszego życia uczuciowego?"²² Można by w tym kontekście się zapytać, czy „uczucie” (a zwłaszcza „współczucie” i „współcierpienie”) Boga — podobnie jak wszystkie uczucia, które zawierają w sobie możliwość zmiany — nie narusza Jego niezmienności? G. Martelet²³ analizuje następująco myśli P. Teilharda de Chardin: „Największy paradoks polega na tym, że musimy określać Boga, «prawdziwego» Boga «w sobie» i «dla nas», poprzez przejście do Innego i przez prawdziwe stawanie się (*devenir*) miłości”. Nieco dalej zaś pisze: „Bóg jest niezmienny tylko w tym znaczeniu, że jako Ojciec jest odwiecznym Przejściem do innego bytu swojego Syna w jedności miłości”²⁴. *Maximum* Boga mierzy się *maximum* miłości. A *maximum* miłości nie istnieje tam, gdzie „wszelkie stawanie się, cała historia wraz ze swymi troskami i dążeniami pozostaje «po tej stronie» tej absolutnej głębi, która oddziela — bez pomieszania — niezmiennego i nieodzownego Boga od materialnego i przygodnego świata”²⁵.

Skoro może istnieć w Bogu współcierpienie z człowiekiem to czy oznacza ono także równocześnie pomoc? Empatia i współcierpienie pojawiają się w ludzkim życiu, ale nie zespalają się na ogół koniecznie ze sobą. Każdy przymiot Boga utożsamia się z Jego istotą, Jego zaś istota jest tożsama z Jego istnieniem. Skoro zatem Bóg okazuje wobec ludzkiej potrzeby swoje współczucie (współcierpienie) w formie doskonałości, czy oznacza to, iż to właśnie współczucie — pojmowane jako Opatrzność — staje się siłą rzeczy aktywną pomocą? Jednak Boża Opatrzność — okazywana bądź to w formie nadzwyczajnej (np. cuda), bądź zwyczajnej (*causae secundae*) — nie oznacza zawsze darowania tych dóbr, jakie człowiek chciałby tu i teraz posiadać, i nie jest zawsze odczuwalna wówczas, gdy człowiek jej oczekuje. „Bóg pragnie, by wszyscy

²² Tamże.

²³ *Sens humain et sens divin*, Paris 1971, s. 95-97.

²⁴ Tamże.

²⁵ K. Rahner, *Das Problem der aktuellen Christologie*, 1965, s. 24.

ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2, 4). Oznacza to, że powszechna zbawcza wola Boga wraz ze swoją treścią stanowi motyw i cel zespolenia Opatrzności ze współcierpieniem. I dlatego związek ten pozostaje wciąż dla myślącego człowieka tajemnicą wiary (*mysterion*), do której zbliżamy się obecnie tylko poprzez wiarę, a którą poznamy w całej pełni dopiero w życiu przyszłym. Cierpienie ludzi sprawiedliwych i śmierć niewinnych dzieci trudno jest nam zrozumieć w kontekście Bożego wyroku i Bożej sprawiedliwości. Jednak Bóg nie przygląda się obojętnie cierpieniom „sprawiedliwych”, ale sam w nich uczestniczy, człowiek niewinny natomiast może swoim samoofiarowaniem przyczynić się także do naświetlenia tajemnicy Bożego ofiarowania, jak tego wymownie dowodzi najwznioślejszy przykład męki i śmierci Chrystusa na krzyżu.

Konkretyzacja wiary w Opatrzność i współcierpienie Boga dokonuje się na modlitwie: nie tylko wielbiącej Boga wyrażającej nasze podziękowanie za doświadczone już przez nas Boże dobrodziejstwa, ale także błagalnej, przepelnionej prośbą o wypełnienie obietnicy. Słowa Pisma świętego: „Abba, Ojczy, dla Ciebie wszystko jest możliwe, zabierz ten kielich ode Mnie. Lecz nie to, co Ja chcę, ale to, co Ty niech się stanie” (Mk 14, 36), sygnalizują w swej pozornej sprzeczności pomiędzy jak najbardziej aktualnym zatroskaniem Boga oraz konkretną, tu i teraz przyjętą, w pełni zaakceptowaną w jak najgłębszym zaufaniu, radykalną zależnością od Boga, „że Bóg z tymi, którzy Go miłują, współdziała we wszystkim dla ich dobra, z tymi, którzy są powołani według [Jego] zamysłu” (Rz 8, 28).

tłum. ks. Lucjan Balter SAC