

Ks. Dariusz OKO

Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie

DOSKONALE OBOJĘTNY? **Zarys współczesnej krytyki** **Tomaszowego pojmowania niezmienności Boga**

Rozumienie Boga dzieli współcześnie losy całej metafizyki św. Tomasza z Akwinu; bardzo często jest poddawane krytyce i negacji. Są one szczególnie zdecydowane wobec przypisywanej Absolutowi niezmienności jako koniecznego elementu Jego doskonałości. Temat ten pojawia się w wielu miejscach w komentarzach św. Tomasza do dzieł filozoficznych i ksiąg Pisma Świętego, ale w sposób najbardziej całościowy został opracowany i wyrażony w I części *Sumy teologicznej*, w kwestiach 4, 9, 10 i 13¹. Akwinata argumentuje, że niezmienność Boga wynika z Jego doskonałości. Zarówno doskonałość, jak niezmienność rozumie on w sposób bezwzględny, niedopuszczający żadnego ograniczenia lub relatywności. Dla Tomasza coś jest tym bardziej doskonałe, im bardziej jest urzeczywistnione odpowiednio do swojej natury; zatem podstawową doskonałością jest akt-istnienie. Bóg jako pierwsza zasada w porządku przyczyn sprawczych jest pośród nich najdoskonalszy, czyli w najwyższym stopniu urzeczywistniony. Nie ma w Nim niczego więcej do urzeczywistnienia, żadnej możliwości, która zawsze jest pochodna wobec urzeczywistnienia, bo żeby powstała jakakolwiek możliwość, musi istnieć coś, co tę możliwość jest w stanie zrealizować. Właśnie dlatego jest On czystym, nieskończonym Aktem, jest także prosty i niezłożony. Oznacza to także, że jest niezmienny, nie może dokonać się w Nim jakikolwiek ruch, czyli zmiana polegająca na przejściu z możliwości do aktu, bo w Nim nie ma żadnej możliwości, jest tylko czyste, bezgraniczne urzeczywistnienie. Nie jest to niezmienność względna, niezmienność w słabszym sensie

¹ Por. M. J. D o d d s, *The Unchanging God of Love. A Study of the Teaching of St. Thomas Aquinas on Divine Immutability in View of Certain Contemporary Criticism of this Doctrine*, Fribourg 1986, s. 67–156.

dopuszczająca zmienność w pewnych wymiarach bytowych, a w innych – nie (jak na przykład niezmiennosc substancji wobec zmienności przypadłości). Jest to niezmiennosc w najmocniejszym sensie, na najgłębszym poziomie ontologicznym, niezmiennosc bezwzględna wykluczająca jakąkolwiek zmianę. Jest to niezmiennosc metafizyczna, bo Bóg nie może ani zacząć, ani przestać istnieć; niezmiennosc fizyczna, bo nie może się zmienić wewnątrznie ani ulec działaniu zewnętrznej przyczyny; niezmiennosc intencjonalna, bo nie może On poszerzyć lub ograniczyć swego poznania; oraz w końcu niezmiennosc moralna, bo nie może On zmienić swoich wolnych wyborów, nie może naruszyć swej absolutnej wierności wobec prawdy i dobra².

Właśnie takiemu pojmowaniu Boga przeciwstawia się obecnie szereg kontrargumentów. Można je podzielić, po pierwsze, na ogólne, kulturowo-filozoficzne; po drugie – specyficznie chrześcijańskie; po trzecie – konkretnie-rzeczowe, odnoszące się do samego dowodzenia św. Tomasza.

DEZAKTUALIZACJA PARADYGMATU KULTUROWO-FILOZOFICZNEGO

Z jednej strony filozofia, jako najbardziej radykalne i bezkompromisowe poszukiwanie prawdy, chce za nią uznać tylko to, co sprawdziła i uzasadniła wszystkimi aktualnie jej dostępnymi środkami. Stąd bierze się jej fundamentalna nieufność, kwestionowanie i powątpiewanie we wszystko, co jeszcze temu procesowi nie zostało poddane, a więc także w znaczną część osobistej wiedzy zdroworozsądkowej, ogólnokulturowej i nawet naukowej (zwłaszcza dyscyplin humanistycznych). Z drugiej strony żadnemu filozofowi nie udało się (i zapewne nigdy nie uda) przebadać w ten kompletny sposób chociażby te przekonania, które są ważne dla niego samego, którymi się posługuje i które wyznaczają kształt jego myślenia oraz egzystencji. Zarówno do peryferii, jak i do osnowy każdej filozofii należą przekonania przyjęte na zasadzie – nie zawsze nawet uświadomionej – filozoficznej wiary. I nie są to bynajmniej jedynie jej aksjomaty. Kształt i treść każdej filozofii do pewnego stopnia zawsze są wyznaczone przez kształt i treść kultury, w ramach której zostaje opracowana. Proces powstawania każdej filozofii zawsze polega na przynajmniej częściowo bezkrytycznym przejmowaniu kulturowych „prawd” oraz przesądów – i to nawet gdy myśliciel stara się poznawać w sposób radykalnie uczciwy, z samego dna, gruntu rzeczywistości, biorąc w na-

