

IRENEUSZ ZIEMIŃSKI\*

## BÓG POKUTUJĄCY: O ZBĘDNOŚCI TEODYCEI

Słowa kluczowe: Bóg, zło, grzech, pokuta, teodycea

Keywords: God, evil, sin, atonement, theodicy

### Wstęp

Istnienie zła w świecie stworzonym przez Boga jest niepojęte, ponieważ byt wszechmocny potrafiłby je usunąć, a w pełni dobry chciałby to uczynić. Spośród wielu strategii teodycealnych, mających uwolnić Boga od winy, najbardziej radykalną jest ateizm, wykluczający możliwość pogodzenia zła z istnieniem wszechmocnego i w pełni dobrego stwórcy (Mackie,

---

\* Ireneusz Ziemiński – profesor w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego; dwukrotny stypendysta Fundacji Na Rzecz Nauki Polskiej, odbył staż w Uniwersytecie w Oxfordzie (1997), opublikował książki: *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej* (1999); *Moralność i religia. Poglądy filozoficzne Josepha Butlera* (2004, 2015); *Śmierć, nieśmiertelność, sens życia. Egzystencjalny wymiar filozofii Ludwiga Wittgensteina* (2006); *Metafizyka śmierci* (2010); *Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej* (2013), *Eschatologia filozoficzna. Wokół książki „Życie wieczne”* (2016, nagroda Znaku i Hestii im. Księdza Józefa Tischnera).

Address for correspondence: University of Szczecin, Institute of Philosophy, Krakowska 71, 71-013 Szczecin, Poland. E-mail: ireneusz.ziemiński@usz.edu.pl.

1997, s. 195); Boga usprawiedliwia tylko to, że nie istnieje. Inna strategia polega na przypisaniu Mu ograniczonej mocy i/lub dobroci, z uwagi wszak na różne ułomności świata, trudno przyjąć, że stwórca jest pod każdym względem doskonały. Podstawą tej tezy jest argument, iż niedoskonały skutek nie wymaga doskonałej przyczyny; stwórcą świata może być zatem byt ograniczony w mocy i/lub dobroci (Hume, 1962). Rozumowanie to można odwrócić i wykorzystać w obronie ograniczonej wersji teizmu: skoro stwórca nie jest doskonale dobry ani wszechmocny, to trudno oczekiwać, że usunie zło (nie musi tego ani chcieć, ani umieć); wątpliwe jednak, czy jest wówczas Bogiem. Inną wersję teodycei jest próba wykazania, że zło jest iluzją, wynikającą z ograniczoności naszego poznania; z perspektywy całości Bożego planu okazuje się wszak dobrem, przyczyniającym się do doskonałości świata (Leibniz, 2001). Trudno jednak zrozumieć, dlaczego Bóg utrzymuje stworzenia w iluzji, zgodnie z którą dobro postrzegają jako zło. Podobny kłopot rodzi idea zła jako braku dobra; uznanie, że ból jest tylko brakiem przyjemności problemu nie rozwiązuje, nie wiadomo bowiem, dlaczego Bóg skazał swe stworzenia na cierpienia, których mógł im oszczędzić. Podobne trudności wiążą się z argumentacją, że to nie Bóg jest autorem zła, lecz inne siły niszczące świat; jeśli bowiem nawet zło jest bezpośrednim skutkiem działań szatana czy ludzi, to jednak ostateczną jego przyczyną jest Bóg, który stworzył istoty zdolne do zła.

