



Bóg bardziej-niż-konieczny

ZBIGNIEW KUBACKI SJ

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Collegium Bobolanum
Warszawa

Czy chrześcijaństwo jako religia jest jeszcze godne zawierzenia? Sekularyzacja i praktyczny ateizm, jakie panują w Europie Zachodniej, wydają się przeczyć takiemu twierdzeniu. Wydaje się, że jeśli jakaś religia jest jeszcze we współczesnym świecie wiarygodna i atrakcyjna, to jest nią bardziej islam niż chrześcijaństwo. Także w Europie. Chcę jednak argumentować na rzecz wiarygodności i atrakcyjności chrześcijaństwa.

1. Kontekst zsekularyzowanego Zachodu

Jeśli chrześcijaństwo ma być religią wiarygodną i atrakcyjną, jaką było w przeszłości, to nie ze względu na to swoje nauczanie etyczne, ale ze względu na to, co stanowi jego istotę, a jest nią koncepcja Boga. W 2006 r. francuski filozof, André Comte-Sponville, opublikował książkę pt. *Duch ateizmu. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*¹. Autor określa siebie jako ateistę i jednocześnie deklaruje przywiązanie do wartości judeochrześcijańskich oraz promuje specyficzną rozumianą duchowość bez Boga, w której centrum znajduje się doświadczenie „immanencji”. Jest to doświadczenie jedności natury, człowieka i kosmosu, tzw. doświadczenie Całości, ale takiej, w której nie ma miejsca na transcendencję i na Absolut, a zwłaszcza na Boga osobowego.

Comte-Sponville twierdzi, że ateista również jest człowiekiem ducha i dlatego ma prawo do duchowości. W jego duchowości nie istnieje jednak osobowa, intymna relacja z Bogiem osobowym, transcendentnym w stosunku do świata. Ta duchowość jest zamknięta w immanencji, bo absolut – rozumiany jako całość wszechświata – znajduje się w immanencji. Choć ateista może być człowiekiem przywiązanym do pewnych wartości

¹ André Comte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu* (Paris: Albin Michel, 2006).

uksztalowanych przez tradycję judeochrześcijańską, to – zdaniem francuskiego filozofa – nie będzie on człowiekiem religijnym, gdyż o istocie religii stanowi relacja z Bogiem oparta na wierze, a on takową neguje. Jego duchowość jest więc duchowością bez religii i bez Boga.

Comte-Sponville stwierdza, że na poziomie życia osobistego można obejść się bez religii. On sam jest tego przykładem. W swojej refleksji idzie dalej i pyta, czy całe społeczeństwa mogą być bez religii. Odpowiedź, jego zdaniem, zależy od tego, co uważa się za istotę religii. Jeśli religia oznacza wiarę w Boga, Pana i Stworzyciela, to – według niego – całe społeczeństwa mogą obejść się bez religii. Twierdzi, że tak właśnie jest w Europie Zachodniej. Natomiast, jeśli przez religię rozumie się więź społeczną, która tworzy wspólnotę, oraz wierność wartościom, które są przekazywane – w takim sensie żadne społeczeństwo, które pragnie przetrwać, nie może obejść się bez religii, choć w sensie ścisłym nie jest to już religia². Co zatem zostaje z chrześcijańskiego Zachodu, kiedy przestaje być chrześcijański? Comte-Sponville odpowiada, że zostaje wierność wartościom tzn. „przywiązanie do wartości, które otrzymaliśmy, co zakłada, dla każdego z nas, pragnienie ich przekazania”³. Zwracając się bezpośrednio do chrześcijan, francuski filozof oświadcza: „Czuję się od was odłączony jedynie przez trzy dni – trzy dni, które wedle tradycji, idą od Wielkiego Piątku do Niedzieli Zmartwychwstania. Dla wiernego ateisty, jakim jestem, duża część Ewangelii ma nadal wartość. Można by rzec, że prawie wszystko wydaje mi się prawdziwe, poza Bogiem”⁴.

Przykład Comte-Sponville’a umacnia mnie w przekonaniu, że jeśli chrześcijaństwo będzie wiarygodne i atrakcyjne to nie ze względu na swoją moralność i wyznawane wartości, ale ze względu na siebie właściwy obraz Boga. Owszem, dyskusja z takimi ateistami jak André Comte-Sponville, i nawet z takimi jak Richard Dawkins, którzy negują istnienie Boga jako bytu transcendentnego, duchowego i wiecznego, jest potrzebna. Po pierw-

² Za przykład mogą tu posłużyć wyniki opublikowanego we francuskim miesięczniku *Le Monde des Religions* pod koniec 2006 r. sondażu na temat religijności Francuzów. Wynika z niego, że zaledwie 51% z nich identyfikuje się z katolicyzmem, ale to, co jest w nim najbardziej zadziwiające, to fakt, że prawie połowa z tej grupy nie wierzy w istnienie Boga, albo zdecydowanie twierdzi, że Bóg nie istnieje (7%), lub uważa, że jest to mało prawdopodobne (13%), albo mówi, że nic na ten temat nie wie (31%). Utożsamiają się z katolicyzmem jako religią rozumianą jako kulturą i rodzinną tradycją. Ale nie wierzą w Boga. Zob. *Le Monde des Religions*, janvier-février, 23-37.

³ Comte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, 42.

⁴ Tamże, 75.

sze, należy wykazać, że takie twierdzenie, jakie spotykamy w książce Dawkinsa, *Bóg urojony*⁵, iż prawdziwy naukowiec nie może być człowiekiem wierzącym, jest czymś absurdalnym. Po drugie, należy wykazać, że główna teza jego książki, iż „Bóg prawie na pewno nie istnieje”, jest jego osobistym aktem wiary, popartym dość słabymi argumentami. Jak to kiedyś, w odpowiedzi na książkę Dawkinsa zauważył abp Józef Życiński – tak, jak nie ma „dowodów” za istnieniem Boga, lecz są jedynie „argumenty”, tak samo nie ma „dowodów” za nieistnieniem Boga, są jedynie lepsze lub gorsze argumenty. Pisał: „W dyskusjach dotyczących istnienia Boga najczęściej odwołujemy się do argumentacji o charakterze prawdopodobnym. W imię ścisłości logicznej należy je nazwać argumentami, nie zaś dowodami”⁶. Dlatego też cenić należy intelektualną uczciwość wspomnianego już francuskiego filozofa, który wyznaje, że jego ateizm jest aktem osobistej wiary popartej pewnymi racjonalnymi argumentami. Określa siebie jako „ateistę wiernego i niedogmatycznego”. „Ateistę – pisze – bo nie wierzę w Boga; wiernego, ponieważ rozpoznaję siebie w wartościach judeochrześcijańskich; nie dogmatycznego, gdyż wiem, że mój ateizm jest opinią, a nie wiedzą, opiera się na argumentach (...), ale nie są one dowodami”⁷.

