

ZBIGNIEW KAŹMIERCZAK

(Białystok)

ZARYS I KONSEKWENCJE MYŚLI TEODYCEALNEJ JANA PAWŁA II

Celem niniejszej wypowiedzi jest analiza myśli teodycealnej Jana Pawła II. Nie rości sobie ona pretensji do wyczerpującego omówienia, aczkolwiek porusza, jak się wydaje, najważniejsze jej wątki. Warto na początku dla formalności podkreślić – chociaż dla Czytelnika uwaga ta może wydawać się zbędna – że refleksja papieska nie jest specyficznie filozoficzna, ale nade wszystko religijna i teologiczna. W jednym i drugim przypadku zostaje przedstawiona jednak w sposób zrozumiały i skonceptualizowany, czym zaprasza do krytycznej refleksji i dyskusji. Z drugiej strony, jeżeli jesteśmy na gruncie teodycei, trudno oczekiwać – bez względu na to, kto by ją uprawiał – absolutnej niezależności od takich czy innych założeń religijnych, gdyż w sposób ewidentny byłaby to psychologiczna i kulturowa fikcja. Wiadomo również, że Jan Paweł II nie jest myślicielem proponującym złożone, gruntownie uargumentowane teorie – również myśli na temat sensu zła takiego charakteru nie posiadają. Nietrudno zauważyć, iż mówi do nas osoba, która wie, że jest autorytetem i że ważność jej twierdzeń spoczywa na tym autorytecie raczej niż na jakichś argumentach rzeczowych. Oznacza to, że refleksja papieska posiada rys zupełnie obcy dla myślenia czysto filozoficznego, które autorytet traktuje albo przynajmniej powinno traktować (jak wiadomo, praktyka, również tu, rozmija się zbyt często z ideałem) *tak samo, jak papież traktuje grzech*. Myśl Jana Pawła II była i jest częścią wydarzenia kulturowego, jakim był jego pontyfikat i jeżeli interesują nas poglądy papieża w kwestii teodycei – podobnie jak jego poglądy na inne tematy – to właśnie przede wszystkim ze względu na bycie tą częścią, a mniej ze względu na jakąś ich szczególnie poznawczo atrakcyjną treść samą w sobie. Interesuje nas również myśl tego papieża ze względu na fakt, że w polskim społeczeństwie funkcjonuje jako nieomylny autorytet w licznych dyskursach religijnych

i pozareligijnych – jako swego rodzaju nowy prorok, *alter Christus*. Pytanie nasze zatem brzmi: czego dokładnie w trudnym zagadnieniu teodycei autorytet ten naucza? Jak sprawdza się w odpowiedzi na najbardziej bolesne strony ludzkiej egzystencji?

Teodycea oskarżona

Najpierw trudno nie wspomnieć o wyrażonym w jednej z książek Jana Pawła II przekonaniu, że refleksja teodycealna w ogóle nie posiada religijnego uzasadnienia – odwrotnie, że jest *aktem wrogim religii*. Kiedy w pracy *Przekroczyć próg nadziei* przeprowadzający z papieżem wywiad dziennikarz (książka ta ma formę wywiadu) zadał pytanie, jak pogodzić fakt cierpienia z tezą o istnieniu wszechmocnego i miłosiernego Boga, Jan Paweł II odpowiedział w sposób szczególnie zaskakujący. Na każdym kolejnym etapie papieskiego rozumowania zamiast podania prób wyjaśnienia tej kwestii, pojawia się coraz to gruntowniejsze *oskarżenie* każdego, kto takie pytanie zadaje. Papież nie tłumaczy, jak pogodzić zło z ideą dobrego i wszechmogącego Boga, lecz z każdym krokiem swojego wywodu stawia teodyceę w coraz to gorszym świetle. Owa niechęć do teodycei jest o tyle nieoczekiwana, że przez stulecia rzymsko-katolicy filozofowie i teologowie tę refleksję o Bogu uprawiali i że również współcześnie jest ona przedmiotem studiów w każdym katolickim seminarium. W książce *Przekroczyć próg nadziei* Jan Paweł II rozpatruje jednak teodyceę jako zagrożenie, jako *postawienie Boga na ławie oskarżonych*. Otóż trudno nie przyznać, iż taki oskarżycielski wątek w refleksji o Bogu pojawia się dość często, gdyż to przecież fakt istnienia zła, zwłaszcza fizycznego, jest najczęstszym argumentem przeciw teizmowi; z drugiej jednak strony teodyceą zajmują się dość licznie osoby szczerze wierzące w Boga – w tym sam Jan Paweł II w innych swoich tekstach, o czym mowa za chwilę – gdyż to na gruncie teizmu problem sensu zła pojawia się z całą ostrością. W pytaniu o źródło i sens zła Jan Paweł II widzi jednak w *Przekroczyć próg nadziei* wyłącznie bezbożne intencje pytającego. Według papieża, kto takie pytanie zadaje, jest podobny do Piłata¹. Zadawane przez stulecia pytanie *Unde malum?* zostaje zdemaskowane jako wrogość do Ukrzyżowanego². Zauważmy, że w tym sporze Jan Paweł II postawił wszystko na jedną kartę. Aby wygrać w debacie o sensie zła, a ściślej,

¹ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 65.

² „I ostatecznie wobec Ukrzyżowanego bierze w nas samych górę człowiek, który jest uczestnikiem Odkupienia, nad człowiekiem, który jest zagorzałym sędzią Bożych wyroków (...) Sąd nad Bogiem staje się sądem nad człowiekiem”; tamże, s. 66.

aby ją po prostu zawiesić, zaryzykował sam rdzeń chrześcijańskiego przesłania: Krzyż i Odkupienie na Krzyżu. Według tego rozumienia sprawy każdy, kto stawia pytanie o sens zła, godzi w Krzyż; i odwrotnie, każdy, kto wierzy w Krzyż, nie powinien stawiać takiego pytania. W papieskiej metodzie kryje się niewątpliwie pewna niewypowiedziana, ale dość oczywista *metoda zastraszania*: każdy chrześcijanin, który uznaje Krzyż, powinien odtąd odrzucać wszelkie myśli, które za punkt wyjścia brałyby przerażenie widokiem cierpienia na tym świecie. Jakikolwiek znak zapytania związany z tym cierpieniem jest natychmiast zakwalifikowany przez niego jako *akt fundamentalnie antychrześcijański*. Jan Paweł II umieszcza, jak widzimy, każdą osobę pytającą o istotę zła na granicy chrystianizmu – osoba ta ma wiedzieć, że przy odrobinie nieostrożności może znaleźć się poza jego granicami.

Teodycea zaakceptowana: cierpienie jako tajemnica, kara i próba

W innych swoich wypowiedziach papież postępuje odmiennie, usiłując wyjaśnić, dlaczego istnieje zło psychiczne i fizyczne (czyli cierpienie) i jaki jest jego sens. Tym wysiłkom poświęćmy uwagę na najbliższych stronach. Jak zobaczymy, główną ich uderzającą właściwością jest to, że nacechowane są licznymi ambiwalencjami.