² Por. S. Ziemiański, *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*, Kraków 1995, s. 306 n.

wias nawet najbardziej powszechne, ulubione i rzekomo „pewne” przekonania swoich czasów. Szczególnie wyraźnie widać to, gdy analizuje się dzieje filozoficznych systemów na tle ewolucji kultury, w ramach której powstawały oraz której (choćby nawet) wyróżnioną, centralną częstką stanowiły. Zawsze obserwujemy tutaj sprzężenie zwrotne: znacząca zmiana ważnej filozofii powoduje zmiany w kulturze, ale też znacząca zmiana kultury – szczególnie w jej wysokim, duchowym wymiarze – z reguły powoduje zmianę filozofii. Prawu temu tak samo podlega zarówno nasze popularne, jak i filozoficzne pojmowanie Boga – ono w nie-małym stopniu również może być wyznaczane kształtem oraz treścią paradygmatu kulturowego.

Prawo to tłumaczy także różnice między naszym a Tomaszowym pojmowaniem Boga. Przecież budował on swoje rozumienie na fundamencie filozofii Arystotelesa, która, jak każdy fundament, ściśle określa kształt dzieła (przynajmniej w rzucie pionowym – jak w przypadku budynku). Trzeba przyznać, że jest to najbardziej dojrzała spośród wszystkich filozofii starożytności, ale jednak tylko starożytności. Filozofia średniowieczna daje się w ten sposób w znacznym stopniu zredukować do filozofii wcześniejszej epoki i jej paradygmatu kultury – ze wszystkimi tego konsekwencjami. A, jak wiadomo, w starożytności człowiek zmuszony przede wszystkim do starania o zapewnienie sobie elementarnych warunków egzystencji w zmaganiu z żywiołami świata, skupiony był właśnie na tym świecie, na kosmosie. Poznawał i bał się go oraz go podziwiał. Dysponując bardzo ubogimi świadectwami historycznymi oraz mozolnie osiągając postęp cywilizacyjny, posiadał bardzo ograniczoną świadomość znaczenia dziejów i zmienności kultury. Jego pojmowanie świata, siebie – i z konieczności – Boga było bardzo statyczne. Dużo mniej niż dzisiaj znaczył on też sam dla siebie, o czym świadczy chociażby powszechna łatwość, z jaką akceptował niewolnictwo albo poddańczo podporządkowywał się władcy. Nic dziwnego, że w takim świecie ideałem doskonałości było to, co materialnie najbardziej trwałe i niezmiennie, jak skały czy byty matematyczne. Nic dziwnego, że konsekwentnie dominację zdobywały sobie filozofie pojmujące Absolut jako doskonale niezmienny Byt, wyniesiony ponad wszelką przypadkowość tego świata i doskonale obojętny wobec losu ludzkiego, jak na przykład filozofia Parmenidesa, Platona, Arystotelesa i Filona z Aleksandrii. Nic dziwnego, że na margines odsuwano myślenie typu Heraklita³

Paradygmat naszej kultury jest jednak radykalnie inny niż ten z okresu starożytności i kopiującego ją średniowiecza. Po podporządkowaniu

³ Por. W. M a a s, *Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre*, München–Paderborn–Wien 1974, s. 34–118.

sobie energii świata w niewyobrażalnym w przeszłości stopniu człowiek nowożytny mógł się zwrócić ku sobie samemu, i w sobie – tak bardzo uwarunkowanym, zależnym i zmiennym – odkryć największy cud, największą doskonałość kosmosu. Zrozumiał też, jak bardzo zmienny jest jego świat, jak wszystko w kosmosie – łącznie z nim samym – podlega prawom wszechobecnej i wszechogarniającej ewolucji oraz jest jej rezultatem. Nie ma powrotu do czasu przed Darwinem i Einsteinem. To głównie dlatego dominującą pozycję zdobywa sobie myślenie, w którym do doskonałości należy zmienność, co więcej, jest jej istotą – myślenie typowe dla Hegla czy Whiteheada.

