

ANNA GŁĄB

„CIERPIĘ, WIĘC JESTEM”.  
PROBLEMATYKA TEODYCEALNA  
W TEKSTACH ABPA JÓZEFA ŻYCIŃSKIEGO

Tezę Daniela D. Williamsa zawartą w tytule niniejszego tekstu, zdaniem abpa Józefa Życińskiego, można odczytywać jako nową wersję kartezjańskiego *cogito*. Znakiem człowieczeństwa jest nie tylko refleksja, ale również przeżywanie cierpienia w obliczu zła. Słowa te nie powinny być jednak rozumiane jako zachęta do celebrowania postawy cierpiętniczej. Życiński uważał, że akcentują one funkcje poznawcze cierpienia: „Ból bytu, który wnosił absurd i dysharmonię w tyle interpretacji filozoficznych, jawi się w tym ujęciu jako ważny środek odsłaniający ukrytą prawdę o świecie i człowieku”<sup>1</sup>. Abp Życiński w wielu tekstach odnosił się do kwestii, jak wyjaśnić istnienie zła w świecie i jak pogodzić je z istnieniem dobrego Boga. Cierpienie burzy ludzkie wyobrażenia o harmonii świata i wprowadza w ewolucyjny porządek kosmosu dysonans, który domaga się wyjaśnienia, tak od filozofa, jak od teologa. Dla wielu osób fakt istnienia zła stanowi największą trudność do zaakceptowania religijnej wizji rzeczywistości, a próba pogodzenia rzeczywistości ludzkiego cierpienia z wiarą w sens ewolucji jest znacznie trudniejsza od pytań biologicznych dotyczących mechanizmów ewolucji<sup>2</sup>. Gdy mamy do czynienia z konkretnym cierpieniem, np. cierpieniem matki, która utraciła jedyne dziecko, powoływanie się na argument z celowości świata za istnieniem Boga u wielu ludzi wywołuje sprzeciw w postaci argumentu z bezcelowości struktur kosmosu, absurdalności ludzkich wysiłków. Czy powoływanie

---

Dr ANNA GŁĄB – Katedra Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej, Wydział Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: aniaglab@kul.pl

<sup>1</sup> J. Życiński, *Trzy kultury. Nauki przyrodnicze, humanistyka i myśl chrześcijańska*, Poznań: W drodze 1990, s. 231.

<sup>2</sup> Zob. t e n ż e, *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Lublin: TN KUL 2002, s. 145.

się na racjonalność świata lub ukryty sens wydarzeń nie trąci moralistyką lub spekulacją? Abp Życiński uważał, że filozofia nie może unikać tych pytań, a celowość ich podjęcia zdawała mu się tym bardziej konieczna, gdyż – jego zdaniem – u podłoża tych problemów znajdują się założenia filozofii Boga wypracowanej w nurcie scholastyki, które miały negatywny wpływ na rozumienie roli Boga w obliczu cierpienia. Cytując słowa amerykańskiego jezuitę, Josepha Doncella, który pisał, że funkcjonujące schematy tradycyjnej filozofii pozostają w sprzeczności „z tym, co wiemy o Bogu z Objawienia, i tym, co czujemy o Nim w naszym sercu”<sup>3</sup>, proponował, aby w celu przeciwdziałania uproszczeniom scholastyki odwołać się do pojęć wypracowanych przez filozofię XX wieku.

Abp Życiński przedstawia strategię radzenia sobie ze złem z dwóch perspektyw: filozofii procesu oraz filozofii analitycznej. Tłem dla nich jest polemika z filozofią scholastyczną. Jako że te dwa nurty filozofii XX wieku różnią się od siebie, także ich zainteresowanie problemem zła w kontekście istnienia dobrego i wszechmocnego Boga jest inne, jednak łączy je odniesienie zarówno do aspektu ontycznego, jak i etycznego zła. Filozofia procesu akcentuje jednakże możliwość tworzenia sensu w warunkachznaczonych przez ból i cierpienie, wzbogaca terminologię, jaką posługujemy się w odniesieniu do Boga zarówno w dyskursie filozoficznym, jak i teologicznym, a wyjaśniając świat z perspektywy panenteizmu, sensownym czyni postulat Boga współcierpiącego z człowiekiem, a także Jego kenozy w świecie. Natomiast filozofia analityczna koncentruje się na logicznych pojęciach, np. wszechmocy Boga, i próbuje uzgodnić je z istnieniem zła, wykazując, że zło nie stanowi falsyfikatora tezy o istnieniu Boga, a także nie czyni tezy o istnieniu Boga mało prawdopodobną<sup>4</sup>.

Analizy teodycealne abpa Życińskiego mogą być rozumiane jako apologia teizmu przed zarzutami ateistów czy agnostyków, powstającymi w konfrontacji pojęcia dobrego i wszechmocnego Boga z istnieniem zła w świecie. Moim zdaniem argumenty jego adwersarzy można sformułować jako: argument z nieczułości Boga-Absolutu, argument z emocji i podejrzeń, argument z niewykorzystania przez Boga swojej wszechmocy, argument z innych wariantów ewolucji. Myślę, że można powiedzieć, iż Życiński przeciwstawia im: (1) argument z kenozy Boga (Boga współcierpiącego z człowiekiem), (2) argument z nieuzasadnionej ekstrapolacji odczucia absurdu, (3) argument z ograniczenia wszechmocy Boga, który zawiera dwa argumenty: (3a) z ceny za inny kierunek ewolucji,

---

<sup>3</sup> J. Doncell, *Second Thoughts on the Nature of God*, „Thought” (1971), s. 355. Cyt. za: Życiński, *Trzy kultury*, s. 219.

<sup>4</sup> J. Życiński, *Wprowadzenie*, [w:] A. Plantinga, *Bóg, wolność i zło*, przeł. K. Gurba, Kraków: Znak 1995, s. 16.

oraz (3b) z deprawacji ponadświatowej, (4) argument z analogii między twierdzeniami limitacyjnymi w logice i matematyce a ontologicznymi uwarunkowaniami cierpienia, (5) argument z moralnego piękna, perswazji i tajemnicy. Trzeba od razu przyznać, że owe argumenty nie są argumentami w pełnym znaczeniu tego słowa, mają przede wszystkim charakter krytyki przesłanek argumentacji przeciwnej strony sporów teodycealnych. Podział na powyższe argumenty wyznacza także strukturę niniejszego tekstu. Na początku pragnę także zaznaczyć, że tekst niniejszy jest syntezą poglądów abpa Życińskiego, a nie próbą polemiki z nimi.

### I. ARGUMENT Z KENOZY BOGA

Rozwijanemu przez siebie teizmowi neoklasycznemu abp Życiński przeciwstawia tradycyjny, scholastyczny teizm, w którego obrębie zauważa przepaść między językiem filozofii i językiem Ewangelii. Jest ona wynikiem zastosowania pojęć charakterystycznych dla racjonalizmu Greków (szczególnie Arystotelesa) na gruncie teizmu. Abp Życiński uważa, że w kontekście scholastycznych analiz pojęcia substancji, niezmienności i ruchu doktryna o wcieleniu i dramacie Krzyża wydaje się niezbyt jasna. Scholastyka, w porównaniu z ilością miejsca, jakie poświęciła np. rozważaniom relacji między istotą a istnieniem w Bogu, nieproporcjonalnie mało poświęciła go analizie ewangelicznej tezy, że Bóg jest Miłością. Dlatego „istnieją powody, by stawiać pytanie: Gdyby w Palestynie czasów Chrystusa przyjmowano wypracowane w średniowieczu schematy klasycznego teizmu, czy wówczas teologiczni eksperci nie zakwestionowaliby doktryny o Wcieleniu i Trójcy Świętej, uznając ją za niezgodną z tezą o prostocie, niezmienności i ponadczasowości Bożego bytu?”<sup>5</sup>. Dla Greków marzących o hero-sach oznaką doskonałości była nieczułość złączona z obojętnością na cierpienie<sup>6</sup>, a miłość uważano za przejaw dążenia bytu mniej doskonałego do bardziej doskonałego. Boski Nieruchomy Poruszyciel mógł wprawiać w ruch system wszechświata, ale nie mógł go kochać. Intelektualnym zgrzytem były w tym kontekście teksty św. Jana, w których Bóg był przedstawiany jako Miłość, Istota troszcząca się o człowieka, a nawet z nim współcierpiąca.

Abp Życiński, nie pomniejszając dorobku i przydatności dyskursu filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, przyznaje, że „Bóg klasycznego teizmu pozostaje

<sup>5</sup> J. Życiński, *Głębia bytu*, Poznań: W drodze 1988, s. 85.

<sup>6</sup> Zob. tenże, *Trzy kultury*, s. 221.

znacznie bliższy tekstom Arystotelesa niż tekstom Ewangelii<sup>7</sup>. Celem abpa Życińskiego jest wzbogacenie języka filozoficznego, którym operuje się w stosunku do Boga, a przez to pełniejsze wyrażenie prawdy o Nim. Wzbogacenie terminologii filozoficznej w odniesieniu do Boga, uważał abp Życiński, jest możliwe dzięki otwarciu się na inne nurty filozoficzne, takie jak – w tym wypadku – filozofia procesu. Aby przeciwdziałać pojęciowym ograniczeniom scholastyki, należy podjąć przede wszystkim problem relacji między bytem Boga i rzeczywistością cierpienia<sup>8</sup>. Jeśli Bóg jest rozumiany jako Istota Najdoskonalsza, trzeba odpowiedzieć na pytanie, czy przyjęta koncepcja doskonałości w danym systemie filozoficznym jest spójna z obrazem Boga przekazanym przez Objawienie. Problem ten rozważa japoński teolog Kazoh Kitamori, do którego abp Życiński często się odwoływał<sup>9</sup>. Kitamori krytykuje tzw. teologię sopranową, która jednostronnie ujmuje bogactwo Bytu, jakim jest Bóg, akcentując albo niezmienność, charakterystyczną dla analiz scholastyki, albo miłość, pomijającą dramat cierpienia. Dla Kitamori oba poglądy są przykładem sopranowego podejścia do pojęcia Boga, którego rozumie się jako istotę doskonałą do tego stopnia, że nie może ona cierpieć, ponieważ cierpienie uwłaczałoby jej doskonałości.