Najpierw sprzeczności dotyczą kwestii, czy – jeżeli podejmiemy się w ogóle wyjaśnienia zła – dotrzemy kiedykolwiek do odpowiedzi, która byłaby czymś więcej, niż prostym wyznaniem naszej niewiedzy. Rzeczywiście, kiedy pojawia się problem zła, reakcją na jego pojawienie się może być w oczach teisty zwątpienie w możliwość dostarczenia zadowalającej odpowiedzi. Większość teistycznych poszukiwań odpowiedzi na problem zła kończy się zresztą właśnie w ten sposób. Otóż rozważania papieskie w sposób zdumiewający balansują między stwierdzeniem niemożności a uznaniem możliwości zrozumienia cierpienia – między stwierdzeniem, iż istnienia cierpienia nie da się wyjaśnić a zaprezentowaniem bardzo konkretnych jego wyjaśnień. Jest to *zdumiewająca* i ostatecznie *niezwykle szokująca* niekoherencja, której znaczenia dla oszacowania całości refleksji teodycealnej Jana Pawła II trudno przecenić. Co szczególnie zastanawiające to fakt, że owo balansowanie toczy się w sposób niezwykle spektakularny w najważniejszym dokumencie papieskim na ten temat: w liście apostolskim poświęconym „chrześcijańskiemu sensowi ludzkiego cierpienia” *Salvifici doloris*. W dokumencie tym odnajdujemy kluczowe sprzeczności *nawet w jednym i tym samym* paragrafie. Przyjrzyjmy się paragrafowi 11. Otóż najpierw Jan Paweł II stwierdza w nim, że cierpienie jest *tajemnicą*:

W końcu także sam Bóg upomina przyjaciół Hioba za ich oskarżenia i przyznaje, że Hiob nie zawinił. Jego cierpienie jest cierpieniem niewinnego; *trzeba je przyjąć jako tajemnicę, której człowiek nie jest zdolny do końca przeniknąć swym rozumem*³.

Cierpienie okazuje się zatem faktem niewyjaśnialnym, którego tajemniczość poświadczona zostaje przez świadectwo samego Boga w *Księdze Hioba*, natchnionej księdze *Starego Testamentu*⁴. Twierdzenie takie jest całkiem zrozumiałe na gruncie teizmu – jak zostało powiedziane przed chwilą, większość teologów i filozofów teistycznych parających się tą kwestią dochodzi do takiej właśnie konkluzji. Warto jednak zwrócić uwagę na inną rzecz. Otóż wygłoszenie takiej konkluzji przez teologa – kapłana, biskupa, papieża – jest z pewnością zawsze czymś problematycznym. Wszak wszyscy oni deklarują przecież, że dysponują odpowiedziami na najbardziej ukryte zagadnienia, łącznie oczywiście z wyjaśnieniem tego, jak te czy inne ludzkie sprawy osądza sam Pan Bóg. Wielokrotnie i na różne sposoby powiadają swój lud, jaki stosunek do niego żywi Najwyższy. Jeżeli więc jakiś duchowny wyznaje, że nie wie, dlaczego ma miejsce fakt tak ściśle egzystencjalny i związany z działaniem Boga, jakim jest cierpienie, to nie jest to zwyczajne wydarzenie – nie jest to wydarzenie podobne do tego, kiedy po prostu zwykły człowiek świecki wyznaje, że czegoś ze spraw boskich nie rozumie. Można by powiedzieć, że fakt, iż duchowny wyznaje, że nie wie, dlaczego istnieje zło, jest wręcz *kościelnym skandalem*, gdyż większość kościołów „jest w stanie” dostarczyć odpowiedzi na niemal każdy temat związany z Bogiem i ludzką egzystencją. Jest to skandal, który powinien dać nam do myślenia. Bowiem, prawdę mówiąc, najpierw o bolesnych sprawach chcielibyśmy z duchownymi porozmawiać, a dopiero potem dowiedzieć się o całej reszcie, *tak rzekomo jasnej*. Jeżeli Kościół nie wie, dlaczego istnieje zło – to samo zło, którego doświadczenie skłoniło przecież wierzącego do życia religijnego – to jego misja staje pod wielkim znakiem zapytania. Kościół, który tego nie wie, wydaje się nie mieć prawa głosić chwały i miłości Boga – albo przynajmniej nie ma prawa tego czynić w sposób tak stanowczy, jednoznaczny i niemal tryumfalny, jak obecnie przeważnie to czyni. Jeżeli Kościół nie wie, dlaczego istnieje zło, to powinien zamilknąć lub chociażby ściszyć głos, pozwalając jednostkom na ich prywatne zgadywanie i domniemywanie tej Boskiej chwały i miłości.

³ *Salvifici doloris*, 11. http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/salvifici.html. Podkr. moje – Z. K. Również w przemówieniu do pacjentów szpitala pediatrycznego w Olsztynie w 1991 roku papież stwierdził podobnie: „Cierpienie jest tajemnicą szczególnie nieprzeniknioną (...)”; *Naucz nas być wolnymi. Czwarta pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny*, Warszawa 1995, s. 164.

⁴ Pojawiają się wątpliwości terminologiczne: Czy coś może być w ogóle tajemnicą, jeżeli da się to *znacząco* przeniknąć? Zwrot „do końca” z wypowiedzi papieskiej wyraźnie sugeruje bowiem, że jednak *znacząco* da się wyjaśnić cierpienie, a tylko brakuje niewielkiej liczby pewnych elementów, które pozostaną „do końca” niewyjaśnione. Sądzić więc należałoby, że papieżowi chodzi po prostu o tajemnicę jako taką, bez żadnych ograniczeń.

Można by rzec, że sytuacja ta nie dotyczy nauki papieskiej, gdyż potraktowanie zła jako tajemnicy nie jest, jak zobaczymy za chwilę, jedyną odpowiedzią, jaką przedstawia papież. Naturalnie jesteśmy w stanie stwierdzić ten fakt *na polity ironicznie*, gdyż uznając, że coś jest tajemnicą, *nie sposób, logicznie rzecz ujmując, wygłaszać żadnych innych wyjaśnień*. Jan Paweł II jednak przedstawia inne wyjaśnienia. Zaraz po stwierdzeniu tajemniczości cierpienia w paragrafie 11 *Salvifici doloris* powiada on mianowicie – co wprowadza nas w inną konfuzję, gdyż przypadek Hioba przecież tego w ogóle nie dotyczył, a papież w tym miejscu jego przypadek omawia – że cierpienie *bywa karą za grzechy*.

Jeśli prawdą jest, że cierpienie ma sens jako kara wówczas, kiedy jest związane z winą – to natomiast nie jest prawdą, że każde cierpienie jest następstwem winy i posiada charakter kary⁵.

W kontekście tej wypowiedzi pojawia się pytanie: Jeżeli cierpienie trzeba przyjąć jako tajemnicę, której człowiek nie jest zdolny przeniknąć, jak można twierdzić, że *niekiedy cierpienie może być karą za grzechy*? Przecież to ostatnie w sposób jasny odbiera mu charakter tajemniczości, gdyż w pewnym zakresie przypadków osób cierpiących wyjaśnia sprawę cierpienia w sposób ostateczny. Takie czy inne cierpienie można mianowicie w świetle tej tezy wyjaśnić, określając je jako kara. Problemem pozostanie to, w jaki sposób można by wejść w posiadanie kryterium, które pozwalałoby rozróżnić cierpienie zawinione od innego rodzaju cierpienia. Zauważmy, że trzeba by było zaprawdę *bardzo dużo* wiedzieć – i „do końca przeniknąć swym rozumem” wszystkie postaci cierpienia – aby móc stwierdzić, że dane cierpienie, to, z którym aktualnie się spotykamy, jest karą, następnie dlaczego jest karą, a w końcu uznać, że inne cierpienie ewentualnie karą nie jest oraz dlaczego nią nie jest. Musimy się jednak chyba zgodzić, że nawet gdybyśmy nie zdecydowali się na wytłumaczenie sensu cierpienia w każdym poszczególnym przypadku i w podobnych detalach, to i tak stwierdzenie, iż cierpienie bywa karą, w żaden sposób nie można pogodzić z tezą, że cierpienie jest tajemnicą.