Mając to na uwadze, można powiedzieć, że racjonalne argumentowanie na rzecz istnienia Boga i wiary w Niego jest jak najbardziej słuszne i potrzebne. Przede wszystkim po to, aby wykazać, że ateści najczęściej walczą z fałszywymi obrazami Boga. W jednym ze swoich artykułów Leszek Kołakowski pisze, że Bóg, którego odrzucił scjentyzm i ateizm, jest Bogiem zabobonu, ale to jeszcze nie oznacza, że nauka wyklucza wiarę w prawdziwego Boga. Kołakowski oświadcza: „Ateizm i scjentyzm wzmacniają się wzajemnie – to oczywiste. Żadne z tych stanowisk (...) nie może jednak uchodzić za prawomocny produkt nauki. Źródeł ich obu należy raczej szukać w zjawiskach kulturowych, w naszej skłonności do tego, by pogardzać wszystkim, co wydaje się bezużyteczne dla naszego pragnienia dominacji i posiadania”⁸. Polski filozof zauważa, że ani Bóg chrześcijaństwa, ani Bóg jakiegokolwiek innej wielkiej religii, nie jest „zapchajdziurą”, który funkcjonuje jak najdoskonalsza i najbardziej złożona maszyna świata. Jakże trafne są jego słowa, kiedy oświadcza, że w zarzutach stawianych Bogu – typu:

⁵ Richard Dawkins, *Bóg urojony* (Warszawa: Wydawnictwo CiS, 2007).

⁶ Józef Życiński, *Bóg niepojęty*, w A. McGrath, J. Collicutt McGrath, *Bóg nie jest urojeniem. Złudzenie Dawkinsa*, tłum. Jerzy Wolak (Kraków: WAM, 2007), 118-119.

⁷ „Un entretien avec André Comte-Sponville, »Athée, mais pas châté de l'âme», *Le Monde des Religions*, XI–XII (2006): 37.

⁸ Leszek Kołakowski, „Troska o Boga w pozornie bezbożnej epoce”, *Przegląd polityczny*, nr 8 (2008): 107.

Gdzie był Bóg w Oświęcimiu, na Kołymie, podczas ludobójstwa, tortur, wojen, podczas wszystkich tych potworności? – „przemycamy koncepcję Boga, którego obowiązkiem jest stale chronić gatunek ludzki przed jego własnym złem za pomocą cudów i zapewnić mu szczęście pomimo ran, jakie sam sobie zadaje. Lecz Bóg, który funkcjonuje jako magiczna siła służąca naszym doraźnym potrzebom, nie był w istocie nigdy Bogiem wiary chrześcijańskiej czy Bogiem jakiegokolwiek wielkiej religii, nawet jeśli religijność ludowa często karmi się tego rodzaju wyobrażeniami”⁹.

Bóg, którego, w polemice z ateizmem i scjentyzmem, broniła i broni apologetyka chrześcijaństwa, to przede wszystkim Bóg jedyny, transcendentny, wszechmocny i wszechobecny, niepojęty, Bóg stwórca nieba i ziemi, rzeczy widzialnych i niewidzialnych. Argumentowanie na rzecz rozumności wiary w istnienie takiego Boga jest jak najbardziej uzasadnione i chrześcijaństwu potrzebne. Nie w tym jednak znajduje się istota chrześcijańskiej koncepcji Boga. Na rzecz takiego Boga argumentuje także i islam, co jednoznacznie podkreśla II Sobór Watykański w Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*: „Kościół – czytamy – spogląda z szacunkiem także na mahometan, oddających cześć Jedynemu Bogu, żywemu i prawdziwemu, miłosiernemu i wszechmocnemu, Stwórcy nieba i ziemi, który przemówił do ludzi” (NA nr 3). Specyfika chrześcijańskiej koncepcji Boga zawiera się w tym, że ów jedyny Bóg, stwórca nieba i ziemi, w pełni siebie objawił i wypowiedział w człowieku, Jezusie Chrystusie. Atrakcyjność chrześcijaństwa zawiera się w obrazie Boga objawionego właśnie w Nim i przez Niego; obrazie, który dla jednych może być głupstwem, dla innych skandalem, a który dla św. Pawła i milionów chrześcijan żyjących po Nim jest „mocą Bożą i mądrością Bożą” (1Kor 1,24).

Jak wiemy, taki obraz Boga objawiony przez Jezusa Chrystusa i w Nim odrzucają wyznawcy innych religii, także muzułmanie. Wybitny znawca islamu, francuski dominikanin Jacques Jomier, pisze, że jako chrześcijanie wspólnie dzielimy z muzułmanami wiarę, która dotyczy jedyności Boga zawartej w tradycyjnym nauczaniu teologii katolickiej, w traktacie o Bogu jedynym, *De Deo uno*. Różni nas natomiast rozumienie samego misterium tego jedynego Boga w sobie jako Trójcy Osób¹⁰. Niektóre słowa Koranu wymierzone są bezpośrednio przeciwko chrześcijańskiej wierze w bóstwo Jezusa oraz w Trójcę Świętą, gdyż – zdaniem islamu – podważają prawdę o jedyności i transcendencji Boga. W surze *Kobity* czytamy: „O ludu Księgi! Nie przekraczaj granic w twojej religii i nie mów o Bogu niczego innego, jak tylko prawdę! Mesjasz, Jezus syn Marii, jest tylko posłańcem Boga; i Jego Słowem, które złożył w Marii; i Duchem, pochodzącym od Niego.

⁹ Tamże, 108.

¹⁰ Jacques Jomier, *Pour connaître l'Islam* (Paris: Cerf, 2001), 50.

Wierźcie więc w Boga i Jego posłańców i nie mówcie: »Trzy!«. Zaprzestańcie! To będzie lepiej dla was! Bóg-Allah – to tylko jeden Bóg! On jest nazbyt wzniosły, by mieć syna! Do Niego należy to, co jest w niebiosach, i co jest na ziemi. I Bóg wystarcza jako opiekun!” (sura 4,171).