Tymczasem w myśli procesu (obejmującej zarówno filozofię, jak i teologię procesu, rozwijaną przez Alfreda North Whiteheada, Charlesa Hartshorne'a, Daniela D. Williamsa, a wśród myślicieli katolickich – Waltera E. Stokesa i Jana Van der Vekena), formułuje się postulat panenteizmu, czyli obecności Boga w przyrodzie, uznając jednocześnie Jego transcendencję wobec świata<sup>10</sup>. Jak zauważa abp Życiński, stanowisko to jest bliskie perspektywie relacji między Bogiem i światem ukazywanej w Biblii: Bóg przenika przyrodę, określa jej istotę, kieruje jej rozwojem; to przez pryzmat Bożej światłości oglądamy dzieło stworzenia. Podobnie opisuje Boga św. Łukasz, gdy mówi o Nim, że jest „Tym, w którym żyjemy, poruszamy się, jesteśmy” (Dz 17, 28). Życiński uważa, że wypowiedzi tego rodzaju są znakiem wyjątkowo dojrzałej filozofii Boga, w której

<sup>7</sup> Tenże, *Głębia bytu*, s. 85.

<sup>8</sup> Tenże, *Trzy kultury*, s. 219.

<sup>9</sup> Zob. tamże, s. 219.

<sup>10</sup> Tenże, *Głębia bytu*, s. 89. Za Johnem A.T. Robinsonem abp Życiński zauważa, że wielu sympatyków panenteizmu obawia się opowiedzieć za tym poglądem, aby nie być posądzonym o heterodoksyjny panteizm. Utożsamianie jednak tych dwóch stanowisk jest nieuprawnione, a panenteizm – w przekonaniu abpa Życińskiego – stanowi „najpełniejszą, konsekwentną formę rozwinięcia tezy klasycznego teizmu. Jeśli nie łączy się go z dodatkowymi hipotezami, w których kwestionowano by np. przygodny charakter stworzonej przyrody, panenteizm pozostaje w pełnej zgodzie z założeniami filozofii Boga przyjmowanymi w klasycznym teizmie”. Zob. H. Montefiore, *The Probability of God*, London 1985; K. Rahner, H. Vorgrimler, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg 1961, s. 275.

jest On Bogiem kosmosu, w którym zakorzenione jest życie każdego człowieka. Także doktryna o Duchu Świętym przypomina prawdę o Bogu immanentnym, który przenika, oczyszcza i wzmacnia ducha człowieka. Panenteizm stanowi próbę przeciwdziałania uproszczeniom filozofii, przejawiającym się w niewłaściwym umiejscowieniu Boskości (*misplaced divinity*)<sup>11</sup>. Tradycyjny teizm, akcentując prawdę o Bożej transcendencji, przyjmował rozdarcie między abstrakcyjnym Absolutem a tęsknotą serca za bardziej ludzkim Bogiem, tak charakterystyczną dla niepokojów św. Augustyna, Pascala czy Kierkegaarda. Natomiast naturalizm ateistyczny przypisywał przyrodzie cechy boskości bez odniesienia ich do transcendencji. Panenteizm stanowi próbę przeciwdziałania brakom obu stanowisk. W perspektywie panenteizmu „podstawowy charakter ma prawda o Bogu wszechmocnym *incognito*. Teren doświadczenia bólu i dziedzina estetycznego zachwyty stanowią horyzont subtelnej Bożej obecności”<sup>12</sup>. Egzystencja człowieka wyznaczana ideałami i obiektywnymi wartościami staje się terenem „przenikania” elementu Boskiego z ludzkim. Odkrycie Boga obecnego *incognito* dokonuje się w racjonalnej refleksji, ale także przez kontemplację: „Zakorzenieni w świecie i wrażliwi na jego piękno, odkrywamy transcendentny wymiar bytu poprzez wysiłek poznawczy, który odsłania element logosu ukryty w nurcie przemijających wydarzeń”<sup>13</sup>. Koncepcja Boga przedstawiona w panenteizmie ma także ważne konsekwencje antropologiczne: jej następstwem jest ujmowanie bytu i życia człowieka jako fragmentu życia Bożego. Byt może być badany w różnych aspektach, jednak „jego pełną, wolną od rozdarć i przeciwstawień charakterystykę uzyskujemy dopiero po uwzględnieniu teologicznych aspektów”<sup>14</sup>.

Z panenteizmem abp Życiński wiąże postulat Boga, który jest Miłością współcierpiącą z człowiekiem<sup>15</sup> i „w swej miłości ku człowiekowi doświadcza we właściwych sobie Boskich kategoriach także trosk i cierpienie znaczących egzystencję człowieka”<sup>16</sup>. Postulat ten może wiązać się z nieporozumieniami, które należy natychmiast wykluczyć. W jednej z koncepcji cierpiącego Boga, wyrażonej w doktrynie patrypasjanizmu, uznanej za niezgodną z ortodoksją chrześcijańską, znaleźć można niemożliwe do obrony ujęcie Wcielenia, a także ryzykowne, oparte na analogii pojęcie cierpienia, które stawia znak równości między cierpieniem Boga i cierpieniem człowieka<sup>17</sup>. Tymczasem, jak píše

<sup>11</sup> Życiński, *Głębia bytu*, s. 92.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> Tamże, s. 93.

<sup>14</sup> Tamże, s. 94.

<sup>15</sup> Tenże, *Trzy kultury*, s. 220.

<sup>16</sup> Tenże, *Głębia bytu*, s. 85-86.

<sup>17</sup> Tenże, *Trzy kultury*, s. 220; tenże, *Głębia bytu*, s. 86.

abp Życiński, już na poziomie egzystencji człowieka możemy mówić o bogatym spektrum doświadczania cierpienia (od psychicznego po fizyczne), jak można byłoby więc porównywać z nim cierpienie Boga? Zdaniem Kitamori „ból człowieka i ból Boga, pozostają jakościowo odmienne, ale zawierają pewien wspólny element”<sup>18</sup>. W jakim sensie można przypisywać doskonałemu Bogu jakąkolwiek postać cierpienia?

Abp Życiński miał świadomość, że problem cierpienia Boga był przedmiotem wielu kontrowersji filozoficznych. U ich podstaw leży pytanie, jakie konkretne treści można przypisać słowom Whiteheada, określającym Boga jako „współtowarzysza naszych cierpień (*fellow-sufferer who understands*)”, który „włącza wszelkie istnienie – jego cierpienia i ból, niepowodzenia i triumfy [...] w harmonię uniwersalnych odczuć”<sup>19</sup>? Przedstawiciele filozofii scholastycznej z racji metafizycznych założeń odrzucają takie rozumienie Boga. Wśród cytowanych przez abpa Życińskiego autorów znajdują się oprócz Whiteheada i Hartshorne’a jeszcze trzej: François Varillon<sup>20</sup>, W.J. Hill<sup>21</sup> oraz Benedykt XVI. Whitehead

---

<sup>18</sup> K. Kitamori, *Theology of the Pain of God*, Richmond: Wipf & Stock Pub. 1965, s. 167. Cyt. za: Życiński, *Trzy kultury*, s. 221.

<sup>19</sup> A.N. Whitehead, *Process and Reality*, ed. D.R. Griffin, D.W. Sherburne, New York: The Free Press 1978, s. 413; J. Życiński, *Bóg Abrahama i Whiteheada*, Tarnów: Biblos 1992, s. 149. W innym miejscu Whitehead pisze: „Bóg nadaje cierpieniu swą władzę zwinnego wnikięcia w wartości, jakie mogą zeń wynikać. Jest On idealnym towarzyszem, dokonującym przekształcenia tego, co utracone, w żywy fakt wpisany w Jego naturę. [...] Królestwo Niebieskie nie polega na oddzieleniu dobra od zła. Polega ono na zwyciężeniu zła dobrem. Owa przemiana zła w dobro wkracza w obręb świata aktualnego dzięki temu, że została zawarta w naturze Boga, obejmującej idealne widzenie każdego aktualnego przejawu zła, tak skojarzonego z nowym następnikiem, ażeby owocem tego spotkania było przywrócenie dobra. Bóg ma w swej naturze znajomość zła, bólu i poniżenia, ale zwyciężonych dobrem. Wszelki fakt jest tym, czym jest – przyjemnością, radością, bólem, cierpieniem. W unii z Bogiem fakty te nie ulegają całkowitej zatracie: każdy ujawnia swą doskonalszą stronę i jest częstką wplecioną po wsze czasy w rytm rzeczy przemijających” (A.N. Whitehead, *Religia w tworzeniu*, przeł. A. Szostkiewicz, Kraków: Znak 1997, s. 125-126).