Kiedy podążamy dalej za myślą papieża, napotykamy następną ambiwalencję. Nie wiadomo bowiem, jak powiązać niewyjaśnialność cierpienia z faktem, że później w tym samym paragrafie 11 *Salvifici doloris* Jan Paweł II stwierdza – jakby dopiero wtedy przypominając sobie, o co w *Księdze Hioba* de facto od początku chodzi, a mianowicie, że *powody cierpienia Hioba nie są przecież wcale tajemnicze* – że istnieją przejrzyste powody, które nakłoniły Boga, aby zesłać na Hioba cierpienie. Teraz papież stwierdza, że cierpienie ma pełne i jasne wytłumaczenie – *jest próbą*:

⁵ *Salvifici doloris*, 11.

Jeśli Bóg godzi się doświadczyć Hioba cierpieniem, to – aby wykazać jego sprawiedliwość. Cierpienie ma charakter próby⁶.

Jak widzimy, jeżeliby trzymać się prezentacji tych spraw przez Jana Pawła II, trzeba by przyjąć, że ten sam Bóg, który objawił tajemniczość cierpienia Hioba i każdego człowieka w ogóle, teraz ujawnia, że sens cierpienia Hioba i każdego człowieka jest bardzo jasny.

Kiedy opuszczamy feralny paragraf 11, dostrzegamy w dalszych partiach *Salvifici doloris* kolejny kryzys tej – rozwijanej, jak widzimy, przez logiczne meandry – refleksji teodycealnej papieża. Otóż w paragrafie 13 pisze on:

Aby móc poznać *prawdziwą odpowiedź* na pytanie „dlaczego cierpienie”, musimy skierować nasze spojrzenie na objawienie Bożej miłości, ostatecznego źródła sensu wszystkiego, co istnieje. (...) Chrystus pozwala nam wejść w tajemnicę i odkryć „dlaczego cierpienie”, o ile jesteśmy zdolni pojąć wzniosłość miłości Bożej⁷.

Okazuje się zatem, że poprzednie wypowiedzi papieża o cierpieniu, powołujące się na to, co powiedział Bóg w Starym Testamencie, straciły nagle aktualność. Wszystkie z wcześniej zaprezentowanych odpowiedzi zostają najwyraźniej potraktowane przez Jana Pawła II jako *nieprawdziwe*, skoro teraz zamierza przedstawić odpowiedź „*prawdziwą*” – *wbrew temu zatem, co tłumaczył wcześniej, cierpienie nie jest ani próbą, ani karą, ani tajemnicą*. „Prawdziwą odpowiedź” na pytanie o sens cierpienia może nam przynieść jedynie Chrystus. Przyjrzymy się za chwilę, jak tę odpowiedź Chrystusa rozumiał papież z Polski. Jak zobaczymy, również tę odpowiedź pojmie Jan Paweł II w sposób ambiwalentny, chociaż bynajmniej to nie ta ambiwalencja będzie głównym źródłem naszego największego niepokoju.

Na koniec tej części naszej refleksji odnotujmy jeszcze jedną sprzeczność. Jak pamiętamy, w *Salvifici doloris* Jan Paweł II uznał, że cierpienie bywa karą. Kiedy jednak czytamy przemówienie papieża w szpitalu pediatrycznym w Olsztynie w 1991, *słyszymy coś odmiennego*:

Cierpienie *nie jest karą* za grzechy ani nie jest odpowiedzią Boga na zło człowieka⁸.

Zgodzimy się zapewne, że wszystkie te sprzeczności są tym bardziej uderzające, że dotyczą tak fundamentalnej życiowo kwestii, jaką jest cierpienie. Szczegół-

⁶ Tamże, 11.

⁷ Tamże, 13. Podkr. moje – Z.K.

⁸ *Naucz nas być wolnymi*, wyd. cyt., s. 164. Podkr. moje – Z.K.

nie one zatem pozostają tak bardzo w ostrym kontraście z domniemaną nieomylnością duszpasterza, będącego, według własnych deklaracji, „zastępcą Chrystusa”⁹.

Cierpienie bliźniego jako okazja do miłosierdzia

Podstawą dla dalszych rozważań uczynimy wypowiedź z książki *Wstańcie, chodźmy*. Papież wspomina w niej swoje dawne podejście do cierpienia bliźnich i ewolucję tego podejścia:

Chorzy niejako „prowokują” miłosierdzie. Przez swoją modlitwę i ofiarę nie tylko wypraszają miłosierdzie, ale stanowią „przestrzeń miłosierdzia” (...). Swoją chorobą i cierpieniem wzywają do czynów miłosierdzia i stwarzają możliwość ich podejmowania¹⁰.

Zacznijmy od drugiego sensu przypisywanego cierpieniu w tym fragmencie. Sens ten właściwie dotyczy ludzi niecierpiących, którzy mają kontakt z osobą cierpiącą. Według Jana Pawła II sens cierpienia tej osoby polega na dostarczeniu dla tych pierwszych okazji dokonywania wobec niej czynów miłosierdzia. Dzięki jej cierpieniu inne osoby mają możliwość pełnienia dobrych uczynków, rozwijania cnoty, zdobywania zasług.

Podstawowy zarzut, jaki nasuwa się, kiedy zapoznajemy się z tym poglądem, to całkowity *instrumentalizm* oraz związany z nim jego faktyczny *immoralizm*. W ujęciu papieskim cierpienie nie ma żadnego sensu dla danej cierpiącej osoby, a jedynie dla *innych niecierpiących* osób. Cierpiący pełni jedynie rolę narzędzia dla rozkwitu moralności u bliźnich. Można by powiedzieć, że jeżeli rzeczywiście taki wzniosły moralny plan mieściłby się w zsyłaniu na ludzi cierpienia, to byłoby rzeczą *minimalnie moralną* zapytać kandydatów na cierpienie, czy chcieliby przyczynić się do rozwoju moralności na świecie w ten sposób. Jeżeli bowiem o rozkwit moralności tu chodzi, to czy nie byłoby moralne, aby Bóg, który rzekomo uprawia tę pedagogikę, zapytał daną jednostkę, czy pragnie brać udział w tych planach? Oczywiście – co jest całkiem zrozumiałe – papież nie napomyka o tym, że taka zgoda rzeczywiście leży u podstaw tego całego, domniemanego bosko-pedagogicznego wybiegu. Tym samym trzeba by było uznać, że postawiony

⁹ Zob. Jan Paweł II, *O życiu zakonnym. Przemówienia. Listy apostolskie. Instrukcje*, wybór tekstów i opracowanie: E. Weron, A. Jaroch, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1984, s. 80. Zob. także: *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, par. 936.