Jak widać, obraz jedynego Boga jako trójcy osób Boskich – Ojca, Syna i Ducha Świętego – jest nie do przyjęcia przez islam. Jezus nie jest odwiecznym Synem Bożym, a Bóg nie jest jego Ojcem. Warto w tym miejscu przytoczyć komentarz uczonego muzułmańskiego do przypowieści Jezusa o przewrotnych robotnicach w winnicy (por. Mk 12,1-9), zawarty w jego książce o wymownym tytule: *Czy Jezus jest Bogiem? Biblia mówi: NIE! (Is Jesus God? The Bible says NO!)*¹¹. Uczony ów świadom jest, że dla wielu egzegetów chrześcijańskich przypowieść ta jest świadectwem na to, że Jezus nazywał Boga swoim Ojcem, a siebie pojmował jako Syna Bożego. On sam uważa to za błąd chrześcijan. Shabir Ally, bo o nim mowa, pisze: „W tej przypowieści przewrotni robotnicy przedstawiają Żydów, słudzy przedstawiają proroków, których Bóg posyła jednego za drugim, a właściciel winnicy przedstawia Boga. Synem najwyraźniej jest Jezus, którego Bóg posyła na samym końcu. Jezus pokazany jest jako ktoś inny niż prorocy. Nie jest On jednym ze sług, ale synem umiłowanym. Tak przynajmniej autorzy ewangelii pragną przedstawić Jezusa. Ci jednak, którzy będą tę historię analizować, z łatwością odnotują, jak głupie było zachowanie właściciela winnicy. Wysłał on swoje sługi jednego po drugim i, wiedząc że zostali oni pobici lub zabici, mimo wszystko posłał swego umiłowanego syna na to samo niebezpieczeństwo. Chociaż miał pełnię władzy, aby działać, do czasu, kiedy syn jego został zabity, nic nie uczynił. Wykazuje się też ignorancją odnośnie do przyszłości. Naiwnie zakłada, że przewrotni robotnicy będą respektować jego syna. Czy zatem możliwe jest, aby porównać tego głupiego właściciela do Boga? Ale to właśnie czyni ta historia”¹².

Komentarz ten pokazuje różnicę w interpretacji nie tylko tej przypowieści między teologami chrześcijańskimi a teologiem muzułmańskim, ale przede wszystkim wskazuje na różnicę w rozumieniu tożsamości istoty Boga. Z powyższej interpretacji wynika bowiem, że Bóg muzułmanów w relacji do człowieka tak dalece by się nie posunął, bo byłoby to głupie i Boga niegodne. Nie chcę uprawiać taniej apologetyki chrześcijaństwa, wiem bowiem, że w Koranie jest zdanie mówiące o wielkiej bliskości Boga wobec człowieka. W surze *Kaf* Bóg mówi o człowieku: „My jesteśmy bliżej niego niż arteria jego szyi” (50,16). Ale jest to bliskość mimo wszystko zdystansowana, która nie przybierze formy wcielenia i nie zaryzykuje zgorsze-

¹¹ Shabir Ally, *Is Jesus God? The Bible says NO!* (Canada: Al-Attique Publishers INC, 2008).

¹² Tamże, 40-41.

nia i skandalu krzyża Chrystusowego. Bóg chrześcijan, natomiast, właśnie taki jest, o czym pisze św. Paweł w 1Kor 1–2, mówiąc o „mądrości krzyża”, która zgorzeniem jest dla Żydów a głupstwem dla pogan, dla nas zaś, chrześcijan, „mocą Bożą i mądrością Bożą”. Tu znajduje się istota i atrakcyjność chrześcijańskiej koncepcji Boga. Jest to Bóg, który objawia się jako ten, który nie będąc dla człowieka i świata absolutnie konieczny, gdyż może być wyśmiany i odrzucony, staje się w wierze „bardziej-niż-konieczny”.

2. Propozycja Eberharda Jüngela: „człowieczeństwo Boga” i „Bóg bardziej-niż-konieczny”

Pojęcia te wzięte są z książki protestanckiego teologa, Eberharda Jüngela, *Gott als Geheimnis der Welt*¹³. Ta licząca ok. 600 stron praca opublikowana w 1977 r. doczekała się kilku wznowień w Niemczech i tłumaczenia na kilka języków. Uznana została za jedną z najważniejszych teologicznych publikacji XX w. Eberhard Jüngel stawia w niej dwie zasadnicze tezy. Po pierwsze uważa, że zarówno teizm filozofii oświecenia, jak i tradycyjnej teologii chrześcijańskiej, oraz nowożytny ateizm mają tę samą koncepcję Boga jako *Deus supra nos*. Po drugie twierdzi, że prawdziwie chrześcijańskiego pojęcia Boga szukać należy w myśleniu o tożsamości Boga i Jezusa ukrzyżowanego. Nie do końca zgadzam się z pierwszą tezą Jüngela. Wydaje mi się, że wylewa on przysłowiowe dziecko z kąpielą. Jego krytyka tradycyjnej, metafizycznej koncepcji Boga obecnej w teologii chrześcijańskiej pod wieloma względami wydaje mi się słuszna. Jednak nie można w tym samym rzędzie stawiać myśli św. Augustyna, św. Anzelma, św. Tomasza i filozofów podejrzania jak Fichte, Feuerbach i Nietzsche, a wyżej od nich stawiać filozofię Hegla. Wydaje mi się, że tu niemiecki teolog zatracił proporcje akademickiej krytyki. Zasadnicza różnica między filozofami oświecenia a wielkimi teologami średniowiecza polega m.in. na tym, że ci ostatni modlili się do Boga Jezusa Chrystusa. Ich spekulatywna refleksja na temat istnienia i istoty Boga dokonywała się wewnątrz żywej wiary chrześcijańskiej i w atmosferze modlitwy. Jüngel tego nie zauważa. Nie zgadzam się też z jego twierdzeniem, że Bóg objawiony na krzyżu Jezusa jest całkowitym zanegowaniem metafizycznej koncepcji Boga¹⁴. Wolalbym raczej mówić, że objawienie to jest ukazaniem głębi istoty Boga, przeczu-

¹³ Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1977). Ja opieram się na tłumaczeniu francuskim: *Dieu mystère du monde. Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, wyd. 3, t. I-II. Traduit de l'allemand sous la direction de Horst Hombourg (Paris: Cerf, 1983).

¹⁴ Tamże, I, 327.

tego i wyrażonego już przez myśl metafizyczną i religijną ludzkości. Uważam, że zasadnicza teza Jüngela, mówiąca, że prawdziwie chrześcijańska koncepcja Boga związana jest z Jego objawieniem się w Jezusie Chrystusie ukrzyżowanym, jest jak najbardziej słuszna. To oznacza, że Bóg objawia się i określa jako Trójjedyny przez utożsamienie się z tym oto Człowiekiem, co prowadzi do stwierdzenia, że tym, co najlepiej wyraża boskość Boga, jest Jego człowieczeństwo. Eberhard Jüngel pisze: „Jeśli chodzi o mnie, to pozwoliłem sobie wziąć na poważnie fakt, że wiara chrześcijańska żyje z proklamacji, która utożsamia Boga z człowiekiem ukrzyżowanym, z Jezusem, i która w ten sposób rozróżnia między Bogiem a Bogiem”¹⁵.