<sup>20</sup> Varillon w książce *Pokora Boga*, nagrodzonej Grand Prix Catholique (Warszawa 1977), kwestionuje alternatywę, zgodnie z którą albo Bóg jest niedoskonały i cierpi, albo doskonały i nie cierpi. Jak zauważa abp Życiński, w życiu ludzkim mamy do czynienia z sytuacjami, w których cierpienie przeżywane w duchu miłości nie eliminuje przeżycia szczęścia. Varillon pisze: „Gdy człowiek nie koncentruje się na sobie, gdy potrafi powiedzieć do innego człowieka, nie mijając się zanadto z prawdą: «Jesteś dla mnie wszystkim», gdy życie lub część życia «poświęca» innym, wówczas przeżywa on cierpienie jako istotny aspekt radości. [...] Gdy pójdziemy dalej w tym kierunku, zrozumiemy, w jaki sposób można osiągnąć punkt szczytowy: radość umierania z miłości. Cierpienie nie stanowi już niedoskonałości ani przeszkody do szczęścia: jest ono samym szczęściem. Doświadczenie artystów – przynajmniej tych, którzy nie uznają sztuki dla sztuki – wskazuje kierunek. Doświadczenie mistyków je przedłuża transponując je w sposób zasadniczy. Na horyzoncie i ponad horyzontem znajduje się Bóg” (s. 133 nn. Cyt. za: Życiński, *Głębia bytu*, s. 86).

mówiąc o bólu Boga, nie miał na myśli bólu fizycznego, lecz chodziło mu o „ontyczną solidarność między współczującym boskim Poetą Świata a człowiekiem”<sup>22</sup>. Hartshorne natomiast, zakładając, że świat jest jak ciało Boga, twierdził, że cierpienie świata staje się cierpieniem Boga z takiej samej racji, z jakiej ból naszego ciała jest naszym bólem. Abp Życiński komentuje jego tezę w następujący sposób: „Doświadczenie bólu i cierpienia z powodu cierpień innych osób jest naturalnym następstwem naszej miłości. Oznaką niedoskonałości byłby nasz brak wrażliwości na cierpienia bliźnich. Dlatego Bóg, jako najdoskonalsza Miłość [...] w szczególny sposób doświadcza naszych przegranych. Ściśle biorąc nie są one wyłącznie nasze, gdyż ze względu na Bożą immanencję w świecie pozostają w ścisłym odniesieniu do Bożego bytu”<sup>23</sup>.

Najpełniej solidarność Boga z człowiekiem w aspekcie cierpienia objawiła się dramacie Krzyża. Zdaniem abpa Życińskiego misterium Golgoty jest przykładem zjednoczenia tego, co Boskie z ludzkim. Zjednoczenie to przekształca dramat cierpienia i śmierci w miłość objawiającą głębszy sens o współobecności Boga w życiu człowieka. Przedstawiciele filozofii procesu kwestionują ontyczne pęknięcie między nieczułym Bogiem, patrzącym z góry na cierpienie człowieka a podlegającym dramatowi człowiekiem. Cierpienie Krzyża stało się środkiem wyrażenia prawdy o Miłości Boga do człowieka. Było w historii ludzkości przełomowym wydarzeniem, które wprowadziło nową perspektywę.

Whitehead, mówiąc o współcierpiącym z człowiekiem Bogu, zauważa, że w tradycyjnej teologii zdecydowanie niewiele mówi się o Chrystusie jako skromnym cieśli z Nazaretu, natomiast „zbyt dużo cesarskiego stylu, który [...] miał swe uzasadnienie w politycznej tęsknocie za triumfującym Mesjaszem, który przepędziłby Rzymian, wyniósł na piedestał naród wybrany, przewyciężył choroby, przyniósł wyzwolenie z ludzkich cierpień”<sup>24</sup>. I w tym wypadku, pisze abp Życiński, potrzebna jest teologii dehellenizacja, oczyszczenie z patosu i triumfalizmu. Prawda o Ukrzyżowaniu nie może podlegać retuszom. Bóg nie

---

<sup>21</sup> Dominikanin W.J. Hill podkreśla, że wizja współcierpiącego Boga wyraża samą istotę prawdy ukazanej w dramacie Krzyża, dlatego nie można chronić się w uporządkowany świat kategorii metafizycznych, pomijając fakt, „iż to sam Bóg cierpi na krzyżu, nie zaś jedynie człowieczeństwo” (cyt. za: Życiński, *Bóg Abrahama i Whiteheada*, s. 149). Podczas gdy, jak zauważa abp Życiński, przedstawiciele filozofii procesu podkreślają Bożą solidarność z cierpiącym człowiekiem, Hill analizuje tę kwestię z perspektywy braku tej solidarności ze względu na odrzucenie Boga przez wolnego człowieka.

<sup>22</sup> Życiński, *Trzy kultury*, s. 221.

<sup>23</sup> Tenże, *Głębia bytu*, s. 86-87.

<sup>24</sup> Tenże, *Wszelchświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2009, s. 124.

jest podobny cesarom, których bitwy kształtowały wyobrażenie Boga w średnio-wieczu. Wcielony Bóg większość swego życia mieszkał na prowincji, w nieznanym na kartach Starego Testamentu Nazarecie, przez 30 lat nie uczynił żadnego pożytku ze środków, które mogłyby wykazać Jego nieziemską Moc. Wybrał milczącą solidarność z człowiekiem, chociaż mógł przecież być bardziej skuteczny. Nie kierował się pragmatyzmem oraz kryterium sukcesu i bezproblemowości, pomijał w swoim systemie wartości spektakularność działań: „Nie odniósł sukcesu ani wtedy, gdy usiłował dyskutować z Piłatem, ani w rankingu popularności, gdy większą popularność zademonstrował znany przestępca Barabasz. Mógł być skuteczny, przynajmniej gdy wybierał grono uczniów; tymczasem wybrał też Judasza z Iskariotu. Mógł zgromadzić wokół siebie elitarne środowiska żydowskie, tymczasem nie przekonał wrażliwego i bogatego rozmówcy, aby zostawił wszystko i poszedł za Nim”<sup>25</sup>. Cierpiał w Ogrójcu, tęskniąc za obecnością uczniów, pocił się krwawym potem, nie dźwigał krzyża stylowo, trzeba było szukać do jego niesienia pomocnika. Podatność na zranienie, ofiarę i samowyrzeczenie – to kenoza Boga. Cechy te nie są zaprzeczeniem Mocy Boga, lecz jej wyrazem. Kenoza Boga wpisana jest już w pierwsze słowa Ewangelii św. Jana, gdy ten mówi, że Logos przyjął ciało i przyszedł do swoich, ale swoi Go nie przyjęli. Zdaniem abpa Życińskiego „prawda o immanencji Boga w przyrodzie stwarzałyby wiele interpretacyjnych problemów, gdyby immanentny Bóg ujawniał swą obecność w matematycznym pięknie równań pola, zaś milczał przy śmierci dziecka”<sup>26</sup>.

Jak zauważa abp Życiński, „publikacje akcentujące kenozę Boga, na przekór deklaracjom Jana Pawła II, są [...] przyjmowane z nadzwyczajną ostrożnością, mimo że w klasycznych pracach Karla Rahnera znajdujemy jednoznaczne stwierdzenie, iż samo оголоzenie (kenoza) Boga jest faktem podstawowym dla naszej wiary”<sup>27</sup>. Abp Życiński, za kardynałem Ratzingerem, uważa, że dla rozumienia

<sup>25</sup> Tamże, s. 123.

<sup>26</sup> T e n ż e, *Trzy kultury*, s. 228-229.

<sup>27</sup> K. R a h n e r, *Foundations of Christian Faith*, New York: Crossroad 1978, s. 222; cyt. za: Ż y c i ń s k i, *Wszecławiat emergentny*, s. 125. W tym miejscu warto zauważyć również, że Rahner dyskutował na ten temat z Hansem Urs von Balthasarem, zwłaszcza w odniesieniu do wizji Adrienne von Speyr, która traktowała cierpienie Boga w sensie dosłownym, jak pisze Rahner, „ze śmiertelną powagą”. Rahner zauważył, że brzmi to gnostycko i wydaje się prowadzić do „teologii śmierci Boga”, poza tym napęlnia cierpiącego grozą, odbiera mu nadzieję i pociechę, którą widzi w przekonaniu o wolności Boga od bólu. Dlatego Rahner stwierdza: „Bóg w prawdziwym i autentycznym, i dla mnie pocieszającym sensie, jest Bogiem niecierpiętliwym” (*Karl Rahner im Gespräch*, hrsg. P. Imhof, H. Biallowons, Bd. 2, München 1983, s. 245. Cyt. za: J. S z y m i k, *Passibilis? Impassibilis? Jezus Chrystus – Bóg współcierpiący*, [w:] *Holokaust a teodycea*, red. J. Diatłowski, K. Rąb, I. Sobieraj, Kraków: Homini 2008, s. 99).



kenozy Boga najistotniejsza jest teza o współcierpieniu Boga solidarnego ze światem stworzeń: „Bóg utożsamia się z człowiekiem w ludzkim cierpieniu. Nie jest On nieczułym i niezmiennym Bogiem, odległym od ludzkich dramatów, lecz współuczestnikiem trosk, które ostateczny sens uzyskują dopiero dzięki Zmartwychwstaniu. Kenoza współcierpiącego Boga staje się wtedy główną formą ekspresji prawdy o miłości Stwórcy do stworzenia”<sup>28</sup>. Ta prawda wyrażona jest także w słowach Bernarda z Clairvaux: „*Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis*”. Komentując te słowa, papież Benedykt XVI pisze: „Bóg nie może cierpieć, ale może współcierpieć. Człowiek jest dla Boga tak bardzo cenny, że On sam stał się człowiekiem, w sposób rzeczywisty, w ciele i krwi, jak to nam przedstawia opis Męki Jezusa. Stąd w każde cierpienie ludzkie wszedł ktoś, kto je z nami dzieli i znosi; stąd w każdym cierpieniu jest obecne *con-solatio*, pocieszenie przez współcierpiącą miłość Boga”<sup>29</sup>. Bóg solidarny z człowiekiem w bólu na swój Boski sposób uczestniczy w jego dramacie, będąc – jak pisała metaforycznie cytowana przez abpa Życińskiego Sallie McFague – „Bogiem krzyżowanym ustawicznie w bólu stworzenia”<sup>30</sup>.

Fascynacja koncepcją kenozy Boga widoczna była u abpa Życińskiego szczególnie pod koniec życia. W wywiadzie z Aleksandrą Klich mówił: „Bóg, cierpiący Chrystus, ten sam, który wisiał na krzyżu, dziś cierpi w biednych, umęczonych, umierających z braku wody czy pożywienia. I dlatego tak konieczna i naturalna jest nasza solidarność ze słabszymi. Bo Bóg jest z nimi solidarny, bo Bóg jest w nich. Jak oni odarty, ogołocony, pozornie upadły. A mógł triumfować [...]. W tym, co boli, jest immanentnie obecny Chrystus”<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Życiński, *Wszechświat emergentny*, s. 125.