Kolejną próbą obrony Boga jest odwołanie do dóbr, które można osiągnąć tylko za cenę zła (Swinburne, 1998), takich jak wolność (lepiej, żeby człowiek czynił zło niż był pozbawiony możliwości wyboru) czy współczucie (bez cierpienia niemożliwe). Argumenty te są jednak błędne, z jednej bowiem strony Bóg mógł stworzyć istoty wolne, które zawsze wybierałyby dobro, z drugiej – korzyści wynikające ze zła są wątpliwe, często bowiem cierpienie prowadzi do kolejnych nieszczęść. Równie kłopotliwe są argumenty eschatologiczne (obecne zło zostanie wynagrodzone w życiu wiecznym), z jednej bowiem strony brak danych potwierdzających istnienie życia po śmierci, z drugiej można wątpić, czy człowiek, cierpiący na ziemi i pamiętający o tym w życiu przyszłym, będzie szczęśliwy.

Kłęska teodycei nie musi jednak obalać teizmu; można wszak bronić Boga, że chociaż czyni on zło, to jednak również za nie pokutuje. Idea ta, zainspirowana powieścią Jana Dobraczyńskiego *Wybrańcy gwiazd*, jest

tematem artykułu<sup>1</sup>. Bohaterem utworu jest Jeremiasz, dręczony myślą o niesprawiedliwości Boga; początkowo sądził, że zło zesłane przez Jahwe jest słuszną karą dla ludzi (s. 21–22), potem jednak – pod wpływem wizji Boga, który pokutuje za swój grzech – porzucił teodyceę (s. 299–300, 303). Rozwijając ten wątek, pominię problem zgodności powieści Dobraczyńskiego z życiem i nauczaniem historycznego Jeremiasza<sup>2</sup>, a także jej walory artystyczne i przesłanie polityczne<sup>3</sup>. Skupię się na filozoficznej treści tekstu, proponując zastąpienie idei doskonałego Boga, który nie czyni zła, ideą Boga świadomego swych win i dobrowolnie za nie pokutującego. Nie twierdzę, że teza ta odpowiada poglądom Dobraczyńskiego; możliwe, że autor (nazywający siebie pisarzem katolickim)<sup>4</sup> uznałby ją za błędną. Nie ma jednak wątpliwości, że słowa, które przypisał Jeremiaszowi, wskazują na zło czynione przez Boga, wymagające odkupienia (s. 242, 278–279). Twierdzenie to spróbuję uzasadnić w dwu etapach: najpierw nakreślę treść

---

<sup>1</sup> Powieść była pisana w latach 1947–1948 (Dobraczyński, 1970, s. 316). Jej roboczy tytuł brzmiał: *Esafila i Syon* (Dobraczyński, 1987, s. 117). Będę ją cytować przez podanie numeru strony.

<sup>2</sup> Zastrzeżenia historyczne miał wobec powieści Melchior Wańkowicz. Dobraczyński odpowiedział na nie w felietonie *Nohesta z kółkiem w nosie* (1987, s. 46–49).

<sup>3</sup> Utwór można odczytać jako głos w sporze o kształt powojennej Polski i rolę katolików w nowym ustroju. Chaldejczycy są obrazem komunistów, Jeremiasz zaś obrazem tych środowisk katolickich, które podjęły współpracę z władzą; należał do nich także (związany z Paxem) Dobraczyński – w latach 1952–1956 i 1985–1989 poseł na Sejm, a w latach 1982–1989 przewodniczący Patriotycznego Ruchu Odrodzenia Narodowego. Wprawdzie komunizm jest katolikom duchowo obcy (tak jak politeizm Izraelitom), jednak chroni przed wrogiem (podobnie Chaldejczycy pokonali Egipt – głównego wroga Jerozolimy). Nie należy zatem wszczynać buntu, który mógłby być zagrożeniem dla narodu; wskazana jest raczej współpraca z władzą (Jeremiasz namawia Izraelitów do sojuszu z Chaldejczykami). Jeśli zaś najeżdźcy są karzącym mieczem Jahwe, zesłanym na Izraela, to analogiczną rolę mogą odegrać komuniści, których władza jest pokutą dla katolików. Podobne aluzje Dobraczyński czynił w innych powieściach (1971; 1973; 1977a; 1978; 1983).