Podobne wnioski wynikają z nowożytnego skoncentrowania się na człowieku. W całej tak dobrze właśnie poprzez dzieje uświadomionej relatywności i niepewności naszego poznania człowiek wydaje się szczególnie uprzywilejowanym punktem wyjścia filozofii, bo jest poznawany najbardziej bezpośrednio, a więc możliwość wystąpienia błędu wydaje się tu najmniej prawdopodobna. To również on, a nie jakikolwiek byt kosmiczny jest bezapelacyjnie najwyższym ontologicznie i duchowo bytem tego świata. Także dlatego to od niego warto zaczynać poznanie, aby od początku być na właściwej płaszczyźnie i poziomie, posługiwać się adekwatnymi pojęciami, co w przypadku innego punktu wyjścia może być niemożliwe, może grozić próbą opisywania aktora jedynie przy pomocy pojęć odkrytych na terenie sceny, może zamknąć drogę do adekwatnego opisu najważniejszej rzeczywistości. Jest to charakterystyczne zarówno dla (szeroko pojętych) filozofii kontynentalnej, jak i anglosaskiej. Filozofia kontynentalna w większości jest rozwijana przy pomocy metody transcendentnej i fenomenologicznej, a więc metod biorących za punkt wyjścia (nieraz najbardziej subtelną i wyrafinowaną) analizę świadomości człowieka. Pewną syntezą tych metod jest hermeneutyka służąca do badania podstawowego dzieła człowieka – jego wypowiedzi utrwalonej w tekście. Kiedy ta filozofia odkrywa ograniczenia i niebezpieczeństwa wynikające ze zbytńskiego skupienia się na introspekcji „Ja”, skierowuje się do innego podmiotu: do „Ty”, tworząc filozofię dialogu. Jeżeli gdzieś szuka inspiracji, to znowu w dziełach człowieka, przede wszystkim w sztuce i szeroko rozumianej humanistyce. Kosmos odgrywa w niej rolę raczej podporządkowaną, bywa nieistotny – jak łańcuch gór na horyzoncie podczas rozmowy na spacerze, czasami nawet jest tak, jakby w ogóle nie istniał.

Ta jednostronność w naturalny, spontaniczny sposób uzupełniana zostaje przez filozofię anglosaską, która (dokładnie na odwrót) inspiruje się naukami przyrodniczymi i ich prawdą o kosmosie, ale ostatecznie też skupia się na dziełach człowieka – nauce i języku, faktycznie od nich za-

czyna i często na nich kończy. Szczególnie wyraźnie widać to w kręgu neopozytywizmu wiedeńskiego czy filozofii analitycznej.

Na gruncie takich filozofii kwestię istnienia Boga uważa się z reguły za nierozstrzygalną albo wprost rozstrzyga się ją negatywnie. Jeżeli jednak – z niejasnych do końca powodów – istnienie to w ogóle się uznaje, to cechy przypisywane Absolutowi są jak najdalsze od tradycyjnie rozumianej niezmienności. Koncepcje Whiteheada, Hartshorne'a i Swinburne'a czy też Marcela, Lévinasa i Mariona ukazują to wyraźnie⁴. Stawanie się zdaje się być najbardziej pierwotnym aspektem rzeczywistości. Dotyczy to tak samo (i przede wszystkim) Boga, który będąc źródłem istnienia wyłącznie tak zmiennych bytów, sam także okazuje się przede wszystkim bytem historycznym, podległym czasowi⁵

Jest to też Bóg, który nadaje egzystencji człowiekowi to, czego najbardziej ona potrzebuje: sens. Arystoteles szukał ostatecznego wyjaśnienia, uprawiał metafizykę jako przedłużenie przyrodoznawstwa – i dlatego też nawet jego Bóg jest integralną częścią natury, ukoronowaniem jego ówczesnej „wiedzy” przyrodniczej i kosmologicznej⁶. Tymczasem obok wyjaśnienia jeszcze bardziej potrzebujemy zrozumienia, całościowego sensu – bez którego nie jest możliwy żaden sens cząstkowy. To właśnie dlatego potrzebujemy meta-fizyki uprawianej jako meta-antropologia. Wtedy też łatwiej możemy zrozumieć, że jakiegokolwiek poznanie Boga nie ma służyć jakiemuś intelektualnemu chociażby „wzięciu Go w posiadanie”, ale egzystencjalnemu oddaniu Mu w posiadanie siebie samego.