<sup>29</sup> Benedykt XVI, *Spe salvi*, 39. Ojciec Święty, jeszcze jako kard. Ratzinger, mówił: „Starożytny świat grecki wskazał na niezmiennność Boga, a tym samym ukazał Go również jako czystego ducha, który nie może odczuwać, a tym bardziej cierpieć. Chrześcijanie wizja ta skłoniła do pytania, jak rzeczywiście wygląda sprawa z Bogiem. Orygenes pięknie powiedział kiedyś: «Bóg nie może co prawda cierpieć, ale może współ-cierpieć». To znaczy: może się utożsamiać z nami, cierpiącymi. Identyfikacja ta jest wielkim aktem miłości, w której Bóg w Jezusie utożsamia się z nami aż po sferę cielesności – a tym samym utożsamia nas z Nim i wciąga w Jego miłość” (J. Ratzinger, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach, Rozmowa z Peterem Seewaldem*, przeł. G. Sowiński, s. 179-180).

<sup>30</sup> S. McFague, *Models of God*, Philadelphia: Fortress Press 1987, s. 75 nn.

<sup>31</sup> *Świat musi mieć sens. Przerwana rozmowa abpa Józefa Życińskiego z Aleksandrą Klich*, Warszawa: Agora 2012, s. 91-92.

## II. ARGUMENT Z NIEUZASADNIONEJ EKSTRAPOLACJI ODCZUCIA ABSURDU

Powołując się na słowa Samuela Butlera, który powiedział, że filozofowanie w kondycji ludzkiej przypomina status osoby, która znając jedną stronę tekstu, próbuje wydać opinię na temat całego dzieła<sup>32</sup>, abp Życiński formułuje pod adresem ateistycznych wizji świata, w których na pierwszy plan wysuwa się absurd, dwa argumenty. Mówiąc o ateistycznych wizjach rzeczywistości, ma na myśli te, które znaleźć można w powieściach Alberta Camus, esejach Jean-Paula Sartre'a czy lirykach Thomasa Hardy'ego, które choć atrakcyjne pod względem artystycznym, pod względem merytorycznym mogą wywoływać zastrzeżenia. Po pierwsze, zauważa abp Życiński, autorzy zacierają granice między częścią i całością, i na podstawie lokalnego doświadczenia cierpienia czy absurdu formułują wnioski podważające sensowność wszechświata jako całości. Jest to przeformułowany argument Hume'a z nieuprawnionej ekstrapolacji. Po drugie, doświadczenie dysharmonii bytu nie podważa istnienia harmonii świata, jaką – mimo cierpienia – można dostrzec. „Mimo intensywności naszego bólu, przyroda nadal pozostaje matematyczna, prawa fizyki nie przestają być uniwersalne, zaś nie zauważane piękno muzyki Bacha nie traci obiektywnego charakteru”<sup>33</sup>. Abp Życiński zgadza się ze słowami Jonathana Schella, że „nasze osobiste doświadczenie ciemności nie upoważnia do mocnych wniosków o ponurym absurdzie nocy; może ono bowiem równie dobrze wskazywać, iż nie potrafimy szukać światła, które nadaje posępnej nocy inny koloryt”<sup>34</sup>. Uwznioślanie absurdu nocy, charakterystyczne np. dla Camusowskich komentarzy o pełnym godności Syzyfie, jest – zdaniem abpa Życińskiego – szlachetne w intencjach, ale mało merytoryczne. „Skoro bowiem wszystko jest albo absurdem, albo Syzyfowym wysiłkiem, to i zestawienia humanistycznych wskazówek dla Syzyfów jest także wysiłkiem absurdalnym”<sup>35</sup>.

W tym kontekście abp Życiński zwraca uwagę na rolę „argumentu z emocji i podejrzeń”, który formułują ateści bądź agnostycy. Negacja Boga i sensu cierpienia może być konsekwencją pewnego sposobu „odczuwania” świata, którego nie sposób jednak wyjaśnić za pomocą racjonalnych argumentów<sup>36</sup>. Jednym z pytań, jakie powinno się tu postawić, brzmi, zdaniem abpa Życińskiego, następująco: „Którym odczuciom przyznać rolę kryterium prawdy, kiedy np. u Sartre'a

<sup>32</sup> Życiński, *Trzy kultury*, s. 225.

<sup>33</sup> Tamże, s. 226.

<sup>34</sup> J. Schell, *The Fate of the Earth*, New York: Avon Books 1982, s. 128.

<sup>35</sup> Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, t. II, s. 194.

<sup>36</sup> Tenże, *Trzy kultury*, s. 226-7.

znajdujemy dwie krańcowo różne filozofie egzystencjalnego odczuwania sensu świata?”<sup>37</sup>. Czy miarodajne powinno być stwierdzenie Sartre’a wypowiedziane przy filiżance kawy w Café de Flore, że człowiek to przypadek, który staje naprzeciwko pochłaniającego wszystko w wirze śmierci uniwersum, czy jego odczucia zrodzone w ostatnich dniach życia, gdy oślepy i przykuty do łóżka mówił: „Nie czuję, bym był wytworem przypadku, plamką z kosmicznego kurzu. Czuję się kimś, kto był oczekiwany, przygotowany, zaplanowany. Krótko mówiąc – istotą, którą jedynie Stwórca mógł tutaj umieścić”<sup>38</sup>.

Niektórzy procesualiści przywoływani przez abpa Życińskiego, np. Donald W. Sherburne, uważali, że zwątpienie w sens egzystencji w obliczu zła, może zostać przezwyciężone lub zneutralizowane przez ateistyczną reinterpretację myśli Whiteheada<sup>39</sup>. Zdaniem Sherburne’a analizy Camusa i Sartre’a mogą zostać złagodzone przez przyjęcie naturalizowanej formy metafizyki procesu, bez odniesienia do Boga. W wyniku tego jednak, na gruncie teologii śmierci Boga, powstaje postać filozofii egzystencjalnej rozpaczy, w minimalnym stopniu łagodzonej przez humanistyczne retusze. Jak uważał abp Życiński, absurd może być wyeliminowany dopiero po uwzględnieniu Transcendencji<sup>40</sup>. Natomiast „jej aksjomatyczne wykluczenie zawęży horyzont działania do zamkniętego systemu, w którym dochodzi ostatecznie do wyboru między niepewnością a nonsensem”<sup>41</sup>.

### III. ARGUMENT Z OGRANICZENIA WSZECHMOCY BOGA

Podczas gdy propozycje procesualistów takich jak Hartshorne koncentrują się na pytaniu, „jak tworzyć globalną harmonię sensu w istnieniu naznaczonym lokalnie przez ból i cierpienie”<sup>42</sup>, filozofowie analityczni, jak przywoływany przez abpa Życińskiego Alvin Plantinga<sup>43</sup>, wykorzystują osiągnięcia logiki do

<sup>37</sup> Tamże, s. 227.

<sup>38</sup> Wypowiedź ta została umieszczona w „Nouvel Observateur”. Odwołała się do niej później Simone de Beauvoir, która interpretowała ją jako kolejne świadectwo choroby Sartre’a. Zob. „National Review” z 11.06.1982, s. 677. Cyt. za: Ż y c i ń s k i, *Trzy kultury*, s. 227.

<sup>39</sup> T e n ę, *Teizm i filozofia analityczna*, t. II, s. 198.

<sup>40</sup> Podobnie jak w systemach logicznych potrzebne jest odniesienie do czynników zewnętrznych. Do tej kwestii powrócę w ostatnim paragrafie niniejszego tekstu.

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> Ż y c i ń s k i, *Głębia bytu*, s. 89.

<sup>43</sup> Plantinga zostaje wspomniany także w ostatnim wywiadzie, jakiego abp Życiński udzielił Aleksandrze Klich. Plantinga, żarliwy kalwinista, bardzo ceni nauczanie Jana Pawła II. W rozmowie

opracowania zagadnień teologicznych, koncentrując się na ograniczeniach pojęcia wszechmocy Boga. Problem wszechmocy Boga w obliczu zła przybiera w tekstach Życińskiego postać dwóch pytań: Czy wszechmocny Bóg nie mógł stworzyć innego świata? Czy wszechmocny Bóg nie mógł stworzyć człowieka, który dysponując wolną wolą wybierałby zawsze dobro?<sup>44</sup> W tym kontekście najważniejszym zagadnieniem jest wyobrażenie sobie i przetestowanie logicznej spójności pojęcia świata doskonalszego niż ten, w którym żyjemy (przedstawienie alternatywnej formy ewolucji), oraz konsekwencji takiej hipotezy, a także zbadanie możliwości stworzenia idealnego człowieka i pogodzenia tej wizji z jego wolną wolą. Te rozróżnienia będą determinować podział niniejszego paragrafu.

### 3.1. ARGUMENT Z CENY ZA INNY KIERUNEK EWOLUCJI

Jeśli chcemy mówić o kierunku i sensie ewolucji, należy wyjaśnić, dlaczego „immanentny Bóg, ukryty w dziele stworzenia, toleruje tę wyjątkowo dużą dawkę bólu, która towarzyszy procesom przyrody? Czy jest On obojętny na ból świata, czy też nie może wprowadzić skutecznych środków, które złagodziłyby cierpienie stworzeń?”<sup>45</sup>. Czy pytań o cierpienie nie udałoby się uniknąć, gdyby ewolucja zrealizowała inny, alternatywny wariant rozwoju wszechświata? „Czy należy do Boga kierować pretensje, że nie określił takich praw rozwojowych, które zapewniłyby powstanie istot podobnych do człowieka, lecz nie znających smaku zmagania z cierpieniem?”<sup>46</sup>. Mogłoby się wydawać, że skoro procesy ewolucyjne, prowadząc do nowych struktur, jednocześnie eliminują niedoskonałości wielu zjawisk, i w wyniku emergencji wyłaniają się nowe „doskonalsze” struktury<sup>47</sup>, także i zło powinno być eliminowane.