<sup>4</sup> Takie deklaracje są obecne w jego tekstach autobiograficznych (1977b), publicystycznych (1987) i literackich (1958a; 1958b; 1979). Dobraczyński łączył katolicyzm z przekonaniami endeckimi, co nie przeszkodziło mu działać w „Żegocie”; w roku 1993 otrzymał medal „Sprawiedliwy Wśród Narodów Świata”.

idei Boga pokutującego (I), następnie odpowiem na filozoficzne i religijne trudności z nią związane (II)<sup>5</sup>.

I. W kilku epizodach powieści Dobraczyńskiego Jeremiasz zapowiada zemstę Jahwe na Izraelitach za ich nieprawości, widząc w nim sędziego, który ma prawo użyć zła dla ukarania grzeszników (I. 1). Ogrom zniszczeń, spowodowanych przez wojsko Nabuchodonozora skłania jednak Boga do rachunku sumienia; odkrywając swe winy wobec ludzi, chce je odkupić, co objawia Jeremiaszowi (I. 2).

I. 1. Jeremiasz Dobraczyńskiego uważa, że główną przyczyną zła są działania ludzi; ponieważ jednak Bóg czuwa nad światem, to wszystkie nasze grzechy zostaną przemienione w dobro. Ludzkie zło nie niszczy zatem zbawczych planów Boga, lecz staje się narzędziem ich realizacji (s. 144, 175, 314)<sup>6</sup>. Sam Bóg jednak również świadomie czyni zło po to, aby osiągnąć zamierzone cele. Z tego powodu prorok namawia swój lud do sojuszu z Nabuchodonozorem (s. 268), który wprawdzie jest tyranem, jednak zwalcza Egipt – śmiertelnego wroga Izraelitów, realizując w ten sposób wolę Jahwe. Znaczy to, że nie Chaldejczycy, lecz Bóg zsyła klęski na Egipcjan; najeźdźcy są tylko Jego narzędziem (s. 144–146). Z perspektywy Izraela zatem zło czynione przez Boga jest dobrem, oznacza bowiem zniszczenie

---

<sup>5</sup> Sięgnięcie do prozy Dobraczyńskiego może się wydać chybione; wprawdzie pisarz podejmował ważne problemy egzystencjalne, jednak nie był oryginalnym artystą ani myślicielem. Nawet opisując postawy wątpienia (1970; 1977a; 1985; 1986) czy buntu, wynikającego z niewiary w sens męczeństwa i nawracania mieczem (1971; 1973; 1983), był bardziej apologetą niż analitykiem religii; mimo to krytykował idolatryczny charakter rytuałów oraz sakralizację instytucji religijnych (1958a; 1971; 1982). Z punktu widzenia filozofii religii sens jego prozy leży w podjęciu kwestii odpowiedzialności Boga za zło; chociaż bowiem Dobraczyński powtarzał popularne argumenty teodycealne (1977a), podjął jednak również wątek zła czynionego przez Boga (1970). Można w tym dostrzec zarówno romantyczny bunt, kulminujący w nazwaniu Boga carem (Mickiewicz, 1983, s. 163), jak też próbę wyjaśnienia zła działaniem istoty potężniejszej od ludzi. Ten ostatni motyw był obecny w powojennej prozie polskiej; podjął go Kazimierz Brandys (1974; 1991), według którego druga wojna światowa była działaniem Antychrysta, czy Melchior Wańkowicz (1982, s. 139), upatrujący w Niemcach wcielenia szatana. Witold Gombrowicz z kolei uważał diabła za jedyne wyjaśnienie zła obecnego w przyrodzie (Tischner, 2013, s. 199–208). Dobraczyński (1970) uważa, że źródłem zła jest Bóg, który jednak podejmuje za nie dobrowolną pokutę.