¹⁰ Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy*, Kraków 2004, s. 65.

zarzut instrumentalizmu nie jest nietrafny. Nietrudno zauważyć, że taki instrumentalizm nie licuje z personalistycznym nastawieniem, które papież gdzie indziej chwali w imperatywie kategoriowym Kanta, widzącym, jak wiadomo, główne źródło niedoskonałości moralnej w traktowaniu innych jedynie jako narzędzi¹¹. Cały personalizm Jana Pawła II zasadza się między innymi na tym, że człowiek nie może być traktowany przez innego człowieka jako narzędzie do realizacji swoich celów. Co jest bardzo niepokojące to fakt, że uznaje on, iż człowiek może być traktowany niepersonalistycznie przez samego Boga.

Przejdźmy teraz do drugiej z zarysowanej w cytowanym fragmencie z *Wstańcie, chodźmy* myśli teodycealnej – myśli, która głosi, iż sensem cierpienia jest wypraszenie miłosierdzia przez modlitwę i ofiarę osób cierpiących.

Ludzkie cierpienie dla zbawienia świata

Koncepcja głosząca, iż cierpienie ludzkie jest ofiarą, dzięki której dokonuje się zbawienie świata, została rozwinięta najszerszej w *Salvifici doloris*. Biblijnym uzasadnieniem dla tej koncepcji jest *w zasadzie jedno zdanie z Listu do Kolosan*, w którym czytamy:

Teraz raduję się w cierpieniach za was i ze swej strony w moim ciebie dopełniam braki udreń Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół¹².

Zdanie to, ujawniając w jego przekonaniu, „*zbawczą wartość cierpienia*”¹³, staje się przesłanką dla Jana Pawła II, aby ogłosić pogląd, iż poprzez swoje cierpienie ludzie mogą przyczynić się do zbawiania świata. Łącząc swoje cierpienia z ofiarą Chrystusa, poszczególne jednostki dokonywałyby czynu zbawczego podobnego do jego czynu, aczkolwiek zapewne o jakimś zmniejszonym rozmiarze.

Historycznie patrząc nie jest to koncepcja nowa, ale też niezbyt stara. Pojawiła się szerzej w duchowości katolickiej na początku XIX wieku, mając wcześniejszą reprezentantkę jedynie w osobie Weroniki Giuliani (żyjącej w latach 1660–1727)¹⁴. Do zwolenników tej koncepcji zaliczały się prawie same kobiety,

¹¹ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, s. 150.

¹² Kol 1, 24. Tłumaczenie Biblii Tysiąclecia.

¹³ *Salvifici doloris*, 1. Podkr. moje – Z.K.

¹⁴ Weronice Giuliani miał Chrystus dać przekaz w wizji, że przez swoje cierpienie jest „pośredniczką” między nim a grzesznikami, tak by przez jej cierpienie każdy grzech został odpokutowany. Zob. M. P. Carroll, *Catholic Cults and Devotions. A Psychological Inquiry*, McGill-Queen's University Press, Kingston, Ont 1989, s. 92.

mistyczki i wizjonerki: Teresa z Lisieux¹⁵ (1873–1897), Anna Katarzyna Emmerick¹⁶ (1774–1824), Louise Lateau (1850–1883), Gemma Galgani (1878–1903), Teresa od Jezusa z Andów (1900–1920), Faustyna Kowalska (1905–1938), Ojciec Pio (1887–1968). Teza o cierpieniu dla zbawienia świata występuje również w objawieniach maryjnych w Fatimie (1917)¹⁷ oraz w encyklice *Mystici Corporis Christi* Piusa XII (1943)¹⁸. Jej nieobecność widoczna jest natomiast w sposób znamieny w duchowości katolickiej sprzed XIX wieku. Co interesujące, nie występuje u umiłowanego przez Jana Pawła II Doktora Kościoła i *piewcy rozmaitych form cierpienia* – Jana od Krzyża¹⁹. Kiedy wkraczamy na teren osobistego doświadczenia papieża, okazuje się jednak, że on sam pewne wydarzenia swojego życia interpretował według tej zasady. Jan Paweł II był dla przykładu przekonany, że w czasie wojny nie cierpiał, bo cierpiała za niego w obozie koncentracyjnym przyjaciółka (poznana zresztą wiele lat po wojnie), Wanda Póltawska²⁰. Sądził również, że jego wstąpienie na tron Piotrowy i sukcesy duszpasterskie były okupione cierpieniem bliskiej osoby, którą był Andrzej Maria Deskur²¹.

Zdaniem papieża chrześcijanie mają misję i obowiązek cierpienia dla zbawienia świata. W przemówieniu podczas Drogi Krzyżowej w Koloseum w Wielki Piątek w 2004 roku Jan Paweł II mówi o tym obowiązku i misji, powołując się właśnie na wspomniany cytat z *Listu do Kolosan*:

¹⁵ (...) Aby zostać świętą, trzeba dużo cierpieć, szukać zawsze tego, co najdoskonalsze i zapomnieć o sobie. Zrozumiałam, że istnieje wiele stopni świętości, a każda dusza posiada swobodę w daniu odpowiedzi na zaproszenie Naszego Pana, może czynić dla Niego mało lub wiele, jednym słowem, ma możliwość wyboru pomiędzy ofiarami, o które On prosi. Św. Teresa od Dzieciątka Jezus, *Dzieje duszy*, rozdz. 1, <http://www.karmel.pl/klasyka/dzieje/baza.php?id=01>.

¹⁶ Anna Katarzyna Emmerick, podobnie jak Teresa Neumann (1898–1962), należała do osób, które brały na siebie cierpienie innych po to, aby oni nie cierpieli. Różniło się to od cierpienia za grzechy innych. Zob. M. P. Carroll, dz. cyt., s. 92.

¹⁷ Matka Boska miała w Fatimie powiedzieć do pastuszków: „Módlcie się, wiele się módlcie i umartwiajcie się w intencji grzeszników, wiele dusz idzie do piekła, bo nikt nie modli się za nie, ani nie umartwia”; S. M. Kaldon, *Mali orędownicy*, Wydawnictwo M, Kraków 2008, s. 84. Chora Hiacynta mówiła o swojej wizji Matki Boskiej: „Mnie zaś [Matka Boska] zapytała, czy chcę [przez chorobę] nawrócić jeszcze więcej grzeszników. Odpowiedziałam, że tak; tamże, s. 85.

¹⁸ Aczkolwiek Pius XII mówi raczej o zależności zbawienia ludzi od umartwień innych ludzi, nie od cierpienia w ogóle: „Straszliwa zaiste tajemnica – powiada Pius XII – nad którą nigdy dostatecznie się nie zastanawiamy – że mianowicie zbawienie wielu ludzi zależy od modlitw, od dobrowolnych umartwień członków Mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa, gdy je w tej intencji spełniają (...)” (34). http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xii/encykliki/mystici_corporis_29061943.html.

¹⁹ Zob. Z. Kaźmierczak, *Paradoks i zbawienie. Antropologia mistyczna Mistrza Eckharta i Jana od Krzyża*, Białystok 2009, s. 347–540.

²⁰ Zob. *Beskidzkie rekolacje. Dzieje przyjaźni Karola Wojtyły z rodziną Póltawskich*, Częstochowa 2009, s. 353.

²¹ Ksiądz Adam Boniecki powiedział, że papież widział związek między jednym a drugim wydarzeniem. Zob. J. J. Arias, *Das Rätsel Wojtyła. Eine kritische Papstbiographie, Aus dem Spanischen von Christine Gawlas*, Bad Sauerbrunn 1991, s. 21.