INSPIRACJE BIBLIJNE

Ten nowożytny, antropocentryczny paradygmat wydaje się jak najbardziej uzasadniać także – w horyzoncie właśnie takiej, skoncentrowanej na zmianie kultury – na nowo odkrywana Biblia. Rozumienie zawsze, w całej rozciągłości, jest uwarunkowane przedrozumieniem, zmiana horyzontu rozumienia zmienia rozumienie wszystkiego w jego obrębie. Także Objawienie podlega tej żelaznej regule hermeneutyki. To dlatego Bóg starożytnych (i konsekwentnie średniowiecznych) filozofów jest tak odległy od Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, od Boga Chrystusa przede

⁴ Por. J. Życiński, *Bóg Abrahama i Whiteheada*, Tarnów 1993, s. 119–185; K. Tarnowski, *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000, s. 167–259.

⁵ Por. W. Brugger, *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, München 1979, s. 321; H. Küng, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München² 1978, s. 198–219; W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Bd. 1, Darmstadt³ 1975, s. 448–457.

⁶ Por. F. Ricken, *Hermeneutik und Metaphysik*, „Theologie und Philosophie” 65:1990, s. 69–73, 72 n.

wszystkim. Nie powinno się przy tym nie dostrzegać wpływu teologii na filozofię. Przecież trudno rozstrzygnąć, czy w tyglu kultury europejskiej bardziej zhellenizowało się chrześcijaństwo czy schryścianizowała Hellada.

Jakże o Bogu Starego Testamentu, tak bardzo współ-czującym z Narodem Wybranym, tak bardzo zaangażowanym w jego los, można mówić, że jest doskonale niezmienny – a więc doskonale nieczuły, doskonale obojętny? Jeżeli zachowamy bodaj jakieś analogiczne pojęcie przyczynowości, to trzeba zapytać, czy *creatio ex nihilo* może nic w Nim nie zmieniać, czy tak wszechpotężna akcja może pozostawać bez reakcji świata wobec Niego? Czy w Przyczynie wywołującej taki skutek, jakim jest cały kosmos (albo nawet wiele innych kosmosów), mogą nie powstać jakiegokolwiek zmiany? A czy próba dialogu z doskonale niezmiennym Stwórcą miałaby jakiegokolwiek sens, skoro w Niezmiennym nic się zmienić nie może? Po co byłaby jakakolwiek modlitwa?

Te wszystkie trudności są podnoszone do kwadratu (i więcej) przez objawienie Nowego Testamentu, przez centralne tezy chrześcijańskiej wiary. Czy da się pomyśleć, że trzy największe tajemnice chrześcijaństwa: wewnętrzne życie Trójcy Przenajświętszej, Wcielenie i udzielenie łaski możliwe są w przypadku doskonale niezmiennego Boga? Czy nie jest to sprzeczność na każdym poziomie sformułowania? Największy teolog protestancki XX wieku, Karl Barth, napisał:

Kim jest Bóg i co jest boskie, mamy się uczyć tam, gdzie Bóg objawił samego siebie i tym samym swoją naturę, istotę boskości... Powinniśmy wtedy, zamiast w wyrafinowany sposób mówić o sprzeczności albo rysie w istocie Boga, nauczyć się na nowo, skorygować nasze wyobrażenia o niej, całkiem od nowa je ukonstytuować, o wiele bardziej uwzględniając, iż czyni On Coś takiego. Nasz pogląd, że Bóg może (albo wolno Mu) być całkowicie tylko w absolutnym przeciwieństwie do wszystkiego, co relatywne, całkowicie tylko nieskończonym przy wykluczeniu wszelkiej skończoności, całkowicie tylko w wysokości w przeciwieństwie do wszelkiej niskości, całkowicie tylko działając w przeciwieństwie do wszelkiego odczuwania, całkiem tylko nieporuszony w przeciwieństwie do wszelkich pokus, całkiem tylko transcendentny w przeciwieństwie do wszelkiej immanencji i jeszcze tak: całkowicie tylko boski w przeciwieństwie do wszystkiego, co ludzkie, krótko: być tylko 'Tym' albo 'Tamtym' c a ł k i e m I n n y m: te nasze mniemania są przez to mianowicie, że Bóg w Jezusie Chrystusie faktycznie właśnie Takim jest i To czyni, nie do utrzymania, pomyłone i pogańskie⁷

Według Bartha, do Boga nie prowadzi żadna droga naturalnej analogii, co więcej – jako taka jest ona właściwie wynalazkiem antychrysta zniekształcającym wiarę⁸. O Bogu możemy wiedzieć to tylko, co sam

⁷ K. B a r t h, *Kirchliche Dogmatik*, t. IV/1, Zürich 1946, s. 203 (tłum. własne – D. Oko).