<sup>6</sup> Ilustruje to przysłowie: „Bóg pisze prosto na krzywych liniach ludzkich” (Dobraczyński, 1987, s. 110–111).

wroga; wprawdzie pogromcy Egiptu są świadomi tylko własnych celów (władza, łupy), jednak w rzeczywistości realizują zamysł Boga, który uczynił z nich swój miecz (s. 144, 174–175, 314).

Prorok nie wątpi, że zło czynione przez Boga jest usprawiedliwione, chroni wszak naród wybrany przed wrogiem. Jahwe ma także prawo posłużyć się Nabuchodonozorem dla ukarania Izraelitów, którzy lekceważą Prawo i oddają cześć fałszywym bogom. Wprawdzie obwiniają za swe nieszczęścia bezlitosnych najeźdźców, jednak Jeremiasz wie, iż spustoszenia Jerozolimy dokonał Jahwe<sup>7</sup>. Jeśli zatem nawet zniszczenie świątyni było złem, należy je usprawiedliwić jako słuszną karę dla grzeszników (s. 164–166, 172–173).

Wyjaśnienie to jest moralnie wątpliwe, ponieważ, posyłając wojsko Nabuchodonozora na Izraelitów, Jahwe skrzywdził także tych, którzy się Go nie zaparli. Wbrew Jeremiaszowi, który widzi w inwazji Chaldeczyków narzędzie nawrócenia narodu wybranego, jest ona zemstą zazdrosnego Boga, niezdolnego wybaczyć ludziom ich grzechu. Możliwe zresztą, że Izraelici zwątpią o dobroci Jahwe, który (wbrew swym obietnicom) przestał się nimi opiekować (s. 210)<sup>8</sup>. Problem komplikuje się dodatkowo z powodu kary zapowiadanej dla Nabuchodonozora, którego państwo zostanie zniszczone. Klęskę ponownie ześle Bóg, w odwecie za krzywdy, które Chaldeczycy wyrządzili Izraelowi; znaczy to, że nawet ludzie działający z nakazu Boga, użyci jako miecz sprawiedliwości, poniosą karę po spełnieniu misji (s. 145–146). Wprawdzie można przekonywać, że Nabuchodonozor był człowiekiem bezbożnym i obłudnym – nie wierząc w bogów, składał im ofiary (s. 147) – jednak zostanie ukarany nie za fałszywy kult, lecz za zniszczenie Jerozolimy, czyli za wykonanie woli Jahwe. Kara ta jest moralnym absurdem, zwłaszcza że państwo Nabuchodonozora przestanie istnieć dopiero po śmierci króla, godząc w jego potomków; sugeruje to, że Bóg nie jest sprawiedliwym sędzią, lecz mściwym tyranem.

---

<sup>7</sup> „Od lat powtarzał wciąż jedno i to samo: wzywał, by w najeźdźcy widzieć miecz Pański, w barbarzyńskim przybyszu – Bożego wybrańca” (s. 199).

<sup>8</sup> Osobną kwestią jest natura Jahwe. Zieliński (2001) sądził, że Bóg Izraela objawia się w mocy i okrucieństwie, podczas gdy bogowie greccy w pięknie, a Bóg chrześcijański w miłości. Obraz ten jest jednak zbyt uproszczony, ponieważ także Zeus był okrutny, a Jezus straszył gehenną (Mt 13, 36–43); z kolei Jahwe nakazywał miłować bliźnich (Kpł 19, 18) czy chronić cudzoziemców (Wj 22, 20; Kpł 19, 33–34).