---

z abpem Życińskim mówił, że największe wrażenie na nim zrobił list apostolski Jana Pawła II o cierpieniu *Salvifici doloris*. Arcybiskup tak komentuje te słowa: „To rozważania o Chrystusie, którym odkupił świat przez cierpienie. I o tym, że cierpienia nie da się zepchnąć poza świat, że ci, którzy cierpią, nie mogą być na marginesach cywilizacji, oni wnoszą istotny wkład do rozwoju naszej cywilizacji. Jest to długi, głęboki list. Alvin Plantinga powiedział o nim: «Widać, że papież nie pisze o cierpieniu jako teoretyk. On wie, co to znaczy cierpieć». I trudno nie przyznać mu racji, gdy czyta się słowa: «Cierpienie zdaje się przynależeć do transcendencji człowieka: jest jednym z punktów, w których człowiek zostaje niejako skazany na to, żeby przerastał samego siebie. I zostaje do tego w tajemniczy sposób wezwany». Myślę, że Jan Paweł II w cierpieniu przerósł samego siebie” (*Świat musi mieć sens*, s. 30-31).

<sup>44</sup> Por. Życiński, *Głębia bytu*, s. 98.

<sup>45</sup> Tenże, *Bóg i ewolucja*, s. 145.

<sup>46</sup> Tenże, *Wiara wątpliwych*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 2003, s. 170.

<sup>47</sup> Tenże, *Wszechświat emergentny*, s. 114.

Jak zauważa abp Życiński, choć wiele na ten temat napisano, wciąż jednak dominuje sokratejskie „wiem, że nic nie wiem”<sup>48</sup>. Pomimo że możemy przypuszczać, iż w złożonym procesie rozwoju wszechświata mogły istnieć możliwości innego rozwoju, musimy pamiętać także o tym, że – gdybyśmy przyjęli koncepcję wieloświatów i stwierdzili, że wszechmoc Boga mogła przejawiać się w stworzeniu świata o odmiennej strukturze, innych prawach fizyki czy innej historii – sam fakt, że Bóg jest Logosem, nakłada nań pewne ograniczenia: Bóg nie może stworzyć tego, co wewnętrznie sprzeczne<sup>49</sup>. Jeśli mówimy, że Bóg mógłby unicestwić samego siebie i wprowadzić poprawki do historii *ex post*, jesteśmy daleko od troski o semantyczną sensowność wypowiedzi. Nawet gdyby podjąć się analizy problemu, czy wszechmocny Bóg mógł sprawić, by istniał świat podobny do naszego, tyle że nie byłoby w nim cierpienia ani zła moralnego, należy pamiętać, że katagoryczne odpowiedzi niosą za sobą niebezpieczeństwo fantazjowania.

Problemem jednak pozostaje kwestia, czy zrealizowanie optymistycznego wariantu ewolucji przyniosłoby nam zaspokojenie oczekiwań?<sup>50</sup> Nawet gdybyśmy mogli wskazać na pojęcie świata, w którym Bóg włącza się czynnie do jego rozwoju, zawiesza prawa przyrody i nie dopuszcza do zaistnienia pewnych osób albo nie pozwala im na wybór zła moralnego<sup>51</sup>, pozostaje pytanie, „jaką cenę musielibyśmy zapłacić za ewolucyjną alternatywę, w której człowiek nie doświadcza dramatu cierpienia?”<sup>52</sup>. Nie wnikając w tym momencie w problem wolnej woli człowieka, można zastanowić się, czy zgodzilibyśmy się na status pitekantropa, który walkę o byt wyrażałby tylko w doskonaleniu metod zbierania

---

<sup>48</sup> Dlatego najbardziej sensowną odpowiedzią wydaje się być odpowiedź profesora filozofii religii w John Carroll University, Josepha F. Kelly’ego, który wyznał bezradnie: „Jestem teistą, chrześcijaninem, katolikiem. Muszę pogodzić moją wiarę w Boga z istnieniem zła. W pewnym sensie nie mogę jednak tego zrobić, mimo że tyle lat prowadzę wykłady na ten temat i rozważam tę problematykę [...]. Mój osobisty pogląd jest taki sam jak anonimowego żydowskiego autora, który napisał Księgę Hioba [...]. Autor tej księgi musiał pogodzić się ze swoją ignorancją i zaufać swemu Bogu. Robię to samo” (J.F. Kelly, *The Problem of Evil in the Western Tradition. From the Book of Job to Modern Genetics*, Collegeville, Mi: M. Glazier Book 2002, s. 233. Cyt. za: Życiński, *Bóg i ewolucja*, s. 146; tenże, *Wszechświat emergentny*, s. 114).

<sup>49</sup> Tenże, *Trzy kultury*, s. 221.

<sup>50</sup> Por. następujące publikacje abpa Życińskiego: *Wszechświat emergentny*, s. 113; *Trzy kultury*, s. 222; *Bóg i ewolucja*, s. 146-147; *Wiara wątpliwych*, s. 170-171; *Głębia bytu*, s. 96.

<sup>51</sup> „Można wyobrazić sobie świat, w którym skutkiem Bożej wszechmocy Hitler umierałby w piątym roku życia, zaś dyspozycyjni publicyści po każdym pryncypialnym artykule nabawialiby się takich schorzeń, iż w trosce o stan własnego zdrowia pisaliby wyłącznie prawdę” (Życiński, *Głębia bytu*, s. 96).

<sup>52</sup> Tenże, *Wiara wątpliwych*, s. 170.

owoców i grzybów?<sup>53</sup> Czy świat istot z plastiku, które reagowałyby na bodźce fizyczne, ale obca byłaby im wrażliwość przejawiana choćby w niepokoju sumienia<sup>54</sup>, byłby obiektywnie lepszy od tego, w którym teraz żyjemy? Czy w świecie, w którym Bóg zawieszaliby prawa przyrody, a także naszą wolność, nasze działania nie byłyby tylko iluzją? Abp Życiński pisze: „Smak bólu jest łatwiejszy do zniesienia, jeśli wiemy, że cierpimy jako istoty wolne. Etyczna doskonałość istot pozbawionych możliwości wolnego wyboru zła kryje w sobie bezduszną «moralność» teatralnych kukiełek realizujących narzucony scenariusz. Mimo wszystko łatwiejsze do akceptacji wydaje się znoszenie cierpienia niż życie wśród manekinów”<sup>55</sup>.

### 3.2. ARGUMENT Z DEPRAWACJI PONADŚWIATOWEJ

Porzucając jednak odpowiedzi, które prowadzą w stronę „sielankowych ontologii”<sup>56</sup>, abp Życiński proponuje zająć się pojęciem Bożej wszechmocy. Nie chcąc przyjmować stylu rzeczników Pana Boga, którzy nonszalancko rozstrzygają, co jest możliwe u Stwórcy, a co wewnętrznie sprzeczne, abp Życiński stwierdza, że wszechmoc powinna być rozważana z perspektywy naszego świata, w którym działanie Boga musi być objęte prawami logiki, zwłaszcza zasady niesprzeczności<sup>57</sup>. Bóg nie jest jak bohater Orwella, który wprowadza poprawki do faktów i wymazuje zrealizowane wydarzenia<sup>58</sup>. Oprócz ograniczeń logicznych, pojęcie wszechmocy jest zależne od ograniczeń historycznych. Bóg nie może – już po podjęciu przez mnie decyzji posłuchania wieczorem koncertu Mozarta – kierując się swoją wszechmocą sprawić, bym słuchała dziś tylko Bacha. Bóg „nie jest obcym chrześcijaństwu despotą, który realizuje dowolne efekty na zgliszczach historii i w ruinach logiki”<sup>59</sup>. Szanuje ład i porządek wprowadzany przez człowieka.

---

<sup>53</sup> T e n ż e, *Wszechświat emergentny*, s. 113.

<sup>54</sup> T e n ż e, *Wiara wątpiących*, s. 171.

<sup>55</sup> T e n ż e, *Głębia bytu*, s. 96.

<sup>56</sup> T e n ż e, *Trzy kultury*, s. 222.

<sup>57</sup> Na pytanie: czy wszechmocny Bóg mógłby stworzyć świat z innymi niż obecnie prawami logiki, świat, w którym nie obowiązywałaby zasada niesprzeczności, abp Życiński odpowiada pozytywnie. Jego zdaniem mógłby istnieć inny wszechświat, w którym racjonalność miałaby inną formę; a przykład logik parakonsystentnych wskazuje na to, że mogą istnieć systemy logiki nie respektujące klasycznej zasady niesprzeczności. „Nie znaczy to jednak, by dopuszczalne były wszelkie możliwe do wypracowania formy tych praw ani też, aby zmiana praw prowadziła automatycznie do wzrostu doskonałości stworzonego wszechświata”. Zob. t e n ż e, *Wszechświat emergentny*, s. 46-47.

<sup>58</sup> T e n ż e, *Głębia bytu*, s. 98 i *Wszechświat emergentny*, s. 48.

<sup>59</sup> T e n ż e, *Głębia bytu*, s. 98.

Powracając jednak do kluczowego w tej kwestii pytania: czy Bóg, kierując się swoją wszechmocą, mógłby stworzyć wolnego człowieka, który nie popełniałby czynów moralnie nagannych, abp Życiński zauważa, że pojęcie istoty ludzkiej wolnej od zła moralnego nie zawiera wewnętrznej sprzeczności<sup>60</sup>. Ta sprzeczność jednak pojawia się wtedy, gdy uwzględnimy akt stwórczy przydający istocie ludzkiej wolną wolę. Wolne od sprzeczności jest pojęcie człowieka, który np. w samo południe dokonuje jakiegoś spontanicznego czynu; gdy jednak pytamy o to, czy Bóg mógł stworzyć człowieka, który w samo południe dokonał tego spontanicznego czynu, pojęcie takiej istoty ludzkiej zawiera wewnętrzną sprzeczność, która pojawia się na poziomie aktu stwórczego (a nie w wyniku stworzenia). Wewnętrzna sprzeczność miałaby miejsce zatem w pojęciu „wymuszonej spontaniczności”. Czy podobna sprzeczność nie pojawiłaby się w momencie stworzenia człowieka, który mając wolną wolę nie wybrałby nigdy zła moralnego?