Utożsamienie się Boga z Jezusem jest *vestigium trinitatis*, czyli objawieniem Boga jako Ojca i Jezusa jako Syna Bożego, o którym później Sobór Nicejski powie, że jest „współistotny” (*homoousios*) Ojcu. Utożsamienie się Boga z Ukrzyżowanym prowadzi niemieckiego teologa do rozróżnienia między Bogiem a Bogiem, jako Ojcem i Synem. Prowadzi go także do stwierdzenia, że „tym, co najpełniej określa boskość Boga jest Jego człowieczeństwo”. Ostatni rozdział swojej książki Jüngel poświęca właśnie temu tematowi: człowieczeństwu Boga. Jest to centralna myśl jego refleksji. W *Prefacji* do książki teolog protestancki podkreśla, że pojęcie „człowieczeństwo Boga” jest najlepszym wyrażeniem tego, czym jest Jego boskość. Zdanie to wypływa z kontemplacji faktu utożsamienia się Boga z Jezusem ukrzyżowanym. Jest to również jeden z centralnych tematów, rozwijanych przez autora w części poświęconej zagadnieniu „śmierci Boga”, głównego tematu pierwszego rozdziału.

Jüngel zauważa, że biorąc za punkt wyjścia utożsamienie się Boga z Jezusem ukrzyżowanym, można stwierdzić, iż Bóg jest „jednością życia i śmierci na korzyść życia”¹⁶. Dodaje jednocześnie, że w ten właśnie sposób Bóg objawia się jako miłość i jako miłość jest tajemnicą świata. Jest to główny temat a zarazem tytuł jego książki: *Gott als Geheimnis der Welt*. W gruncie rzeczy cała ta książka jest interpretacją tego jednego zdania z Pierwszego Listu św. Jana: „Bóg jest miłością” (1J 4,8). Myślenie Boga jako miłości, to – według niego – myślenie o Bogu, który się samookreśla przez utożsamienie się z Jezusem ukrzyżowanym.

Myśli protestanckiego teologa są dla nas znaczące, gdyż kontekstem, w jakim prowadzona jest jego refleksja, jest zsekularyzowana Europa Zachodnia, w której ludzie żyją tak, jakby Boga nie było. Autor pyta: Jak myśleć o Bogu i mówić o Nim w świecie bez Boga, w świecie zsekularyzowanym, gdzie człowiek Boga do szczęścia nie potrzebuje? Szukając odpowiedzi, Jüngel zauważa, że jeśli chce się współczesnemu człowiekowi

¹⁵ Tamże, XIV/XV.

¹⁶ Tamże, XV.

przybliżyć Boga, czyli Jego istnienie, należy w pierw przemyśleć Jego istotę. Należy zatem wyjść od pytania: Jakiego Boga ludzie odrzucili, a jakiego Boga proponuje im objawienie chrześcijańskie?

Podjmując próbę odpowiedzi, Jüngel zaczyna od krytycznej oceny tradycyjnej koncepcji Boga obecnej u św. Augustyna, św. Anzelma z Canterbury, św. Tomasza i w całej chrześcijańskiej tradycji teologicznej i filozoficznej, która na nich się opiera, aż do filozofii oświecenia. Jak już powiedziano, ta część jego refleksji wydaje mi się dość powierzchowna. Jüngel stwierdza, że w teologii klasycznej „to, co jest określone słowem »Bóg«, wyrażone jest w terminach filozoficznych”¹⁷. I tak u Anzelma z Canterbury Bóg jest ponad wszystkim, Bóg jako „una natura, summa omnium quae sunt”¹⁸. Jest więc także ponad nami. Istnieje jako *Deus supra nos* i jest nieskończenie większy od wszystkiego, co człowiek zdoła pomyśleć. Ponieważ Bóg jest nieskończenie większy, dlatego człowiek może Boga pojąć tylko jako Niepojętego. Tak więc, zdaniem Jüngela, według teologii tradycyjnej, opartej zasadniczo na metafizyce, z racji swojej absolutnej transcendencji, Bóg jest przede wszystkim Niepojęty. Język ludzki nie może Go wyrazić, a myśl nie może Go ogarnąć. Taką koncepcję Boga przekazywała teologia chrześcijańska, począwszy od epoki patrystycznej. Została ona następnie przejęta przez filozofię nowożytną, która najpierw wyraziła ją w koncepcji deistycznej, a potem wraz z Nietzschem, Feurbachem i Marksem ją odrzuciła, ogłaszając „śmierć Boga”. W swojej refleksji Jüngel zastanawia się: skoro Bóg nie może być inaczej myślany jak tylko jako Niepojęty, jako ów *Deus supra nos*, to czy człowiek nie powinien w ogóle zrezygnować z myślenia o Nim?

Tę tradycyjną koncepcję Boga jako Nieskończonego i Niepojętego niemiecki teolog streszcza, cytując pierwszą część wersetu 18 Prologu Ewangelii Jana: „Boga nikt nigdy nie widział” (J 1,18a). Jego zdaniem, aby wyjść z impasu, w jakim znalazła się teologia klasyczna, trzeba, aby w swoich rozważaniach teologia przede wszystkim skupiła się na drugiej części cytowanego wersetu 18, gdzie czytamy: „Jednorodzony Syn Boży, który jest w łonie Ojca, nam Go objawił” (J 1, 18b)¹⁹. Innymi słowy, swój dyskurs o Bogu Jüngel opiera na fakcie, że Bóg w pełni objawił się w osobie Jezusa z Nazaretu. Jezus jest objawieniem istoty Boga, jest „egzegezą” Boga – jak czytamy w greckim tekście J 1,18b (*egzegegomai*). Oznacza to, że Ukrzyżowany jest Słowem Bożym, w którym Bóg wypowiada siebie i w ten sposób daje nam się poznać w swojej istocie – daje poznać, kim On jest. Podobnie jak to jest w dialogu międzyludzkim, gdzie jedna osoba wyraża siebie samą

¹⁷ Jüngel, *Dieu mystère du monde*, t. I, 8.

¹⁸ Anzelm z Canterbury, *Monologion*, rozdz. 1.

¹⁹ Jüngel, *Dieu mystère du monde*, t. I, 12.

i daje się poznać przez słowo, tak samo Bóg wyraża siebie samego i daje nam się poznać przez Jezusa, który jest Logosem, jest Słowem Bożym. Dlatego teologia chrześcijańska nie może używać pojęcia „Bóg” w inny sposób, jak tylko w kontekście określonym przez osobę Jezusa, w którym Bóg w pełni i ostatecznie wypowiedział siebie. Jüngel przywołuje w tym miejscu biblijne teksty J 1,1 i Hbr 1,1²⁰. Dlatego – i jest to jeden z istotnych punktów proponowanej przez niego teologii – człowieczeństwo Jezusa jest konstytutywne do właściwego zrozumienia istoty Boga. Pisze: „Oto dlatego, kiedy próbuje się myśleć Boga jako Tego, który udziela się i wypowiada siebie przez człowieka Jezusa, należy nieustannie pamiętać, że ten człowiek był ukrzyżowany, że był uznany za bluźniercę, i że był zabity w imię prawa Bożego. Dla odpowiedzialnego chrześcijańskiego znaczenia słowa »Bóg«, ukrzyżowany, by się tak wyrazić, jest konkretną definicją tego, co się przez to słowo rozumie. Z tej to racji teologia chrześcijańska nie może być inną, jak tylko teologią ukrzyżowanego”²¹.