Jeremiasz Dobraczyńskiego, widząc niesprawiedliwość Boga<sup>9</sup>, wątpi też w swoje prorockie wizje. Głos Boga przecież, który zapowiada zniszczenie świątyni, jest tak przerażający, że prorok chce umrzeć, aby go nie słyszeć (s. 253). Jeremiasz dostrzega, że działań Boga nie da się wytłumaczyć troską o własny naród, postanawia zatem milczeć, aby nie gorszyć Izraelitów; mówi jedynie o cierpliwości Jahwe, czekającego na nawrócenie ludzi. Woli zatem skłamać, aby ocalić wizerunek Boga jako dobrego ojca, niż – mówiąc prawdę – zrujnować wiarę ludu. Obronę Boga widać również w tym, że prorok czyni wszystko, aby okrutne przepowiednie nigdy się nie spełniły. Z jednej strony prosi Jahwe, aby nie mścił się na Izraelitach, z drugiej – przekonuje króla Chaldejczyków, aby nie podejmował inwazji na Jerozolimę (s. 172). Ponieważ Nabuchodonozor obiecał, że przez rok oszczędzi Izraelitów i słowa dotrzymał, Jeremiasz chciał wierzyć, że powodem był tajemniczy wpływ Boga na wolę tyraana. Wprawdzie obietnica króla wynika jedynie z dbania o własne interesy (s. 177), jednak prorok sądzi, że przez tyraana przemówił Jahwe; inaczej należałoby uznać, że król dążący do podboju świata jest bardziej litościwy od Boga.

Jeremiasz wie również, że kary zsyłane na ludzi potęgują zło, zamiast je usunąć. Skoro bowiem Jahwe chce ukarać Chaldejczyków, których użył jako swego miecza, to łamie wszelkie moralne zasady; jest zatem tyranem, który nie widzi potrzeby usprawiedliwienia swych działań przed poddanymi (s. 183)<sup>10</sup>. Zmiana następuje w końcowych epizodach powieści, już po zniszczeniu Jerozolimy; wtedy bowiem Jahwe udziela Jeremiaszowi mesjańskiej wizji, w świetle której udręki Izraelitów okazują się jedynie chwilowym nieszczęściem, a wszelkie pytania tracą sens. Odpowiedzią będzie pokuta Boga, spełniona w ludzkiej postaci Mesjasza.

I. 2. Kulminacją powieści Dobraczyńskiego jest mesjańska wizja Jeremiasza, puentująca jego dysputy z Nabuchodonozorem, otwierająca zarazem przed Izraelitami perspektywę odrodzenia. Ludowi, ukaranemu przez Boga splądrowaniem świątyni i utratą Arki Przymierza (s. 256–257, 304–305), Jeremiasz głosi, że klęski są niczym w porównaniu z Wcieleniem, dzięki

---

<sup>9</sup> Niesprawiedliwość Boga to częsty temat Izraelskich proroków (Frank, Leaman, 2009, s. 35).

<sup>10</sup> Przekonał się o tym Hiob, żądając od Boga poświadczenia swej niewinności. W odpowiedzi Jahwe ukazał mu piękno świata i zwrócił majątek; nie wyjaśnił jednak, dlaczego zesłał na niego okrutne klęski (Hi 38,1–42,17).

któremu upadek zostanie przemieniony w triumf, a krzywdy odkupione (s. 312–314). Mesjasz nie będzie jednak zwycięskim wodzem, który pobije wrogów Izraela, lecz Bogiem skruszonym, pokutującym za swój grzech; nie będzie surowym sędzią, lecz miłującym rodzicem, który odkrył, że nie zawsze był sprawiedliwy wobec dzieci. Będzie to zatem Bóg, który ma nie tyle władzę, ile zobowiązania wobec stworzeń, wynikające stąd, że powołał je do istnienia. Ten właśnie Bóg – świadomy nieskuteczności i niesprawiedliwości kar, które zsyłał na ludzi – przerwie łańcuch grzechu i zemsty aktem szczerzej pokuty, odzyskując w ten sposób zaufanie proroka<sup>11</sup>.