Adoracja krzyża przypomina nam o zobowiązaniu, od którego nie możemy się uchylić – misji, którą św. Paweł wyraził w słowach: «dopełniam niedostatki udrek Chrystusa w moim ciele dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół» (Kol 1, 24)²².

Również wiele lat wcześniej, prawie na początku swojego pontyfikatu, 24 maja 1981, jedenaście dni po zamachu na swoje życie, z okna kliniki Gemelli Jan Paweł II wygłosił podobny pogląd:

(...) Cierpienie przyjęte w zjednoczeniu z cierpiącym Chrystusem ma nieporównywalną z niczym skuteczność w urzeczywistnianiu Bożego planu zbawienia”²³.

Na koniec zacytujmy fragment z *Salvifici doloris*, w którym Jan Paweł II również naucza o tym uniwersalnym *wezwanie* do cierpienia:

Każdy też jest *wezwany* do uczestnictwa w owym cierpieniu, przez które Odkupienie się dokonało. Jest *wezwany* do uczestnictwa w tym cierpieniu, przez które każde ludzkie cierpienie zostało także odkupione²⁴.

Dokonajmy teraz analizy tego poglądu.

Pierwszą rzeczą, jaka się narzuca od razu w związku z poglądem papieża, to fakt, iż według podstawowych założeń każdego wyznania chrześcijańskiego Jezus Chrystus *już zbawił świat*, zbawił go *doskonale* i dlatego też nazywany jest *Zbawicielem*. Doskonałość tę papież zresztą potwierdza, mówiąc, że ofiara na Krzyżu przyniosła „zadośćuczynienie o nieskończonej wartości”²⁵. Jeżeli zatem zadośćuczynienie było nieskończone, dlaczego Jan Paweł II mówi o *niedostatkach* ofiary Jezusa, które wierzący powinni jeszcze dopełniać? Skoro papież uznaje, że Jezus jest rzeczywiście zbawicielem świata, do czego potrzebni są jeszcze inni zbawiciele? Jeżeli Jezus nie odkupił ludzkości całkowicie i jeżeli wciąż jest potrzebne dodatkowe cierpienie w celu odkupienia, dlaczego właściwie nazywa go nadal *Odkupicielem* i *Zbawicielem*? Pytania te wskazują na jedną z *najbardziej dramatycznych kontrowersji* w całej refleksji papieża, nie tylko w tej teodycealnej.

Z poglądu papieskiego można wyprowadzić również, jak się wydaje, szereg konsekwencji, które noszą wyraźne znamiona absurdałności. Jeżeli cierpiący przyczyniają się do zbawiania świata, papież powinien był potępić medycynę. Powinien

²² Jan Paweł II, Witaj, Krzyżu, jedyna nadziejo, www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan-pawel_ii/przemowienia/wpiatek_25032005.html.

²³ Jan Paweł II, *Dziela zebrane*, tom XV, Kraków 2010, s. xxvii.

²⁴ *Salvifici doloris*, 19.

²⁵ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Znak, Kraków 2005, s. 30.

był również sam nie korzystać z usług medycznych (będących w jego przypadku na najwyższym światowym poziomie), zbawiając według własnego przekonania grzeszników i dając wzór do naśladowania dla innych chorych. Bez medycyny na pewno pojawiłoby się znacząco więcej cierpienia zarówno w jego życiu, jak i w życiu innych ludzi, a więc pojawiłaby się również szansa, aby – zgodnie z poglądem papieskim – zbawić o wiele więcej osób. Można by powiedzieć, że samo zwiększenie cierpienia wśród ludzi nie przysłuży się sprawie zbawiania, gdyż pogląd papieski sugerowałby zapewne, że cierpienie trzeba *intencjonalnie ofiarować* w jedność z Ofiarą Chrystusa, aby zdobyło ono zbawczy charakter, a nie ma przecież podstaw, aby przypuszczać, że każdy cierpiący intencjonalnie ofiaruje cierpienie w ten sposób. Z drugiej jednak strony, trudno nie zauważyć, że nie sposób ofiarować cierpienia, jeżeli ono realnie nie istnieje – stąd papieskie rozumowanie zakłada, że pewna eskalacja cierpienia na świecie byłaby mile widziana, gdyż statystycznie rzecz ujmując, wraz z nią zwiększa się prawdopodobieństwo pojawienia się osób, które zechcą złożyć swoje cierpienie w ofierze.

Pewna marginalizacja ofiary Chrystusa zawarta *implicite* w poglądzie Jana Pawła II oznacza, że może powstać przekonanie, iż zbawienie świata leży całkowicie w rękach ludzi i że *dopiero od nas zależy właściwa praca na rzecz odkupienia*. Można by więc odnieść wrażenie, że to nie Bóg zbawia człowieka, ale człowiek zbawia człowieka w tym sensie, że pewni ludzie decydują się na cierpienia dla zbawienia innych. Zauważmy, że wizja zaprezentowana przez papieża nie tylko marginalizuje ofiarę Chrystusa, ale również teistycznie pojętego Boga – Boga, którego miłosierdzie i moc nie mogą de facto nic uczynić, aby przełamać ów mechanizm zbawiania, który zdaje się leżeć całkowicie w rękach ludzkich. Taka wizja wyłania się z zapisków Faustyny Kowalskiej, którą Jan Paweł II cenił niezmiernie – wydaje się jakby w jej świecie jedynie wówczas mogło pojawić się jakieś dobro albo zażegnane zostać jakieś zło, jeżeli ktoś w intencji jednego lub drugiego cierpiał, świadomie (jak ona czy inne osoby zakonne) albo nieświadomie (jak dzieci²⁶).

Zatrzymajmy się na chwilę nad kwestią nieświadomego przyczyniania się do zbawienia przez cierpienie u Jana Pawła II. Otóż dokładna analiza poglądów papieskich pokazuje, że w jego rozumieniu nie zawsze cierpienie zbawcze musi się wiązać z intencją jego ofiarowania czy też z trwaniem w jedność z Ofiarą Chrystusa. Jest to, zauważmy, *szczególnie intrygujący element* tej ogólnie intrygującej doktryny. Analiza wypowiedzi papieskich pokazuje, że przykładem nieświadomego i niezamierzonego rodzaju zbawiania ludzkości, i niewątpliwie niezwiązanego intencjonalnie w żaden sposób z Ofiarą Chrystusa jest cierpienie Żydów w Holokauście. Przemawiając 14 czerwca 1987 do społeczności żydowskiej w Warszawie,

²⁶ F. Kowalska, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa 2002, s. 286.

a następnie – uznając najwidoczniej, iż jest to kwestia wielkiej wagi – powtarzając te same słowa cztery lata później, Jan Paweł II powiedział:

Wasze zagrożenie było i naszym zagrożeniem. To nasze się nie zrealizowało w takiej mierze, nie zdążyło się zrealizować w takiej mierze. Tę straszną ofiarę wyniszczenia ponieśliście Wy, można powiedzieć, *ponieśliście za innych, którzy także mieli być wyniszczeni*²⁷.