⁸ Barth stawiał tę sprawę na ostrzu noża, pisząc: „Uważam *analogia entis* za wynalazek antychrysta i sądzę, że z jej powodu nie można stać się katolikiem. Pozwalam sobie zarazem

nam o Sobie objawi. Życie Jezusa Chrystusa pomiędzy Jego narodzinami i śmiercią nie jest jakimś epizodem bez znaczenia w egzystencji Boga, ale jej najpełniejszym objawieniem. Wszystko w nim musi być przyjęte z najwyższą powagą i odpowiedzialnością, inne postępowanie mogłoby łatwo oznaczać stawianie myśli ludzkiej – choćby i tworzącej najbardziej same w sobie wysublimowane konstrukcje filozoficzne – ponad Słowo Boże.

To przekonanie chętnie podejmują inni teologowie, zwłaszcza protestanci. W oparciu o filozofię procesu tworzą teologię procesu, w oparciu o filozofię heglowską czynią z dialektyki kluczowe narzędzie rozumienia Boga⁹. Najbardziej znany spośród nich, Eberhard Jüngel, w ogóle za kluczową dla rozumienia Boga uważa dialektykę Krzyża i Zmartwychwstania Chrystusa¹⁰. Współczesna teologia nie waha się nawet mówić o cierpieniu w Bogu. Przecież – argumentuje się – do istoty miłości należy troska o los umiłowanej osoby, dlatego miłość zawsze do pewnego stopnia uzależnia od niej. Jej dobro i osiągnięcia, przede wszystkim moralne (czyli wierność własnemu sumieniu), radują osobę autentycznie ją miłującą. Jej zło i porażki, także przede wszystkim moralne (czyli niewierność własnemu sumieniu), są źródłem smutku, cierpienia mogącego prowadzić nawet do choroby psychicznej (jak u matek, które w tragicznych okolicznościach straciły swoje dzieci). Zdolność do współczucia jest doskonałością; ten jest większym człowiekiem, kto jest bardziej wrażliwy na radości oraz cierpienia siostr i braci. To jest właśnie doskonałość człowieka, najwyższego kosmosu z istniejących, a nie doskonałość skały, która tym bardziej jest użyteczna (i w tym sensie „doskonała”), im bardziej twarda, im bardziej niepodatna na wszelkie zewnętrzne wpływy, „obojętna” wobec nich – z ideałem diamentu na czele. Bogu jednak trzeba przypisać (oczywiście zawsze analogicznie) typ doskonałości bytu najwyższego, a nie najniższego, doskonałość subtelnego

przy tym uważać wszystkie inne powody, jakie można mieć, aby nie zostać katolikiem, za krótkowzroczne i niepoważne” (K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. 1, Zürich ⁵1947, s. VIII n.; tłum. własne – D. Oko). Oczywiście tak skrajne odrzucenie analogii bytu, będącej jednym z filarów nie tylko metafizyki oraz teologii naturalnej, lecz i całego ludzkiego poznania, nie mogło być ani przeprowadzone do końca, ani dłużej się utrzymać. Inaczej o Bogu nie można by nic powiedzieć, bo również język biblijny opiera się na analogii.

⁹ Por. P. Lønning, *Der begreiflich Unergreifbare. „Sein Gottes” und modern-theologische Denkstrukturen*, Göttingen 1986, s. 111–220. Widać tutaj nieuniknioną niekonsekwencję teologów protestanckich, którzy formalnie i wyraźnie odrzucają analogię bytu, a potem w zawołowany sposób jednak ją stosują.