Oznacza to, że dla teologii chrześcijańskiej ukrzyżowany Jezus jest pierwszym i zasadniczym *locus teologicus*, czyli tym miejscem, gdzie należy szukać ostatecznej odpowiedzi na pytanie o istotę Boga. Mówiąc jeszcze inaczej, odpowiedzi na pytanie o boskość Boga należy szukać w człowieczeństwie Jezusa będącego objawieniem człowieczeństwa samego Boga.

Do pojęcia „człowieczeństwo Boga” jeszcze nawiążę. Wcześniej jednak powróćmy do stwierdzenia, że Jüngel prowadzi swoje rozważania w kontekście zsekularyzowanego świata zachodniego, gdzie człowiek swoją postawą mówi, że nie potrzebuje Boga do tego, by żyć i być szczęśliwym; nie potrzebuje Boga, by określić siebie w swoim szczęściu osobistym i w życiu społecznym. Skoro tak jest, to powstaje pytanie: Czy Bóg jest jeszcze człowiekowi koniecznie potrzebny? Według teologa protestanckiego, to doświadczenie zlaicyzowanego człowieka zmusza teologię do zaakceptowania następującej tezy: „W horyzoncie świata Bóg nie jest na sposób światowy konieczny”²². Jak należy to rozumieć? Co to oznacza? Kluczowe jest tu słowo „światowy”. Innymi słowy, Jüngel nie twierdzi, że Bóg człowiekowi nie jest w ogóle konieczny, ale że nie jest mu konieczny na sposób światowy. Przez wieki uważano, że Bóg jest człowiekowi konieczny na sposób światowy, np. jako podstawa porządku moralnego i społecznego. Podkreślano, że już z punktu widzenia samego rozumu Bóg jest konieczny – konieczny do tego, żeby człowiek i społeczeństwo mogły funkcjonować. Argument taki został przedstawiony chociażby przez Kartezjusza. Wychodząc ze słynnego „cogito ergo sum”, na drodze argumentacji czysto filozoficznej dowo-

²⁰ Tamże, 16,

²¹ Tamże, 17.

²² Tamże, 22.

dził on uznania konieczności istnienia Boga dla afirmacji „ja” człowieka. Zdaniem teologa protestanckiego, ten dowód na rzecz konieczności Boga – jako konieczności z punktu widzenia samego rozumu – jest zaczątkiem współczesnego ateizmu, choć nie taka była intencja samego Kartezjusza. Jungel zauważa, że skoro Bóg jest określony jako konieczny jedynie po to, aby człowiek mógł zrozumieć siebie samego, to niewiele brakuje do tego, by ostatecznie to podać w wątpliwość i uznać Boga za niepotrzebną człowiekowi iluzję do zrozumienia samego siebie²³. Innymi słowy, zdaniem Jungela, w momencie, gdy człowiek rozumie siebie przez samego siebie oraz świat w jego autonomii, Bóg stanie się hipotezą zbyteczną i niekonieczną.

Taka też jest rzeczywistość społeczeństw zsekularyzowanych funkcjonujących w paradygmacie racjonalności scjentystycznej. Bóg nie jest już człowiekowi konieczny, by zrozumieć powstanie i funkcjonowanie wszechświata. Nie jest konieczny, by człowiek jako jednostka mógł żyć szczęśliwie i aby społeczeństwa mogły się rozwijać i współpracować. A zatem, z „punktu widzenia świata” Bóg nie jest już dla człowieka konieczny. Co najwyżej konieczne jest chrześcijaństwo jako pewien etos zachodniej cywilizacji. Tak uważa – jak widzieliśmy – przywołany wyżej francuski filozof André Comte-Sponville. Ale wiara w Boga nie jest do tego konieczna. Bóg staje się światowo niekonieczny. Ateizm jest wyznawaniem, ale i szansą dla chrześcijaństwa. W książce *Cierpliwość wobec Boga* Tomas Halik oświadcza: „Byłoby karygodnym zaniedbaniem, gdyby chrześcijaństwo nie wyciągnęło korzyści z faktu, że – jak żadna inna religia – przeszło w okresie moderny przez ogień oczyszczającej krytyki ateistycznej”²⁴.

Jungel usiłuje takie korzyści wyciągnąć. Jego zdaniem, „światowe” odrzucenie Boga powinno zostać wykorzystane w sposób autentycznie teologiczny. Oczywiście istnieje możliwość interpretacji niekonieczności światowej Boga na sposób Feuerbacha, Marxa czy Richarda Dawkinsa.

Jaką jednak koncepcję Boga krytykował i ostatecznie odrzucił Feuerbach? Jungel twierdzi, że była to idea Boga jako Absolutu, który dominuje i panuje nad światem, który jest ponad nami. Jak podkreśla teolog niemiecki, nie jest to koncepcja Boga objawionego w Jezusie Chrystusie, ale koncepcja określonego wyłącznie przez filozofię: żeby człowiek nie panował nad drugim człowiekiem, odwoływano się do pojęcia Boga-Władcy, który jest ponad nami i nad wszystkim dominuje, i któremu należy się absolutne posłuszeństwo. Zasadniczą cechą charakteryzującą tę koncepcję Boga była Jego wszechmoc oddzielona od Jego miłości²⁵. Czy jednak

²³ Tamże, 27.

²⁴ Tomas Halik, *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, tłum. Andrzej Babuchowski (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2016), 16.

²⁵ Jungel, *Dieu mystère du monde*, t. I, 30.

był to obraz Boga rzeczywiście przekazywany przez wieki przez teologię chrześcijańską? W odpowiedzi na to pytanie, należałoby zachować więcej ostrożności, niż czyni to niemiecki teolog. Jednak zgadzam się z nim, że taki Bóg – oddalony od człowieka jako Władca i Pan wszechmocny, jako *Deus supra nos* – został nie tylko przez Feuerbacha, ale przez wielu współczesnych nam ludzi XX i XXI w. uznany jako zbyt czyny i niekonieczny. Według protestanckiego myśliciela, jest to wyzwanie i szansa dla teologii, aby pokazać prawdziwy obraz Boga objawiony w Jego utożsamieniu się z Jezusem ukrzyżowanym. Dlatego zasadnicza jego teza teologiczna, jaką wysuwa i następnie rozwija, jest następująca: „Bóg jest bardziej niż konieczny. (...) Wyrażenie nie mówi: »konieczny i bardziej niż konieczny«, ale niekonieczny, ponieważ bardziej niż konieczny”²⁶.