A zatem według tej wypowiedzi cierpienie pewnych Żydów miało moc zbawczą, gdyż dzięki nim, mocą jakiegoś nadprzyrodzonego związku, inni ludzie zostali uratowani. Ważne w tym kontekście jest stwierdzenie, że bez wątpienia ci pierwsi *nie mieli intencji*, aby ze swoim cierpieniem wiązać taką ofiarę na rzecz tych drugich. O tym papież nie wspomina. Ważne jest to, że intencja cierpienia za innych przez samych żydowskich myślicieli jest *negowana*. Istotnym komentarzem do stwierdzenia papieskiego jest wypowiedź skądinąd przychylnie nastawionego do chrześcijaństwa rabina Byrona L. Sherwina, który stanowczo odrzuca papieską interpretację Holocaustu, zgodnie z którą „systematyczne wymordowanie jednej trzeciej narodu żydowskiego, w tym ponad miliona dzieci, miało jakąś wartość odkupieńczą”²⁸. Rabin dodaje również, że „Żydzi nie aspirują do roli ‘Chrystusa narodów’”²⁹.

Przyjrzyjmy się dalszym konsekwencjom papieskiej nauki o cierpieniu ludzkim dla zbawienia świata. Otóż nauce tej można zarzucić swego rodzaju negację aktu stworzenia. Jak łatwo zauważyć, wszystkie instynkty bytów ożywionych pragną istnienia i wolności od cierpienia. Owe „przesłanie” instynktów powinno być chyba zrozumiane jako przesłanie samego Stwórcy – jeżeli w istnienie Stwórcy się wierzy. Dlatego można by argumentować, że ktokolwiek wzywałby do cierpienia, pragnąłby pośrednio sparaliżować cały ten dynamizm bytowy i w ten sposób stać się przeciwnikiem Stwórcy.

Zauważmy również, że nauka Jana Pawła II może prowadzić do niezdrowego kwietyzmu – znoszenia przejawów przemocy w imię Boga, z niejaką wręcz wdzięcznością do Boga, bez zamiaru zmiany niesprawiedliwej sytuacji. Jeżeli bowiem Bóg pragnie, abyśmy cierpieli – na przykład będąc bici przez małżonka lub wykorzystywani przez pracodawcę – jakim prawem moglibyśmy temu pragnieniu nie uczynić zadość?³⁰

²⁷ www.vatican.va/.../hf_jp-ii_spe_19870614_comunita-ebraica_pl.html. Podkr. moje – Z.K.

²⁸ *Jan Paweł II i dialog międzyreligijny*, wybór i opracowanie B. L. Sherwin, H. Kasimow, tłum. A. Nowak, WAM, Kraków 2001, s. 169.

²⁹ Tamże.

³⁰ W takich kategoriach swoje pozostawanie w niszczących związkach opisują Rita Nakashima Brock i Rebecca Ann Parker. Zob. R. Nakashima, R. A. Parker, *Proverbs of Ashes. Violence, Redemptive Suffering, and the Search for What Saves Us*, Boston 2001.

Wizja papieska wydaje się także pozostawać w niezgodności z podstawowym doświadczeniem leżącym u źródeł wszelkiej religijności jako takiej. Chyba zgodzimy się z tezą, że jeżeli człowiek zwraca się do jakiejś religii, to czyni to, aby prosić Bóstwo o pomyślność dla siebie i swoich bliskich – o wybawienie go z jakiejś udręki. Nauka papieża, nakłaniająca do akceptacji, a może nawet rozwijania udręki, przeczy temu podstawowemu doświadczeniu, *destruując w swoim pełnym rozwinięciu uniwersalny fakt religijny jako taki*. (Nie da się dostrzec w pismach Jana Pawła II ograniczeń ważności jego koncepcji jedynie do jakiejś nieuniwersalnej, wyjątkowo „heroicznej” elity) W tym kontekście niezbyt optymistycznie jawiłyby się perspektywy nawrócenia kogoś na katolicyzm w rozumieniu Jana Pawła II. Któż bowiem pragnąłby przystąpić do religii, która przedstawia jako swoją najwznioślejszą ofertę *nie ulgę w cierpieniach, ale ich eskalację?* Kto pragnąłby stać się członkiem religii, która wzywałaby go do zbawiania innych, sama nie ofiarując mu zbawienia, ale jedynie poczucie misji?

Możemy zastanowić się również, czy stanowisko papieża nie zakłada *permanentnej traumy*, która wszelkie czynności naturalne zamienia w nieczyste, niemal grzeszne. obrońcy poglądu papieskiego mogliby twierdzić, że nie chodzi w nim o aktywne dążenie do cierpienia, ale o *zgodę* na cierpienie wówczas, kiedy stanie się *zupełnie nieuniknione*. Człowiek ofiarowywałby swoje cierpienie dla zbawienia świata wówczas, gdyby nie dało się go w żaden sposób uniknąć, nie pragnąłby go natomiast jako swojego powołania w życiu. Otóż taka interpretacja nie wydaje się przekonująca, gdyż papież wyraźnie powiada – w cytowanych wcześniej kluczowych stwierdzeniach – o *wzwaniu, misji i zobowiązaniu*, jakich mamy się podjąć³¹. Wskazuje to na postawę aktywną, chociaż szczegóły tej aktywności nie są wyraźnie zakreślone. Fakt, że papież się biczował, zdawałby się również potwierdzać tę tezę i przynosiłby odpowiedź na pytanie o to, jak on sam rozumiał tę misję. Musimy poza tym przyznać, że kwestia cierpienia zupełnie nieuniknionego nie jest w większości przypadków sprawą jasną do rozstrzygnięcia. Skąd wiadomo, czy nie da się jeszcze czegoś zrobić, aby dane cierpienie zlikwidować? Pojawia się również pytanie – które sugeruje dość niebezpieczną perspektywę – czy stanowisko papieża nie zachęca do zbyt pospiesznego odtrąbienia klęski i ogłoszenia danego cierpienia nieuniknionym?

Ale nawet jeżeli przyjmijemy, że papież nie nakłania do jakiegoś aktywnego szukania cierpienia, to i tak jego wizja zdaje się nieść ze sobą traumatyczne skutki psychologiczne. Człowiek myślący według jej zasad *musi bowiem czuć się zmuszonym* – o ile rzeczywiście aspiruje do bardziej niepospolitej duchowości – do przyjęcia na siebie możliwie największego Krzyża. Powinien być świadomy – a świadomość ta słusznie chyba powinna napępiać go *lękiem najsroższym* – że Bóg, który

³¹ Zob. cytowane w tym artykule fragmenty Listu do Kolosan.

chce zbawiać ludzi, *życzy sobie od niego* właśnie cierpienia, którego potrzebuje do tego zbawiania. W każdej czynności naturalnej powinien zatem spodziewać się nie spełnienia, ale chcianej przez Boga frustracji.

W *Evangelium vitae* papież przedstawia obszar, w którym może się szczególnie dobrze „wykazać” dusza pobożna, zaangażowana w realizację zasad doktryny papieskiej. Otóż Jan Paweł II stwierdza w niej całkiem konsekwentnie, że w przypadku bólu towarzyszącego agonii, czymś „godnym pochwały” i „heroicznym” jest nieządanie środków przeciwbólowych:

Jeśli bowiem można uznać za *godną pochwały* postawę kogoś, kto dobrowolnie przyjmuje cierpienie, rezygnując z terapii uśmierzającej ból, aby zachować pełną świadomość i uczestniczyć świadomie – jeśli jest wierzący – w męce Chrystusa, to nie sposób utrzymywać, że wszyscy są zobowiązani do takiej „*heroicznej*” postawy³².