¹⁰ Por. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Ge-
kreuzigten im Streit zwischen Theismus und Theismus*, Tübingen ⁶1992. W Polsce koncepcję Jüngela przejmuje T. Węclawski: *Gdzie jest Bóg? Małe wprowadzenie do teologii dla tych, którzy nie boją się myśleć*, Kraków 1992.

ludzkiego serca, a nie diamentu. Dlatego nie tylko można, ale powinno się mówić o cierpieniu w Bogu, który jest Miłością, który jest Wspólnotą trzech miłujących się Osób. Szczególnie dotyczy to cierpienia wywołanego Pasją Chrystusa oraz wszelkim wielkim ludzkim cierpieniem¹¹.

W tym myśleniu mamy pełne prawo – wbrew protestantyzmowi Bartha, ale zgodnie z tradycją katolicką – posługiwać się pewną dawką analogii oraz antropomorfizmu, i to nie tylko dla racji ściśle chrześcijańskich, ale także ogólnie monoteistycznie-kreacjonistycznych. Jeżeli wierzymy, że Bóg stworzył człowieka na „na swój obraz, na obraz Boży” (Rdz 1, 27b), to człowiek jest teomorficzny. Z obrazu możemy wnioskować o oryginale, zwłaszcza gdy jest autoportretem takiego Mistrza; możemy przyjąć, że konsekwentnie On sam jest do pewnego stopnia antropomorficzny. Człowiek może odbywać po liniach metafizycznych relacji stwórczych odwrotną drogę poznawczą: od stworzenia do Stwórcy. „Całkiem inne” (*ganz andere*) są tylko istnienie i nicość, tylko one nie mają ze sobą rzeczywiście nic wspólnego, wszyscy inni i wszystko inne poza tym może być najwyżej radykalnie różne. Przy całej różnicy ontologicznego sposobu bytowania, jeżeli Bóg istnieje i człowiek istnieje, to – na mocy uczestniczenia w tym samym, wszechogarniającym horyzoncie istnienia – mają ze sobą coś wspólnego, co może zostać odkryte przez filozofię. To również dlatego o doskonałościach Absolutu trzeba wnioskować na wzór doskonałości człowieka.

ZASTRZEŻENIA WOBEC ŚREDNIOWIECZNEJ ARGUMENTACJI

W kontekście takich dominujących tendencji w filozofii i teologii (zarówno katolickiej, jak i protestanckiej) o wiele łatwiej jest dostrzec braki w argumentacji św. Tomasza.

Można uznać, że w Bogu nie zachodzi żadna zmiana realna, kiedy Tomasz zaczyna się do Niego modlić (czyli podejmuje z Nim dialog) i kiedy tę modlitwę kończy. Zmiana zachodzi jedynie w Tomaszu. Jeżeli jednak – poza pożytkami płynącymi z autosugestii – jego modlitwa ma mieć jakikolwiek sens, to musi istnieć ewentualność, że przynajmniej niekiedy, zapewne po spełnieniu szeregu dodatkowych warunków, można liczyć na Bożą reakcję. W niezmiennym Bogu może ona zachodzić

¹¹ Por. T. Dzidek, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001, s. 266–272; J. D. Szcurek, *Szczęście i cierpienie Boga*, „*Analecta Cracoviensia*” 29:1997, s. 349–367; W. Hryniewicz, *Bóg cierpi inaczej*, „*Tygodnik Powszechny*” 13:1994, s. 1, 7; D. Oko, *Bóg ocala w cierpieniu*, „*Tygodnik Powszechny*” 22:1994, s. 10.

jedynie wtedy, gdy On „odwiecznie” wie, że w określonym momencie czasu Tomasz będzie właśnie tak się modlił i taki, a nie inny będzie całościowy kontekst jego modlitwy. Należą do niego jego wolny sposób decydowania i działania, a także tysiąc (i więcej) okoliczności oraz uwarunkowań jego życia, a więc również wolne decyzje wielu ludzi oraz tych decyzji konsekwencje. Tylko wtedy Bóg może idealnie dobrać sposób interwencji w świecie (mogący także polegać jedynie na interwencji w świadomości Tomasza), który doskonale odpowiada Jego nieskończonej wolności poruszonej modlitwą człowieka. Taki jednak odwiecznie i na zawsze uporządkowany byt wydaje się pozbawiony wszelkiego życia, wszelkiej autentycznej interakcji z żywymi osobami. Ponadto trudno tutaj o dostrzeżenie w Bogu jakiejś faktycznej wolności. Jeżeli wszystko już odwiecznie jest zamierzone i ustalone, to nie istnieje możliwość żadnej zmiany wcześniejszej Bożej decyzji, a więc nie ma wolności – chyba, że próbowalibyśmy ją rozumieć w jakiś niezwykle daleki, analogiczny sposób zaprzeczający w końcu jej istocie¹².