Według teologa protestanckiego, stwierdzenie „Bóg jest konieczny”, w sensie światowej konieczności, jest niegodne Boga, a nawet obraźliwe. Tłumaczy, że to, co jest konieczne, jest konieczne zawsze ze względu na coś innego, natomiast „to, co jest bardziej niż konieczne, jest interesujące ze względu na siebie samo”²⁷. Interpretując to zdanie w kategoriach filozofii Emmanuela Levinasa, można by powiedzieć, że to, co jest konieczne, znajduje się w sferze „potrzeb” (*besoin*), natomiast to, co jest „bardziej niż konieczne” odnosi się do sfery „pragnień” (*désir*) i przynależy do porządku darmości, bezinteresowności i daru. W celu poparcia swojej tezy o Bogu, który jest bardziej niż konieczny, autor przywołuje też słowa Tomasza z Akwinu, który powiedział, że Bóg jest „supra ordinem necessarii et contingentis, sicut est supra totum esse creata”²⁸.

Zdaniem Jüngela, „pozytywnym sformułowaniem odkrycia, że Bóg jest światowo niekonieczny”, jest zdanie: „Bóg pochodzi od Boga”. Co oznacza, że nie ma on fundamentu poza sobą samym, czyli że – z punktu widzenia świata – jest bez fundamentu. „Sformułowane negatywnie zdanie »Bóg pochodzi od Boga« oznacza, że Bóg nie jest poddany żadnym uwarunkowaniom”²⁹. Oznacza to, że jest absolutnie wolny; że w swoim działaniu motywowany jest przez nic innego jak siebie samego. Wolność jest istotnym predykatem Boga i ma dwa znaczenia: „a) samookreślenie siebie, w opozycji do bycia określonym przez coś innego; b) określenie siebie w opozycji do braku jakiegokolwiek określenia (byle co)”³⁰.

²⁶ Tamże, 35.

²⁷ Tamże, 51.

²⁸ Tomasz z Akwinu, *De malo*, q. 16a. 7 ad 15. Cyt. za: Jüngel, *Dieu mystère du monde*, t. 1, 50.

²⁹ Tamże, 52.

³⁰ Tamże, 53.

Kolejne pytanie dotyczy samookreślenia Boga. Protestantki teolog pyta: W jakim celu Bóg się samookreśla? Jeśli Bóg pochodzi od Boga, to dokąd zmierza? Teologia tradycyjna odpowiadała, że Bóg pochodzi od siebie samego i do siebie samego zmierza. Oznaczało to, że Bóg jest jednocześnie swoim źródłem i swoim celem. Jüngel przyjmuje ten sposób rozumowania i zgadza się z nim. Jednak tradycyjnej teologii zarzuca, że w rozważaniach o Trójcy Świętej nie wzięła zupełnie pod uwagę wydarzenia wcielenia, a przecież doktryna trynitarna bierze swój początek w wyznaniu, że Jezus z Nazaretu jest prawdziwym Bogiem, Bogiem wcielonym. Jüngel pisze: „Dla klasycznej doktryny o Trójcy fakt, że Bóg stał się człowiekiem, był wydarzeniem, które nie określało konstytutywnie istoty Boga Trójjedynego, mimo że doktryna ta zrodziła się z odpowiedzialnej refleksji na temat wydarzenia wcielenia. Można było myśleć Boga jako Boga, bez myślenia Ukrzyżowanego jako Boga. Śmierć Jezusa w tak małym stopniu dotyczyła pojęcia boskości, natury boskiej, jak życie tego człowieka mało interesowało pojęcie istoty boskiej. W tej koncepcji Bóg zmierza do siebie samego, nawet bez Jezusa”³¹.

Jest to zasadnicza krytyka, jaką pod adresem teologii tradycyjnej kieruje teolog protestancki. Zarzuca jej, że objawienie Boga w Jezusie zostało prawie całkowicie pominięte w rozważaniu o boskości Bogu. Zdaniem Jüngela, nie może być prawdziwego dyskursu o Bogu z pominięciem osoby Jezusa, a dokładniej mówiąc, nie może być chrześcijańskiego dyskursu o Bogu poza perspektywą teologii krzyża. Teolog protestancki odwołuje się w tym miejscu do Marcina Lutera, który twierdził, że nie można poznać Boga inaczej, jak tylko w Jezusie i to ukrzyżowanym: „In Christo crucifixo est vera theologia et cognitio Dei”³². A na pytanie postawione wyżej: W jakim celu Bóg się samookreśla?, Jüngel pisze, że Luter odpowiedział, iż Bóg się samookreślił, by być Bogiem w Jezusie i z Nim. „Dlatego wiara chrześcijańska nie zna (...) innego Boga jak *deus incarnatus* i *deus humanus*”³³. Dla Jüngela jest to stwierdzenie, na którym winna opierać się cała teologia chrześcijańska.

Konsekwencją założenia o utożsamieniu się Boga z Ukrzyżowanym jest następujące stwierdzenie: „Niezaprzeczalnie, Bóg pochodzi od Boga i jedynie od Boga. Nie jest On zdeterminowany przez nic innego, ani przez nikogo innego, jak tylko przez siebie samego. Lecz On sam siebie określa, by nie być Bogiem bez człowieka”³⁴. Oto zasadnicza teza, którą Jüngel roz-

³¹ Tamże, 54-55.

³² Martin Luther, *Œuvres*, t. I, 136. Cyt. za: Jüngel, *Dieu mystère du monde*, t. 1, 52.

³³ Tamże, 55.

³⁴ Tamże.

wija i objaśnia w różnych jej aspektach – teza o „człowieczeństwie Boga”. Píše: „Bóg pochodzi od Boga, ale nie chce przybyć do siebie samego bez nas. Bóg przychodzi do Boga, ale z człowiekiem. Dlatego człowieczeństwo Boga przynależy do jego boskości. Taka jest doktryna, której teologia w końcu powinna się nauczyć”³⁵.