W odpowiedzi na to pytanie, abp Życiński odnosi się do myśli Plantingi, który przed rozstrzygnięciem tej sprawy uwzględnia status moralny człowieka. Czy Bóg, znając naszą skłonność do zła, mógł obdarzyć nas wolnością działania, jak i wolnością od grzechu? Plantinga wprowadza pojęcie „skażenia ponadświatowego”<sup>61</sup> (*transworld depravity*), którego genezy można szukać w doktrynie o grzechu pierwotnym. Owo „skażenie ponadświatowe” czy „skażenie nad-sytuacyjne” polega na tym, że „niezależnie od tego, w jakich warunkach żyjemy aktualnie, istnieje niepusty zbiór sytuacji, które prowadziłyby do wyboru przez nas zła moralnego, gdybyśmy tylko znaleźli się w jednej z nich”<sup>62</sup>.

Abp Życiński w następujący sposób interpretuje koncepcję „skażenia nad-sytuacyjnego” pochodzącą od Plantingi: „Kiedy rozpatrujemy sytuację hipotetycznego pana Lewandowskiego, który w aktualnych warunkach jest idealnym mężem, wzorowym ojcem i sumiennym pracownikiem, to jego «skażenie nad-sytuacyjne» przejawia się właśnie w tym, iż gdyby zaistniał określony zbiór warunków tworzących dziedzinę «skażenia», Lewandowski zatraciłby zwykłą sobie sumienność i uczciwość oraz zdecydował się na wybór zła moralnego. Okolicznością, w której ujawniłoby się «ponadsytuacyjne skażenie», mogłaby

<sup>60</sup> Tamże.

<sup>61</sup> Plantinga, *Bóg, wolność i zło*, s. 78 nn. Tłumacz tej książki, K. Gurba, przekłada to pojęcie jako „skażenie ponadświatowe”. Abp Życiński ma świadomość trudności terminologicznych (w *Głębi bytu* proponuje inne pojęcie: „skażenie nad-sytuacyjne”, s. 99), gdy sam zastanawia się we wprowadzeniu do tego dzieła (s. 17), czy należałoby to pojęcie przekładać jako „deprawacja światowa”, „skażenie transsytuacyjne”, „zepsucie międzyświatowe”, czy „pozaświatowe skażenie”. Niezależnie jednak od sporów językowych, warto dostrzec semantyczną doniosłość stanowiska Plantingi, która przedstawia doktrynę grzechu pierwotnego w oryginalnej formie.

<sup>62</sup> Życiński, *Głębia bytu*, s. 99.

być perspektywa przyszłego awansu za cenę konformizmu, płomienne uczucie do koleżanki z pracy czy zbytne zainteresowanie komputerem połączone z zaniedbywaniem elementarnych obowiązków wobec rodziny. Sytuacje te mogą nigdy nie zaistnieć w faktycznym życiu Lewandowskiego i może on zostać do końca życia wzorowym człowiekiem. Jednak realność etycznego skażenia jego natury przejawia się w tym, iż gdyby określone sytuacje zaistniały, ich następstwem byłby wybór zła moralnego”<sup>63</sup>.

Zdaniem abpa Życińskiego kluczowym pytaniem byłoby w kontekście statusu zła moralnego w świecie, pytanie, czy wszechmocny Bóg mógłby stworzyć świat  $W$ , w którym:

1. Wolne istoty ludzkie wybierałyby zawsze dobro moralne.
2. Działając w sytuacjach  $S_1, S_2, \dots, S_k$  stanowiących podzbiory właściwe  $W$ , istoty ludzkie rzeczywiście wybierałyby zawsze dobro i jednocześnie pozostawiałyby wolne w możliwości wyboru opcji niemoralnego czynu  $C$ .
3. Ponadświatowe skażenie istot ludzkich przejawia się w tym, że gdyby znalazły się one w sytuacji  $S_n \subset W$ , wówczas zdecydowałyby się na wybór niemoralnego czynu  $C$ <sup>64</sup>.

Abp Życiński uważa, że porównanie warunku 1 i 3 prowadzi do wniosku, że nawet wszechmocny Bóg nie mógłby sprawić, by człowiek zawsze wybierał dobro<sup>65</sup>. Decyduje o tym warunek 3: skoro istnieje niepusty zbiór sytuacji stanowiących dziedzinę skażenia ponadświatowego, wówczas nawet Bóg nie może uchronić człowieka przed wyborem opcji zła moralnego. Ktoś mógłby jednak jeszcze zapytać, czy Bóg nie mógłby stworzyć takich warunków, w których okoliczności z dziedziny skażenia nie zostałyby ujawnione. Abp Życiński odpowiada, że Bóg mógłby zesłać złą pogodę lub złe samopoczucie, które stanęłyby w poprzek możliwości realizacji okoliczności, ujawniających skażenie człowieka. Wtedy jednak unikanie zła moralnego byłoby następstwem burzy czy migreny, ale nie wolnego wyboru. „Świat, w którym Bóg eliminowałby uprzedzająco z naszej życiowej drogi okazje ujawniające ponadsytuacyjne skażenie, byłby [...] światem istot, których doniosłość moralną zachowano by przy pomocy manipulacji sytuacyjnych ograniczających drastycznie nasze możliwości wolnego wyboru”<sup>66</sup>.

Dlatego, uważa abp Życiński, ostatecznym czynnikiem odpowiedzialnym za współistnienie ludzkiej wolności z dobrem bądź złem moralnym, jest natura ludzka z jej predyspozycjami. Gdyby człowiek chciał unikać w swoim życiu

<sup>63</sup> Tamże, s. 99.

<sup>64</sup> Tamże.

<sup>65</sup> Tamże, s. 100.

<sup>66</sup> Tamże, s. 100-101.



sytuacji należących do Sn (sytuacji skażenia ponadświatowego), moglibyśmy mówić o świecie wolnym od zła moralnego, świecie aniołów: „Jasne intelektualne widzenie rzeczywistości szłoby w nim w parze z konsekwentnymi wyborami moralnymi, wyraźnym odnoszeniem całego życia do perspektywy wieczności, ujmowanej w bezpośrednim dialogu z Bogiem”<sup>67</sup>. Zdaniem abpa Życińskiego jednakże, „Bóg nie może [...] stworzyć takiego świata w obecnej kondycji człowieka, gdyż prowadziłoby to do wewnętrznych sprzeczności, podobnych do tych, które pojawiają się przy [...] wymuszaniu tzw. działań spontanicznych”<sup>68</sup>. Bóg nie może narzucić człowiekowi czynienia dobra, bo przez to ograniczyłby jego wolność<sup>69</sup>.

#### IV. ARGUMENT Z ANALOGII MIĘDZY TWIERDZENIAMI LIMITACYJNYMI W LOGICE I MATEMATYCE A ONTOLOGICZNYMI UWARUNKOWANIAMİ CIERPIENIA

Problem zła może być także rozpatrywany na poziomie pozaetycznym – jako zagadnienie ontologiczne. W metafizyce procesu zło nie jest traktowane w kategoriach ontycznego niebytu, gdyż tylko zło moralne może być uważane za brak dobra moralnego, które zostało zniszczone przez np. akt wolnej woli. Zdaniem abpa Życińskiego, doświadczając zła na różne sposoby, nie możemy uciekać się do upraszczających koncepcji, w których zło jest brakiem odpowiedniego bytu<sup>70</sup>. Rzeczywistość zła jest doświadczana realnie, nie mniej niż rzeczywistość dobra, dlatego zasadne wydaje się pytanie o uwarunkowania ontyczne zła. Zdaniem abpa Życińskiego problem ontycznego statusu zła jest trudny do wyjaśnienia, dlatego przy próbach jego racjonalizacji należy odwołać się do różnych perspektyw poznawczych (teologii, etyki, metafizyki). Połączenie jednak tych perspektyw nie zmienia faktu, że cierpienie będzie przez człowieka odczuwane. „Intensywność przeżycia bólu nie może być [...] złagodzona przez świadomość jego uwarunkowań”<sup>71</sup>.

Wyjaśnienia ontycznego uwarunkowania cierpienia abp Życiński szuka w analogii z systemem logiki. Na początku XX wieku logikom wydawało się, że wyka-

<sup>67</sup> T e n ż e, *Wszechświat emergentny*, s. 117.

<sup>68</sup> T e n ż e, *Głębia bytu*, s. 101.

<sup>69</sup> T e n ż e, *Wszechświat emergentny*, s. 48. Natomiast odrębną kwestią jest pytanie, czy Bóg mógłby przeciwdziałać skutkom skażenia ponadświatowego. Jako przykład podaje się w teologii doktrynę o grzechu pierwotnym i Niepokalanym Poczęciu, jednak abp Życiński zwraca uwagę na absolutną wyjątkowość przypadku Maryi, która została uwolniona od obciążeń grzechu pierwotnego zarówno z racji otrzymania łaski oraz wyjątkowej współpracy człowieka z tą łaską.

<sup>70</sup> T e n ż e, *Teizm i filozofia analityczna*, t. II, s. 188-189.