Zwróćmy również uwagę, że papieska nauka o cierpieniu ludzkim dla zbawienia świata pozostaje w niezgodności z działalnością uzdrowicielską Jezusa. Jezus musiał kierować się inną niż papieska teorią cierpienia, skoro według relacji Ewangelii uzdrawiał chorych, nie przekazując im Dobrej Nowiny w postaci przesłania, że lepiej jest cierpieć niż być zdrowym.

W *Salvifici doloris* Jan Paweł II syntetyzuje naukę na temat związku między cierpieniem a dobrem następująco:

Chrystus nauczył człowieka równocześnie świadczyć dobro cierpieniem – oraz świadczyć dobro cierpiącemu. W tym podwójnym aspekcie odsonił sens cierpienia do samego końca³³.

Poprawna analiza ukazuje wyraźnie, że w pewnych kontekstach obydwa zadania pozostają wobec siebie w wyraźnej sprzeczności. Jeżeli bowiem sądzilibyśmy, że cierpienie tego czy innego bliźniego przyczynia się do zbawiania świata, *to czy wolno byłoby nam przerwać ten proces, „świadcząc mu dobro”?* Przerwanie ewentualnych aktów ofiarowania cierpienia dla zbawienia świata mogłoby okazać się czynem o nieprzewidywalnych skutkach – byłoby aktem zupełnie bezlitosnym – bezlitosnym nie dla cierpiącego, ale *dla zbawianych przez cierpiącego*. Jest wyobraźalne wprawdzie, że powinno się każdorazowo zapytywać cierpiącego, czy *życzy sobie*, aby mu pomóc, gdyż nie chce się naruszyć cudownego procesu ratowania grzeszników dzięki jego ewentualnemu ofiarowaniu – papież jednak o takim osobliwym scenariuszu nigdzie nie wspomina.

³² *Evangelium vitae*, 65. Podkr. moje – Z.K. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae_pl.html

³³ *Salvifici doloris*, 30.

Na koniec analizy konsekwencji nauczania Jana Pawła II o zbawczym charakterze ludzkiego cierpienia warto zauważyć, że jego nauka jest również w stanie rzucić pewien cień na miłosierdzie Boga. Jeżeli bowiem cierpienie ofiarowane dla zbawienia świata rzeczywiście przynosi tak błogosławione skutki, dlaczego Bóg nie zsyła nieustannie cierpienia na ludzkość w potężnej ilości, tak aby wszyscy mieli nigdy nieprzerwaną okazję ofiarowania go dla zbawienia świata? Drugie pytanie brzmi: dlaczego o owym narzędziu zbawienia Bóg poinformował jedynie rzymskich katolików – i dopiero na dobre ustami mistyczek w XIX w. – a nie uczynił tego wobec innych wyznań chrześcijańskich i innych religii świata (żadna z nich nie przedstawia nauczania o cierpieniu ludzkim dla zbawienia świata)? Skoro katolicy należą do religijnej mniejszości, można sobie wyobrazić, ile dusz – rozumując w kategoriach papieskich – musiało i musi doznać duchowego uszczerbku, a może nawet zatraty wiecznej, z powodu tak ograniczonego dostępu do nauki o zbawieniu świata przez ludzkie cierpienie.

Wnioski

Jak widzieliśmy, myśl teodycealna Jana Pawła II obejmuje kilka niezgodnych między sobą koncepcji, których treść wewnętrzna rodzi wiele trudności natury logicznej, teologicznej i filozoficznej. Jak sądzę, jest to główna, uderzająca jej cecha.

Zarzut braku wewnętrznej koherencji, jaki można postawić przedstawionej w tym artykule refleksji teodycealnej Jana Pawła II, brzmi: nie może być, jak twierdzi papież, cierpienie ludzkie tajemnicą, a zarazem zostać określone jako próba, kara, okazja dla miłosierdzia czy narzędzie zbawiania świata. Należałoby również stwierdzić, że żadna z tych niegłoszących tajemnicy koncepcji nie może stanowić *uniwersalnego* wyjaśnienia, bo wówczas wejdzie w konflikt z pozostałymi wyjaśnieniami. W tekście *Wstańcie, chodźmy* koncepcja cierpienia jako okazja do miłosierdzia i koncepcja cierpienia jako narzędzie zbawienia przedstawione są, jak pamiętamy, jako dwie niezależne, ale wypełniające *wszystkie możliwe opcje koncepcji*. Nie wiadomo jednak, jak pogodzić jedną z drugą, a następnie, jak można by powiązać te dwie koncepcje z rozumieniami cierpienia jako próby czy kary.

Problem kary przywołuje koncepcję grzechu pierworodnego. Jest to koncepcja kluczowa dla myśli chrześcijańskiej, gdyż dzięki niej tłumaczy się, jak jest możliwe, że dobry Bóg stworzył świat, w którym jest tyle zła. Jeżeli nie ma pełnego przekonania co do trafności tej koncepcji wśród współczesnych teologów, nie widać też żadnej innej, która mogłaby aspirować do wyjaśnienia tej metafizycznej dysproporcji. Ma więc ona nadal istotne znaczenie w *metafizyce* chrześcijańskiej.

Jak jednak pokazuje analiza myśli teodycealnej Jana Pawła II, idea grzechu pierwotnego nie odgrywa istotnej roli jako koncepcja *egzystencjalna*, tzn. jako koncepcja, której celem jest niesienie pocieszenia ludziom w obliczu zła. Nie pojawia się ona w *Salvifici doloris* i innych tekstach jako odpowiedź na pytanie człowieka cierpiącego: „Dlaczego cierpię?”. Oczywiście sytuacja ta niezbyt nas dziwi. Odpowiedź dana cierpiącemu, że cierpi dlatego, że tysiące czy dziesiątki tysięcy lat temu zgrzeszyli pierwsi ludzie, zakrawałaby na *ciężki rodzaj ironii*. Zakładałaby bowiem odpowiedzialność zbiorową, która jest dla nas – choć może nie była dla teologów sprzed stuleci, którzy, żyjąc w społeczeństwie mało zindywidualizowanym, ją stworzyli – najzwyczajszym barbaryzmem. Koncepcja grzechu pierwotnego prowadzi więc, jeżeli tak się wolno wyrazić, podwójne życie: w metafizycznym wyjaśnieniu zła jej usługi są *wciąż nieocenione*, zaś w egzystencjalnym (i duszpasterskim) znaczeniu jest zupełnie *bezużyteczna*. Problem w tym, że jeżeli nie przydaje się do wyjaśnienia poszczególnego faktu cierpienia, a służy do wyjaśnienia faktu cierpienia w ogóle, to nie ma, jak się wydaje, a raczej nie powinna mieć żadnego znaczenia dla metafizyki chrześcijańskiej. Nie spełnia bowiem zupełnie minimalnych wymogów racjonalności teza, że dana teoria doskonale wyjaśnia jakiś fakt w ogóle, a nie jest zdolna do wyjaśnienia poszczególnych faktów. Fakt w ogóle bowiem nie istnieje.