Tak sformułowana teza mogłaby prowadzić do twierdzenia o uzależnieniu Boga od człowieka. Bóg byłby swoistego rodzaju funkcją człowieka. Jünger jednak jednoznacznie odrzuca takie stwierdzenie. Píše: „To, że Bóg nie pragnie powrócić do siebie samego bez człowieka, nie czyni z tego ostatniego swego rodzaju dopełnienia Boga. Bóg wypełnia sam siebie. Jednak, co można i trzeba powiedzieć to to, że Bóg nie chce zrealizować siebie bez człowieka”³⁶. W innym zaś miejscu stwierdza: „Będziemy zatem musieli zrozumieć wolność utożsamienia się Boga z człowiekiem Jezusem jako moment dotyczący istoty definicji Boga przez siebie samego”³⁷. Bóg odwiecznie nigdy nie chciał i nie chce być sobą bez człowieka, bo nie chce być bez Jezusa. W tym samookreśleniu Boga nie ma żadnego przymusu, żadnej konieczności. Jest to wolność Boga wypływająca z jego istoty, którą jest miłość. Jünger tłumaczy to przez odwołanie się do doświadczenia miłości między dwiema osobami, gdzie osoba kochająca nie chce być sobą bez osoby ukochanej. Porównanie to – stwierdza – jest czymś więcej niż prostym porównaniem. Píše: „Miłość rozsadza relację konieczności, ją przekraczając”³⁸. Istotą chrześcijańskiej koncepcji Boga jest to, że „Bóg jest Miłością” (1J 4,8). Miłość zaś nie funkcjonuje w logice konieczności lecz bezinteresowności. Logika konieczności tu nie działa. Dlatego stwierdzenie, że Bóg nie pragnie powrócić do siebie bez człowieka, nie czyni z tego ostatniego koniecznym dopełnieniem Boga. Gdyby tak było, Bóg nie byłby Bogiem, bo stworzyłby człowieka nie z racji bezinteresownej miłości, lecz z interesownej potrzeby. Zdaniem Jüngera, to na krzyżu Jezusa Bóg w pełni objawił się jako miłość. „To, co stało się na krzyżu Jezusa – píše – jest (...) wydarzeniem, które otwiera głębokości bóstwa. Partykularne wydarzenie eschatologiczne utożsamienia się Boga z człowiekiem Jezusem jest jednocześnie najbardziej intymną tajemnicą bytu boskiego. W partykularnym wydarzeniu utożsamienia się Boga z ukrzyżowanym, Bóg wyraża się na zewnątrz takim, jakim już jest w sobie samym od zawsze”³⁹. Tak rozumiane „człowieczeństwo Boga”, jako wolne i bezinteresowne bycie Boga dla człowieka, jest wyrazem jego istoty, jest wyrazem samej boskości Boga.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże, 56.

³⁷ Tamże, 345.

³⁸ Tamże, 57.

³⁹ Tamże, 343-344.

Komentując nowotestamentową definicję Boga jako miłość, Jungel oświadcza: „Miłość jest motywem nie tylko jego boskiego działania, ale również jego boskiego bycia”⁴⁰.

Owa koncepcja Boga, który nie chce być Bogiem bez człowieka, przede wszystkim rzuca nowe światło na teologię stworzenia i na antropologię. Teologia tradycyjna, mówiąc o stworzeniu *ex nihilo*, rozumiała stworzenie jako arbitralny akt Boga. Bóg mógł, ale nie musiał stworzyć. Bóg stworzył świat i człowieka, bo tak, w nieskończonej dobroci, podobało Mu się. Jednoznacznie odrzucając tezę o podporządkowaniu Boga człowiekowi, Jungel pojmując akt stworzenia nie jako akt arbitralny, ani jako konieczny, lecz jako „bardziej niż konieczny”, bo wynikający z miłości Boga, którą jest On sam w swojej istocie. Dlatego stwierdza: „Dyskurs na temat człowieczeństwa Boga, przynależącego do jego boskości, ma to wyrazić równie dobrze, jako »osobową jedność« odwiecznego Słowa Bożego z człowiekiem Jezusem. Fakt, że Bóg stwarza sobie *vis-a-vis*, jakim jest człowiek, jest wypełnieniem jego własnego samookreślenia się, z racji którego Bóg nie chce przybyć do siebie samego bez człowieka”⁴¹.

Nie można zatem mówić o stworzeniu, ani jako o akcie „arbitralnym” Boga, ani jako o akcie „koniecznym” Boga. Stworzenie jest aktem „bardziej niż koniecznym”, czyli wynikającym z jego bezinteresownej miłości do człowieka. Jak wynika z przytoczonego cytatu, „człowieczeństwo Boga”, czyli odwieczne i bezinteresowne bycie Boga dla człowieka, jawi się jako konstytutywne dla samej istoty Boga, podobnie jak „osobowa jedność” odwiecznego Słowa Bożego z człowiekiem Jezusem. Nie powinno się jednak tego rozumieć w kategoriach konieczności, lecz w przekraczających je kategoriach bezinteresowności i miłości. Akt stworzenia jest aktem wyrażającym bezinteresowność Boga. Oznacza, że Bóg z natury jest Stwórcą. Jeśli więc człowiek jest stworzony przez Boga, to jest stworzony dla samego Boga w celu relacji miłości, która przekracza logikę wszelkiej konieczności. Stwarzając człowieka, Bóg nie chce być dla niego konieczny na sposób światowy, bo chce być dla niego bardziej niż konieczny, czyli ze względu na siebie samego. To, że Bóg jest dla człowieka bardziej niż konieczny, oznacza, że wypełnia najgłębsze pragnienia, jakie człowiek w sobie nosi, o czym w swoich *Wyznaniach* pisał już św. Augustyn: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”⁴². Ale Bóg wypełnia to pragnienie w sposób zaskakujący dla człowieka. Wypełnia na zasadzie nowego stworzenia. Wiedząc,

⁴⁰ Tamże, 343, przyp. 274.

⁴¹ Tamże, 57.

⁴² Św. Augustyn, *Wyznania* I, 1, tłum. Zygmunt Kubiak (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1978), 5.

że Bóg nie chce być Bogiem bez człowieka, człowiek zaczyna rozumieć, że tak naprawdę „nie ma też człowieka absolutnie bez Boga”⁴³. Poznaje, że prawdziwa relacja Boga do człowieka i człowieka do Boga – relacja chciana przez Stwórcę – nie znajduje się na płaszczyźnie tego, co jest konieczne, ale na płaszczyźnie miłości, czyli tego, co jest bezinteresowne, co nie będąc konieczne na sposób światowy, jest bardziej niż konieczne – jak miłość, nie będąc konieczna na sposób światowy, jest bardziej-niż-konieczna, o czym zaświadcza każdy, kto kocha.

Podsumowując, wiarygodność chrześcijaństwa jest wiarygodnością ludzi zakochanych w Bogu objawionym w Jezusie Chrystusie i świadczących, że Bóg nas pierwszy ukochał i kocha odwieczną i bezgraniczną miłością. „Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16). Dla muzułmańskiego uczonego, Shabira Ally’ego, takie postępowanie byłoby Boga niegodne, bo głupie. Dla nas chrześcijan jest to wyraz Bożej mądrości i bezgranicznej miłości. Jest to prawda wiary chrześcijańskiej o istocie Boga, którą zrozumieć można jedynie z jej wnętrza, jedynie na podstawie osobistego doświadczenia Boga objawionego i działającego w Jezusie Chrystusie. Wiarygodność chrześcijaństwa wiąże się z jego atrakcyjnością, i odwrotnie. A to dotyczy serca człowieka.