Problemu nie rozwiązuje stwierdzenie, że relacja pomiędzy światem i Bogiem nie jest realna, a jedynie myślowa. Z jednej strony świat do samego rdzenia, do dna swojego istnienia, jest arcy-realnie zależny od Stwórcy, z drugiej strony ta zależność miałaby nie mieć dla Niego samego żadnych skutków. Dotyczy to również samego wydarzenia Wcielenia; także ono miałoby nie być realizacją żadnej potencji w Bogu, bo przecież żadnej w Nim nie ma i także ono nie oznaczałoby żadnej realnej relacji, co wydaje się być już tylko czystym absurdem sztucznej konstrukcji myślowej mającej pozornie rozwiązać problem, a w istocie go pogłębiającej¹³.

Na określenie bezczasowej wieczności Boga Tomasz posługuje się klasyczną definicją Boecjusza: „Wieczność jest całym naraz i doskonałym posiadaniem bezkresnego życia” Wieczność nie jest więc istnieniem (trwaniem) bez kresu i bez początku, jak mógłby istnieć świat stworzony przez Boga razem ze swoim czasem. Wieczność to istnienie całe naraz, a nie jego realizacja przez skończone punkty czasowe, choćby i przez nieskończoną ich liczbę. Bóg jest we wszystkich momentach czasu świata podobnie, jak jest w każdym jego miejscu. Dlatego może po-

¹² Por. R. M. Gale, *On the Nature and Existence of God*, Melbourne ²1996, s. 52–56; S. Ziemiański, *Teologia naturalna...*, s. 308.

¹³ Por. B. Weismahr, *Philosophische Gotteslehre*, Stuttgart ²1994, s. 127. Zwodnicze może być również odwoływanie się w tym kontekście do prostoty Boga wykluczającej wszelką zmianę. Na przykład Scipion Chiaramonte usiłował w XVI wieku zanegować teorię Kopernika, argumentując, że wymagałaby ona uznania, że Ziemia wykonuje na swojej orbicie ruchy aż trzech różnych rodzajów, co jest dla niej, jako ciała prostego, metafizycznie niemożliwe. Por. G. Galilei, *Il Dialogo*, ed. L. Sossio, Torino 1982, s. 300.

znawać wolne działania człowieka i na nie reagować, nie naruszając ich wolności. Tak można rozumieć pozaczasowość Boga wynikającą z Jego niezmienności.

Szereg teologów protestanckich (np. Barth, Tillich, Jüngel), a za nimi R. Swinburne sądzi jednak, że tak jak teza o całkowitej niezmienności Boga nawet na terenie chrześcijaństwa jest nie do utrzymania i nie jest mu nawet potrzebna (a raczej jest szkodliwa), podobnie rzecz ma się z tezą o Jego beczasowości¹⁴. Sama beczasowość nie musi być logicznym następstwem niezmienności (nawet gdyby ona faktycznie zachodziła). Przecież coś niezmiennego mogłoby istnieć w czasie, pozostając w każdym jego momencie takie samo. Beczasowość Boga nie jest również konieczna do pogodzenia wszechwiedzy Boga z wolnością człowieka. Wystarczy uznać, że ta wszechwiedza dotyczy tylko tego, co jest i było, natomiast nie obejmuje przyszłości zależnej od wolnych decyzji człowieka. Wiedza o nich nie jest dostępna nawet Bogu, bo one jeszcze nie zaistniały, a ich kształt zależy jedynie od woli człowieka suwerennej nawet wobec swego Stwórcy – z Jego postanowienia.

Daje się pomyśleć możliwość, że wszechmocny Absolut istnieje w czasie, ale nie oznacza to dla Niego (tak niemiłych dla nas) konsekwencji, jak starzenie się i śmierć. Jako wszechmocny, choć ograniczony czasem, może w dowolnym momencie spowodować stany rzeczy i wywołać w sobie przeżycia, których zapragnie, które mu odpowiadają i które w dowolnie wysokim stopniu są podobne do tych z przeszłości, a nawet je przewyższają. W granicach możliwości metafizycznych i logicznych nic więc nie traci na istnieniu w czasie. To odrzucenie beczasowości Boga pomaga też uniknąć szeregu innych trudności. Należy do nich konieczność rozumienia pojęć odnoszonych do Boga w sensie tak bardzo analogicznym, że właściwie wydaje się, iż zaczynają one tracić wszelką treść¹⁵. Tak jest z pojęciem „jednoczesności” widzenia przeszłości, teraźniejszości i przyszłości czy z pojęciem „pozaczasowej przyczynowości” wobec wydarzeń, które mają miejsce w czasie i nawzajem na siebie oddziaływiają. W ten sposób unika się konieczności wprowadzania kolejnych teorii *ad hoc*, koniecznych dla podtrzymania tak bardzo kwestionowanej teorii podstawowej. Tak przede wszystkim unika się widocznego rozdarcia, a nawet sprzeczności, pomiędzy Bogiem Biblii i Bogiem teizmu klasycznego.