Koncepcja Jana Pawła II o cierpieniu ludzkim dla zbawienia świata reprezentuje sobą dość interesujący przypadek myśli teodycealnej, gdyż przedstawia cierpienie ludzkie w ten sposób, że z punktu widzenia jej twórcy *zostaje ono właściwie całkowicie wyjaśnione*. Trzeba by przyznać, że jeżeli przyjmie się przesłankę głoszącą, że cierpienie ofiarowane Bogu jest narzędziem zbawienia świata, wyjaśnienie cierpienia w zaproponowanej przez papieża wersji jest w zasadzie *pełne*. Inna sprawa, że cieniem na jego wywód rzuca się – patrząc z punktu widzenia innych jego poglądów – założona w nim *marginalizacja Ofiary Chrystusa*. Następuje przy tym interesujący *zwrot aksjologiczny*. Teodycea bywa określana jako refleksja zmierzająca do usprawiedliwienia Boga. W koncepcji zaprezentowanej przez papieża role jednak odwracają się o sto osiemdziesiąt stopni. *Teraz człowiek*, a raczej *poszczególni ludzie stają się przedmiotem zainteresowania – teraz ich należałoby jakoś usprawiedliwić*. Papieska teodycea zamienia się zatem w *antropodyceę*. *Ukryte oskarżenie dotyczy braku miłości ludzi do innych ludzi*, jeżeli wciąż nie zdecydowali się na ofiarowanie swojego cierpienia dla zbawienia świata. A przecież mogliby w każdej chwili, w warunkach dostępnych każdemu, zrealizować swoje najwyższe przeznaczenie życiowe w czynie tak podniosłym, jak wybawienie wielu dusz z okowów grzechu, rozpacz czy nawet otchłani piekielnych. Ów niespodziewany argument zwrotny jest już, zauważmy, znany teologii chrześcijańskiej we wspomnianej koncepcji grzechu pierwotnego, która przenosi uwagę z odpowiedzialności Stwórcy na odpowiedzialność człowieka – w jej ramach to

pierwsi ludzie w ogrodzie edeńskim, a nie Bóg, ściągnęli na świat ogrom cierpienia, w jakim ludzkość tkwi do dzisiaj. *Tam człowiek był winien, gdyż ściągnął na siebie (i nawet cały świat) cierpienie, tu również winien jest człowiek, gdyż nie chce zmniejszyć cierpienia swoich bliźnich.* Kwestia odpowiedzialności Boga zostaje przesunięta na dalszy plan – na plan tym dalszy, im bardziej uznaje się człowieka za winnego za zło na świecie. W tradycyjnej teologii to Ofiara Chrystusa, nowego Adama, była kontrapunktem dla grzechu pierworodnego „starego” Adama. Teraz, wraz z marginalizacją Ofiary Chrystusa, okazuje się, że los ludzkości leżał i leży – w jakimś dużym, acz bliżej nieokreślonym stopniu – w rękach *samego człowieka.* To, co złe, jest w istocie dziełem *samego człowieka, a nie Boga.* Jak było na początku, tak i teraz Bóg *nie jest niczemu winien* – to ludzie ludziom zawsze gotują „ten los”. Mamy więc tutaj do czynienia z osobliwym myśleniem religijnym, w którym, tam gdzie w grę wchodzi kwestie wagi najwyższej, mianowicie cierpienie i śmierć, Bóg nie pełni w ogóle decydującej roli – tak jakbyśmy mieli do czynienia *nie z religią, ale z jakimś projektem humanistycznym o nadprzyrodzonym kontekście.* (Inna sprawa, że, jak sygnalizowaliśmy wcześniej, zużytkowanie koncepcji grzechu pierworodnego na potrzeby egzystencjalne jest minimalne, stąd też i *realna perspektywa oskarżenia ludzi za całe zło jest w praktyce również minimalna.* W całej swojej anachroniczności koncepcja ta może przysłużyć się jednak całkiem dobrze koncepcji cierpienia ludzkiego dla zbawienia świata jako swoisty retoryczny kontrapunkt).

Obydwie koncepcje – grzechu pierworodnego i cierpienia ludzkiego dla zbawienia świata – zakładają zatem, jak widzimy, pewne oddalenie Boga od świata, akcent na jego transcendencję kosztem obecności i działania w świecie. Dokładniejszej analizie należałoby poddać kwestię, jaka w takim kontekście się nasuwa: Czy owo oddalenie zakładane w myśli papieskiej nie jest w zasadzie synonimem *ograniczenia mocy Boga, jakie występuje w innych, nieteistycznych teodyceach?* Czy koncepcja Jana Pawła II nie grawituje w rzeczywistości w stronę jakiegos *niezbyt konsekwentnego, zamazanego deizmu?*

Summary

The aim of the article *Outline and Consequences of Theodicy of John Paul II* is to present the main ideas of the Polish pope on suffering (the moral evil is not analyzed). In *Crossing the Threshold of Hope* he accuses theodicy of judging God himself, of being a kind of Pilate. His main document on the suffering *Salvifici doloris* brings us a variety of answers, including contradictory ones. For on the one hand the pope declares suffering to be a mystery, but on

the other hand he gives quite clear, 'not mysterious' solutions of suffering (a punishment, a trial, an occasion to do good, suffering for the salvation of others). It is surprising to realize that on other occasions he decisively abolishes the Old Testament's conviction by saying that suffering cannot be called a punishment. The main idea of *Salvifici doloris* is, however, his view that human suffering can have a redemptive value. The article goes in more detail about the consequences of this view.

Bibliografia

- Arias J. J., *Das Rätsel Wojtyła. Eine kritische Papstbiographie, Aus dem Spanischen von Christine Gawlas*, Bad Sauerbrunn 1991.
- Beskidzkie rekolekcje. Dzieje przyjaźni Karola Wojtyły z rodziną Póttawskich*, Częstochowa 2009.
- Carroll M. P., *Catholic Cults and Devotions. A Psychological Inquiry*, McGill-Queen's University Press, Kingston, Ont 1989.
- Jan Paweł II, *Discorso di Giovanni Paolo II ai rappresentanti della comunità ebraica polacca*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1987/june/documents/hf_jp-ii_spe_19870614_comunita-ebraica_pl.html.
- Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, tom XV, Kraków 2010.
- Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae_pl.html.
- Jan Paweł II, *Naucz nas być wolnymi. Czwarta pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny*, Warszawa 1995.
- Jan Paweł II, *O życiu zakonnym. Przemówienia. Listy apostolskie. Instrukcje*, wybór tekstów i opracowanie: E. Weron, A. Jaroch, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1984.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Znak, Kraków 2005.
- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.
- Jan Paweł II, *Salvifici doloris*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/salvifici.html.
- Jan Paweł II, *Witaj, Krzyżu, jedyna nadziejo*, www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/wpiatek_25032005.html.
- Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy*, Kraków 2004.
- Jan Paweł II i dialog międzyreligijny*, wybór i opracowanie B. L. Sherwin, H. Kasimow, tłum. A. Nowak, WAM, Kraków 2001.
- Kaldon S. M., *Mali orędownicy*, Wydawnictwo M, Kraków 2008.

Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 1994.

Każmierczak Z., *Paradoks i zbawienie. Antropologia mistyczna Mistrza Eckharta i Jana od Krzyża*, Białystok 2009.

Kowalska F., *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa 2002.

Nakashima R., Parker R. A., *Proverbs of Ashes. Violence, Redemptive Suffering, and the Search for What Saves Us*, Boston 2001.

Pius XII, *Mystici corporis*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xii/encykliki/mystici_corporis_29061943.html.

Św. Teresa od Dzieciątka Jezus, *Dzieje duszy*, <http://www.karmel.pl/klasyka/dzieje/baza.php?id=01>.