<sup>71</sup> Tamże, s. 189.

zanie zupełności systemów logicznych czy niesprzeczności arytmetyki jest kwestią czasu. Tymczasem odkrycie Gödla w 1931 r. dwóch twierdzeń limitacyjnych oraz prace Tarskiego odsłoniły iluzoryczność podobnych oczekiwań<sup>72</sup>. Okazało się, że „nawet logika naznaczona jest piętnem niedoskonałości [...]. Tylko banalne i mało interesujące systemy logiczne są zupełne”<sup>73</sup>. Zdaniem abpa Życińskiego ma to znaczenie także dla tych, którzy marzą o świecie wolnym od zła i cierpienia. Jak zauważa, niezależnie od tego, jak ujmuje się relacje między logiką a ontologią, „limitacyjne twierdzenia metalogiki sugerują istnienie nieznanych nam jeszcze ograniczeń ontycznych, które uniemożliwiają całkowite wyeliminowanie przejawów niedoskonałości i zła”<sup>74</sup>, a marzenie logików o zupełności i niesprzeczności systemów logicznych można potraktować jako odpowiednik marzeń metafizyków o świecie, w którym każde wydarzenie znajduje swoje racjonalne wyjaśnienie<sup>75</sup>. Co więcej, aby wykazać niesprzeczność arytmetyki, konieczna jest ich transcendencja, tzn. wprowadzenie środków dowodowych nie należących do danego systemu. Dlatego, konkluduje Arcybiskup, naturalną wydaje się analogia, że odkrycie ostatecznego sensu świata jest możliwe przy uwzględnieniu Bożej transcendencji<sup>76</sup>. Na poziomie atomów czy skał byt jest wolny od dramatu zła i cierpienia, jednak wraz ze wzrostem świadomości, „pojawia się niedoskonałość i ból ontycznej niezupełności”<sup>77</sup>.

#### V. ARGUMENT Z MORALNEGO PIĘKNA, PERSWAZJI I TAJEMNICY

Skoro Bóg odkupił człowieka od zła, dlaczego zło nie zostało wyeliminowane raz na zawsze z przestrzeni doświadczenia człowieka? Abp Życiński pisze: „Dra-

---

<sup>72</sup> T e n ż e, *Teizm i filozofia analityczna*, t. I, s. 111-118, *Teizm i filozofia analityczna*, t. II, s. 190-191 oraz *Trzy kultury*, s. 243-244.

<sup>73</sup> T e n ż e, *Teizm i filozofia analityczna*, t. II, s. 191.

<sup>74</sup> Tamże, s. 190.

<sup>75</sup> „Zupełność systemów logicznych przejawiająca się w tym, iż z przyjętego zbioru aksjomatów dałoby się wyprowadzić bądź to interesujące nas zdanie, bądź jego negację, stanowiłaby logiczny odpowiednik racjonalności świata przejawiającej się w tym, iż jego dowolny stan można racjonalnie wytłumaczyć lub uzasadnić przez odwołanie do niewielkiego zbioru podstawowych zasad. Niesprzeczność bogatych systemów logicznych przejawiająca się w tym, iż nie można w ramach określonego systemu przyjąć zdania A i jego negacji, byłaby logicznym odpowiednikiem tych ontycznych własności świata, dzięki którym w jego rozwoju nie występowałyby sytuacje rozdarcia i absurdu” (t e n ż e, *Teizm i filozofia analityczna*, t. II, s. 190-191).

<sup>76</sup> T e n ż e, *Teizm i filozofia analityczna*, t. II, s. 191.

<sup>77</sup> Tamże, s. 192.

mat grzechu pierworodnego trwa. [...] W ewolucyjnych transformacjach przyrody obecność zła wyznacza nieprzekraczalne granice, niczym twierdzenie limitacyjne w podstawach matematyki”<sup>78</sup>. Trwanie Boga przy człowieku pogrążonym w bólu nie oznacza, że zamienia On automatycznie ból w radość, co wyraża choćby św. Paweł w słowach: „całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (Rz 8, 22). Owo „aż dotąd” – zdaniem abpa Życińskiego – wyraża zaskoczenie św. Pawła, że mimo odkupienia dokonanego przez Chrystusa, cierpienie pozostaje nadal obecne, „niczym podstawowa cecha bytu”<sup>79</sup>. Świat ujmowany przez Hartshorne’a jako „ciało Boga” nadal uczestniczy w tym samym bólu, stanowiąc znak, że nasze dążenie do pełni nie zostało jeszcze zrealizowane<sup>80</sup> i że obecnego etapu ewolucyjnego procesu nie można uważać za zamknięty i doskonały. Cierpienie i śmierć są charakterystyczne nie tylko dla człowieka, ale wszystkich gatunków wpisujących się w historię rozwoju życia na Ziemi.

Jak zauważa abp Życiński, „Jezus zapewne musiał rozczarować tych wszystkich, którzy potraktowali dosłownie zapowiedź Izajasza. Pod niebem Palestyny pozostało w Jego czasie wielu chromych, trędowatych i niemych, których nie uzdrowił”<sup>81</sup>. Sielankowe wizje proroków, przedstawiające niemowlę bawiące się z kobłą, lwa przebywającego z jagnięciem, pozostały w sferze utopii. Jezus pozostawił jednak Kazanie na Górze, w którym uczył, że można być szczęśliwym mimo bólu, prześladowań, braku sukcesów, poczucia osamotnienia. Człowiek jednak może włączyć swój ból w proces twórczej przemiany świata; w ten sposób wprowadza w życie rys moralnego piękna, w którym tworzy wartości w sytuacji o wiele trudniejszej niż uczonego czy artysta w normalnej sytuacji<sup>82</sup>. Czy jednak poetycka koncepcja „moralnego piękna” nie jest niewłaściwą próbą estetyzacji w obliczu cierpienia? Zdaniem abpa Życińskiego od harmonii logicznych konstrukcji wyrażanej w traktatach filozofów, teoriach naukowych czy dziełach Bacha i Szekspira o wiele trudniejsze jest harmonia, która powstaje pomimo doświadczenia bólu i której doświadczenie bólu nie jest w stanie zniszczyć. Harmonia ta nie jest wyrażona w związkach logicznego wynikania, jak w teoriach naukowych, czy w estetyce formy, jak w dziełach El Greca czy Szekspira. „W sytuacji cierpienia musi zachodzić znacznie trudniejsza harmonia wszystkich

<sup>78</sup> Tamże.

<sup>79</sup> Tenże, *Wszechświat emergentny*, s. 121.

<sup>80</sup> Ch. Hartshorne, *Reality as Social Process*, Glencoe: The Free Press 1953, s. 135, cyt. za: Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, t. II, s. 199.

<sup>81</sup> Tenże, *Bóg Abrahama i Whiteheada*, s. 146.

<sup>82</sup> Cyt. za: tenże, *Teizm i filozofia analityczna*, t. II, s. 199.

aspektów bytu doświadczanych przez cierpiącą osobę”<sup>83</sup>. Paradygmatem tej postawy jest Chrystus. Bóg mógł zabrać od Niego kielich goryczy, ale Chrystus chciał go wypić – umarł na krzyżu, bo chciał; tylko w ten sposób mógł dowartościować cierpienie i ból. Jednakże, jak pisze abp Życiński, Miłość Boga byłaby tragiczna, gdyby jej ostatnim akordem był Wielki Piątek. Fakt Zmartwychwstania Chrystusa jest – także dla filozofów procesu – centralnym faktem, który musi być uwzględniony. Biblijna wizja „nowego stworzenia” i „nowego nieba i nowej ziemi” (Iz 65, 17; Ap 21, 11) uzyskuje sens w świetle Zmartwychwstania, które daje nadzieję, że w nurcie procesu zmiany, przemijających zdarzeń, również cierpienie nie może być traktowane jako ostatnie słowo.

Ważna w kontekście odpowiedzi człowieka na zło jest kwestia współpracy między naturą ludzką i łaską. Jak pisze Whitehead, człowiek odnajduje Boga w głębi serca, „w refleksji dotyczącej najbardziej osobistych odczuć”<sup>84</sup>. Odkrywa Boga jako źródło tego, co w nim najlepsze. Przenikająca obecność Boga sprawia, że pewne wartości zaczynają człowieka pociągać szczególnie intensywnie. Owe wartości czy ideały nie są narzucone przez Boga – człowiek, dysponując wolnością wyboru, może je odrzucić, wybierając swoją wizję sensu i wartości. Whitehead nie sugeruje na jansenistyczny sposób, że człowiek nie może oprzeć się łasce Boga, która musi być skuteczna niezależnie od woli człowieka<sup>85</sup>. Łaska nie jest elementem wymuszania czegośkolwiek i obezwładniania człowieka swą siłą. Łaska pociąga, fascynuje, zaprasza do przewartościowania swoich prywatnych aksjologicznych punktów widzenia. Whitehead charakteryzując działanie łaski w człowieku odnosi się często do pojęcia perswazji<sup>86</sup>. Bóg w koncepcji Whiteheada jest Bogiem subtelnej perswazji, która nie może być rozumiana jako element determinujący nasze wybory, ale jako „optymalne połączenie wolnej woli człowieka i Bożej racjonalności określającej harmonię naszego życia”<sup>87</sup>. Dramat pojawia się wtedy, gdy dochodzi do nadużycia wolności, w czego konsekwencji człowiek tworzy absurd i niszczy harmonię świata oraz jego piękno. Zamyka się na łaskę, wykluczając Bożą perspektywę z horyzontu swoich planów, refleksji, działań. Nadzieję stwarza upływ czasu, który może przynieść zmianę perspektywy i ukształtować nowy horyzont, w którym natura i łaska zostaną zjednoczone. Abp Życiński zwraca uwagę, że by oddać to, czym jest

<sup>83</sup> T e n z e, *Głębia bytu*, s. 88.

<sup>84</sup> Tamże, s. 103-104.

<sup>85</sup> Jak wskazuje abp Życiński, ta koncepcja łaski została odrzucona w encyklice Innocentego X *Cum Occasione* z 1653 r.

<sup>86</sup> Ż y c i ń s k i, *Głębia bytu*, s. 104.