Bibliografia:

Ally Shabir. *Is Jesus God? The Bible says NO!*. Canada: Al-Attique Publishers INC, 2008.

Augustyn Św. *Wyznania*. Tłumaczenie Zygmunt Kubiak. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1978.

Comte-Sponville André. *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*. Paris: Albin Michel, 2006.

Dawkins Richard. *Bóg urojony*. Tłumaczenie Piotr J. Szwejcer. Warszawa: Wydawnictwo CiS, 2007.

⁴³ Eberhard Jüngel, „» ... Pas de Dieu sans l'homme...«. La théologie de Karl Barth entre le théisme et l'athéisme”, w: *Karl Barth. Genèse et réception de sa théologie* (Genève: Labor et Fides, 1982), 212-215.

Halik Tomas. *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*. Tłumaczenie Andrzej Babuchowski. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2016.

Jomier Jacques. *Pour connaître l'Islam*. Paris : Cerf, 2001.

Jüngel Eberhard. *Gott als Geheimnis der Welt*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1977. [Tłumaczenie francuskie: *Dieu mystère du monde. Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*. Wyd. 3. T. I-II. Traduit de l'allemand sous la direction de Horst Hombourg. Paris: Cerf, 1983].

Jüngel Eberhard. „»... Pas de Dieu sans l'homme...«. La théologie de Karl Barth entre le théisme et l'athéisme”. W *Karl Barth. Genèse et réception de sa théologie*, 195-215. Genève: Labor et Fides: 1982.

Kołakowski Leszek. „Troska o Boga w pozornie bezbożnej epoce”. *Przeгляд polityczny*, nr 8 (2008): 92-113.

Tomasz z Akwinu Św. *De malo*, q. 16a. 7 ad 15.

Życiński Józef. *Bóg niepojęty*. W Alistair McGrath, Joanna Collicutt McGrath. *Bóg nie jest urojeniem. Złudzenie Dawkinsa*, 115-127. Tłumaczenie Jerzy Wolak. Kraków: WAM, 2007.

Bóg bardziej-niż-konieczny

STRESZCZENIE

Autor artykułu argumentuje na rzecz wiarygodności i atrakcyjności chrześcijaństwa i chrześcijańskiej koncepcji Boga w kontekście zsekularyzowanej Europy oraz w kontekście islamu. W zsekularyzowanej Europie kwestia Boga została zepchnięta na margines życia, do sfery czysto prywatnej, a większość ludzi żyje tak, jakby Boga nie było. Racjonalizm scjentystyczny, którego emblematyczną postacią przełomu XX i XXI w. jest ateista Richard Dawkins, odrzuca Boga jak i wartości chrześcijańskie. Inni ateiści, mniej radykalni, jak francuski filozof André Comte-Sponville, podzielają większość chrześcijańskich wartości, które stanowią korzenie cywilizacji Zachodniej. Jednak oni również odrzucają wiarę w istnienie Boga jako niekonieczną, by żyć ewangelicznymi wartościami.

Dyskusja z nimi i racjonalna filozoficzno-teologiczna argumentacja na rzecz istnienia Boga jest oczywiście konieczna. Jednak specyfiką chrześcijańskiej koncepcji Boga nie jest to, że On istnieje i że jest Bogiem Stwórcą i Bogiem Miłosiernym. Taka też jest np. muzułmańska idea Boga. Specyfika chrześcijańskiej koncepcji Boga związana jest z wiarą, że Bóg w pełni objawił się w Jezusie z Nazaretu. Prawdę tę odrzucają nie tylko ateści, ale również wyznawcy innych religii, np. muzułmanie.

Opierając się na refleksji protestanckiego teologa Eberharda Jüngela, zawartej w książce *Gott als Geheimnis der Welt*, autor artykułu argumentuje, że prawdziwie chrześcijańska koncepcja Boga związana jest z Jego objawieniem się w Jezusie Chrystusie ukrzyżowanym, a tym, co najpełniej określa boskość Boga, czyli Jego istotę, jest człowieczeństwo Boga, czyli jego odwieczne i fundamentalne bycie dla człowieka. Ponadto, objawiony w Jezusie Chrystusie Bóg jawi się człowiekowi jako „bardziej-niż-konieczny”. Wyrażenie to nie mówi: „konieczny i bardziej niż konieczny”, ale niekonieczny, ponieważ bardziej niż konieczny. Tak rozumiana „konieczność” Boga usytuowana jest na poziomie ludzkiego serca, na poziomie miłości i bezinteresowności. Bóg staje się „bardziej niż konieczny” dla tych, którzy w Chrystusa uwierzyli, bo pozwolili się Mu uwieść. Wiarygodność chrześcijaństwa wiąże się z jego atrakcyjnością, a ta dotyczy serca człowieka.

Słowa kluczowe: sekularyzacja, Jezus Chrystus, objawienie, konieczność Boga, człowieczeństwo Boga

God more than Necessary

SUMMARY

The author of the article argues in favour of the credibility and the attractiveness of Christianity and the Christian concept of God in the context of secularised Europe and in the context of Islam. In the secularised Europe the question of God has been put on the margin to the very private sphere of human life. The majority of people live like God did not exist. Scientific rationalism with its emblematic figure Richard Dawkins, rejects both God and the Christian values. Other atheists, like French philosopher André Comte-Sponville, share the majority of Christian values. Still they also reject the belief in God which according to them is not necessary to live according to Evangelical values.

The discussion with them and rational philosophical-theological argumentation in favour of the existence of God is something that should absolutely take place. Nevertheless, the specificity of the Christian concept of God does not lie in the affirmation of the existence of God who is Creator and is Merciful. This is also present in Islam. The specificity of the Christian concept of God is related to the faith that God fully revealed

himself in Jesus of Nazareth. This truth is rejected not only by the atheists but also by the believers of other religions, like Muslims.

Based on the reflections of the protestant theologian, Eberhard Jüngel, in the book *Gott als Geheimnis der Welt*, the author argues that true Christian concept of God is linked to His revelation in Jesus Christ, the crucified one, and that what more fully defines the divinity of God, which means its being, is his *humanity*, which is his eternal and fundamental existence for all humans. Moreover, God revealed in Jesus Christ presents himself as “more than necessary”. This expression does not mean that He is necessary and more than that; it means precisely that being not necessary in a worldly way He is more than necessary. This kind of necessity of God is on the level of heart, and refers to the concepts of love and gratitude. God starts to be “more the necessary” for those who let them to be seduced by Him, seduced by His disclosure in Jesus Christ. The credibility of Christianity is related to its attractiveness, and that primarily concerns the human heart.

Keywords: Secularization, Jesus Christ, Revelation, Necessity of God, Humanity of God