* * *

¹⁴ Por. R. Swinburne, *Spójność teizmu*, tłum. T. Szubka, Kraków 1995, s. 294 n.

¹⁵ Por. tamże, s. 296 nn.

Trzeba stwierdzić, że racje te nie wydają się przekonywające w sposób wystarczający, ale zadaniem tego artykułu było jedynie sformułowania argumentów typu *videtur quod non*. Jedno z pytań, które trzeba tutaj postawić i które może prowadzić dalej (w ramach argumentacji *sed contra*), jest następujące: jakie racje uzasadniają przekonanie, że temu tak bardzo podległemu prawom czasu i współ-cierpiącemu Absolutowi nie grozi duchowe załamanie albo nawet i unicestwienie wobec ogromu Jego wiedzy oraz doświadczenia w obszarze zła oraz cierpienia świata? Czy przypadkiem już to nie nastąpiło? Odpowiedź na te pytania będzie zadaniem następnego artykułu.

VOLLKOMEN GLEICHGÜLTIG? DER ABRISS DER MODERNEN KRITIK DER THOMISTISCHEN AUFFASSUNG VON DER UNVERÄNDERLICHKEIT GOTTES

Zusammenfassung

Das thomistische Verständnis der Unveränderlichkeit Gottes teilt heutzutage das Schicksal seiner Metaphysik: es wird oft kritisiert und negiert. Die metaphysische Unmöglichkeit jeder inneren Veränderung in Gott sollte seine Ewigkeit zu etwas Totem und Unbewusstem reduzieren.

Die Gegenargumente kann man in drei Gruppen einteilen: allgemein kulturell-philosophische, spezifisch-christliche und konkret-sachliche. Man betont also, dass Thomismus eine Abwandlung der aristotelischen Philosophie ist, der auf Grund des altertümlichen Paradigmas entstand und zusammen mit ihm an Aktualität verliert. Im Altertum, als man keine Ahnung von der Bedeutung der Geschichte und der Evolution hatte, konnte man für Ideale der Vollkommenheit die unveränderlichen himmlischen Körper und mathematischen Figuren halten, aber nicht in der modernen Philosophie, nach Hegel, Darwin, Einstein und Whitehead. Weiter wird es viel klarer gesehen, dass der Gott der Bibel und der Gott der Philosophen nicht zu vereinbaren sind. Wie konnte man die angebliche Unveränderlichkeit mit den großen Geheimnissen des Christentums zusammenbringen: dem innerem Leben der Allerheiligsten Dreifaltigkeit, der Menschwerdung und der Selbstmitteilung Gottes in der Gnade? Gott sollte also auch während der Passion Jesu Christi ganz unbewegt und gleichgültig bleiben? Ist es nicht so, dass wir vor allem das von Gott wissen, was er uns selbst offenbaren will, und das wir gerade zum Maßstab jeder Gotteserkenntnis machen sollen? Ist Er nicht der Ganz Andere? Vor diesem veränderten Horizont kann man schließlich leichter Fehler in der konkreten Beweisführung des Heiligen Thomas sehen. Indem man die Beziehung Gottes zum Geschöpf als nur gedachte, d. h. als nicht wirkliche Beziehung beschreiben will, behauptet man eigentlich, Gott habe mit der Welt, mit seinen Geschöpfen nichts zu tun. Was für einen Sinn sollte dann der Dialog zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf haben, wenn er sowieso Nichts verursachen kann?

Man kann aber auch diese Kritik kritisieren und, zum Beispiel, fragen, ob so ein Gott, der in den Weltprozess so tief verwickelt ist und sogar unter ihm leidet, noch Er selber ist und nicht vielleicht sogar schon vom Tod bedroht worden ist. Das ist aber das Thema des nächsten Artikels.