<sup>87</sup> Tamże.

działanie łaski w człowieku, najlepiej odwołać się do metafory przyjaźni. Przyjaźń może wzbogacić życie, wyprowadzić z samotności czy egoizmu. Można ją jednak także odrzucić. Podobnie można odrzucić Bożą perswazję ujawniającą się w łasce powołania czy wizji życia według Kazania na Górze. Pojęcie perswazji uzyskuje sens nie tylko w odniesieniu do jednostkowej egzystencji, ale także w relacji do globalnej perspektywy rozwoju ludzkości: „Bóg pojęty jako atraktor kosmicznej ewolucji oznacza wejście Bożych propozycji co do naszej przyszłości w teraźniejszość oraz możliwość współdziałania z Bogiem w kształtowaniu tej postaci zdarzeń, które nie są jeszcze w pełni określone [...]. Przyszłość tej ewolucji zależy jednak nie tylko od Boga Stwórcy, lecz również od naszego współdziałania z Nim w urzeczywistnianiu tych wzorców kulturowego rozwoju, które stanowią możliwość, ale nie konieczność”<sup>88</sup>. Istotnym elementem wyzwania się spod dominacji zła jest zatem czas. Bóg nie działa wobec zła uprzedzająco – np. zawieszając prawa fizyki. Jego działanie, a właściwie przeciwdziałanie złu, dokonuje się za pomocą przemijającego upływu czasu, który ma charakter wyzwalający i prowadzi do nowej postaci rzeczywistości<sup>89</sup>.

W perspektywie upływu czasu abp Życiński zwraca uwagę, za Hartshornem, że tajemnica zawarta w cierpieniu nie musi być jednak absolutna. „Na obecnym etapie rozwoju filogenetycznego ludzkość nie jest jeszcze w stanie wytłumaczyć wystarczająco sensu cierpienia”<sup>90</sup>. Tak jak Grecy nie byli w stanie zrozumieć, że Bóg jest Miłością, może i my, przyzwyczajeni do racjonalnego dyskursu, nie potrafimy zrozumieć sensu cierpienia. „Być może ewoluujący wszechświat musi w procesie swego rozwoju przejść przez obserwowane stadium intensywnej przemocy i bólu, podobnie jak przeszedł przez erę hadronową czy radiacyjną”<sup>91</sup>. Niezależnie od tego, czy przyszły świat przyniesie zaspokojenie naszych marzeń czy tęsknot, niezupełność zauważalna w logice i cierpieniu będzie wskazywała na pełniejszy system – na Bożą transcendencję.

W ostatnim wywiadzie, udzielonym Aleksandrze Klich, abp Życiński mówił: „Cierpienie jest składnikiem ludzkiej kondycji, nie pozbedziemy się go, możemy je tylko oswoić”<sup>92</sup>. Przykładem prób jego oswojenia są teksty, w których usiłuje on zrationalizować istnienie zła w świecie w obliczu istnienia dobrego i wszechmocnego Boga. Zauważa, że choć chrześcijaństwo nie jest religią sukcesu („Od-

<sup>88</sup> T e n ż e, *Wszechświat emergentny*, s. 130.

<sup>89</sup> Zob. t e n ż e, *Teizm i filozofia analityczna*, t. II, s. 195.

<sup>90</sup> Tamże, s. 199.

<sup>91</sup> Tamże, s. 195.

<sup>92</sup> *Świat musi mieć sens*, s. 32.

dać życie w 33. roku misji na ziemi to z ludzkiego punktu widzenia żaden sukces”<sup>93</sup>), Bóg nie jest bezradny wobec ludzkich cierpień. Poprzez wybór krzyża ukazuje On, że na ludzką egzystencję składa się również cierpienie. Bóg nie zszedł z krzyża, nie osiągnął sukcesu politycznego. Wybrał cierpienie. Czy to stanowi pocieszenie dla tych, którzy cierpią? Na pytanie, jak pocieszyć matkę po utracie jedyne dziecko, abp Życiński stwierdza: „Kiedy matka cierpi, bo umarło jej jedyne dziecko, a ja przychodzę i pocieszam: «Pani je zobaczy w niebie, niech się pani nie zamartwia», to się ośmieszam”<sup>94</sup>. Co zrobić w takiej chwili? „Robię wszystko, żeby nie czuła się osamotniona. Poczucie solidarności, wspólnoty w cierpieniu daje siłę. Nawet kiedy wali się świat. Czasem, gdy rozpacz jest bardzo głęboka, trzeba w milczeniu przetrwać najtrudniejszy czas, a później dopiero szukać nadziei. Jeśli się da, to w Bogu”<sup>95</sup>. Chrześcijaństwo jest religią ofiary, ale także miłości. „Wyrazem tej jedności będzie chrześcijaństwo daru, który pojawia się w naszym doświadczeniu zarówno miłości, jak i cierpienia”<sup>96</sup>, pisze Życiński. Cierpienie jako dar z siebie, do granic bólu, stanowi ekspresję miłości, może dlatego Zbigniew Herbert, wielokrotnie cytowany przez abpa Życińskiego, tak jednoznacznie stwierdził w wierszu *Do Piotra Vujicicia*: „wytlumacz to innym / miałem wspaniałe życie / cierpiałem”<sup>97</sup>. Nie jest to gloryfikacja postawy cierpiętniczej, lecz dostrzeżenie relacji między tajemnicą życia a tajemnicą cierpienia.

## BIBLIOGRAFIA

### I. TEKSTY ABPA JÓZEFA ŻYCIŃSKIEGO

- Bóg Abrahama i Whiteheada, Tarnów: Biblos 1992.  
 Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego, Lublin: TN KUL 2002.  
 Bóg postmodernistów, Lublin: RW KUL 2001.  
 Głębia bytu, Poznań: W drodze 1988.  
 Świat musi mieć sens. Przerwana rozmowa abpa Józefa Życińskiego z Aleksandrą Klich, Warszawa: Agora 2012.  
 Teizm i filozofia analityczna, t. I-II, Kraków: Znak 1985.  
 Trzy kultury. Nauki przyrodnicze, humanistyka i myśl chrześcijańska, Poznań: W drodze 1990.  
 Wiara wątpiących, Kraków: Wydawnictwo Literackie 2003.  
 Wprowadzenie, [w:] A. P l a n t i n g a, Bóg, wolność i zło, przeł. K. Gurba, Kraków: Znak 1995.  
 Wszechświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody, Lublin: Wydawnictwo KUL 2009.

<sup>93</sup> Tamże, s. 33.

<sup>94</sup> Tamże.

<sup>95</sup> Tamże.

<sup>96</sup> J. Ż y c i ń s k i, *Bóg postmodernistów*, Lublin: RW KUL 2001, s. 168.

<sup>97</sup> Wiersz pochodzi z tomu *Rovigo* (1992). Cyt. za: Ż y c i ń s k i, *Bóg postmodernistów*, s. 169.

## II. LITERATURA POMOCNICZA

- Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/encykliki/spe\\_salvi-30112007.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/encykliki/spe_salvi-30112007.html) [dostęp: 2.06.2012].
- Donnell J.: *Second Thoughts on the Nature of God*, „Thought” (1971).
- Hartshorne Ch.: *Reality as Social Process*, Glencoe: The Free Press 1953.
- Kitamori K.: *Theology of the Pain of God*, Richmond: Wipf & Stock Pub. 1965.
- Kelly J.F.: *The Problem of Evil in the Western Tradition. From the Book of Job to Modern Genetics*, Colledgeville, Mi: M. Glazier Book 2002.
- McFague S.: *Models of God*, Philadelphia: Fortress Press 1987.
- Miłosz Cz.: *Kontynenty*, Kraków: Znak 1999.
- Montefiore H.: *The Probability of God*, London 1985.
- Plantinga A.: *Bóg, wolność i zło*, przeł. K. Gurba, Kraków: Znak 1995.
- Rahner K.: *Foundations of Christian Faith*, New York: Crossroad 1978.
- , H. Vorgrimler: *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg: Verlag Herder 1961.
- Karl Rahner im Gespräch, hrsg. v. P. Imhof, H. Biallowons, Bd. 2, München 1983.
- Ratzinger J.: *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach*, Rozmowa z Peterem Seewaldem, przeł. G. Sowiński, Kraków: Znak 2005.
- Schell J.: *The Fate of the Earth*, New York: Avon Books 1982.
- Szymik J.: *Passibilis? Impassibilis? Jezus Chrystus – Bóg współcierpiący*, [w:] *Holokaust a teodycea*, red. J. Diatłowski, K. Rąb, I. Sobieraj, Kraków: Homini 2008.
- Varillon F.: *Pokora Boga*, Warszawa: PAX 1977.
- Whitehead A.N.: *Process and Reality*, ed. D. R. Griffin, D. W. Sherburne, New York: The Free Press 1978.
- *Religia w tworzeniu*, przeł. A. Szostkiewicz, Kraków: Znak 1997.

“I SUFFER, THEREFORE I AM”:  
THEODICEAN THEMES IN THE TEXTS OF JÓZEF ŻYCIŃSKI

S u m m a r y

The article considers the most important theodicean problems in Józef Życiński's texts. The author of the article examines the issue of the existence of God and evil taking into account the following arguments: (1) the argument from God's kenotic presence in nature, (2) the argument from an unjustified extrapolation of the feeling of absurdity, (3) argument from the limits of God's omnipotence, which includes (3a) the argument from the price for the another direction of evolution, and (3b) the argument from transworld depravity, (4) the argument from an analogy between limitation claims in logic and mathematics and ontological determinants of suffering, (5) the argument from moral beauty, persuasion and mystery.

*Summarised by Anna Głab*

**Słowa kluczowe:** cierpienie, Bóg, zło, kenoza, wszechmoc.

**Key words:** suffering, God, evil, kenosis, omnipotence.

**Information about Author:** ANNA GŁAB, Ph.D. — Department of History of the Modern and Contemporary Philosophy at the John Paul II Catholic University of Lublin; address for correspondence: Al. Raławickie 14, PL 20-950 Lublin; e-mail: [aniaglab@kul.pl](mailto:aniaglab@kul.pl)