Bóg zapowiadany przez Jeremiasza nie obwinia za zło ani ludzi, ani szatana, zna bowiem własne winy, polegające na tym, że stworzył istoty skłonne do grzechu. Zadaniem Wcielenia nie jest zatem naprawa ludzkiej natury, lecz pokuta Boga za zło, które sam uczynił. Inaczej mówiąc, racją mesjańskiej misji nie jest upadek człowieka, lecz upadek Stwórcy, który uległ pokusie zła. Wprawdzie na gruncie teizmu, zgodnie z którym Bóg jest istotą doskonałą, niezdolną do grzechu, teza ta jest fałszywa, wydaje się jednak spójna z ideą wszechmocy. Jeśli bowiem Bóg może uczynić wszystko, co jest logicznie możliwe, będąc zarazem w pełni wolny, to może nie tylko odczuwać pokusę zła, lecz także jej ulec (o czym świadczy zniszczenie Egiptu i Jerozolimy); nie powinno jednak dziwić, że chce również za swój grzech pokutować.

Proroctwo Jeremiasza sugeruje, że zapowiadany Mesjaszem będzie Jezus, który złoży siebie w ofierze krzyżowej (s. 300–301). Czyn ten nie jest następstwem ludzkiego upadku, lecz moralnych zobowiązań Boga wobec stworzeń. Nie jest to również kara, którą Stwórca na siebie nałożył, lecz ekspiacja za krzywdy, które wyrządził światu. W ten sposób Jeremiasz zmienia pojęcie Boga, funkcjonujące zarówno na gruncie filozoficznego teizmu, jak i religii monoteistycznych. Bóg godny ludzkiej czci to nie absolutnie doskonały byt, niezdolny do zła, lecz istota świadoma swych win i pokutującą za nie. Prorok odkrywa, że nawet Bogu nie wszystko wolno, podlega on bowiem prawu, które sam ustanowi<sup>12</sup>. Od ludzi odróżnia Go

---

<sup>11</sup> Problem zaufania do Boga jest też obecny w innych utworach Dobraczyńskiego; jeden z bohaterów powieści *Kościół w Chocholowie* mówi, że człowiek powinien wierzyć w Boga, ale niekoniecznie Bogu, inny zaś sądzi, że Bogu trzeba zaufać nawet na przekór Niemu samemu (1958b, s. 470, 496).

<sup>12</sup> Idea ta jest obecna w judaistycznych wykładniach Biblii. Przykładem może być mirdasz do historii Abrahama i Izaaka autorstwa Szlomit Harewen, która uważa, że Abraham

jednak to, że podjął pokutę dobrowolną, motywowaną świadomością winy, a nie zewnętrznym nakazem<sup>13</sup>.

Utożsamienie Mesjasza, prorokowanego przez Jeremiasza, z Jezusem prowadzi do pytania o moralny sens wydarzeń zbawczych oraz dziejów chrześcijaństwa. Wprawdzie początkowo wyznawcy Chrystusa, uważani za gorszycieli i bluźnierców, byli ofiarami prześladowań, jednak z chwilą legalizacji ich religii sami zaczęli prześladować ludzi innych wyznań<sup>14</sup>. Zbrodnie, których dokonali, potwierdzają, że Jezus nie przyniósł pokoju, lecz wojnę (Mt 10, 34–36), wobec czego można wątpić, czy był Synem Boga miłującego swe stworzenia. Wątpliwości te potęgują się w świetle ofiar, jakie ponieśli dla Jezusa inni ludzie; przykładem jest rzeź noworodków, której On sam cudownie uniknął (Mt 2, 13–18). Możliwe zatem, że Jezus chciał umrzeć, aby uwolnić się od wyrzutów sumienia (Camus, 2004, s. 85); wiedząc, że rzeź niewiniątek dokonana się z Jego powodu<sup>15</sup>, nie był w stanie dłużej żyć. Zbrodnia bowiem nie zawsze oznacza zabicie kogoś; czasami polega na tym, że się nie umiera, widząc ogrom zła, któremu nie sposób zaradzić (Camus, 2004, s. 85–86).

Nazwanie krzyża Jezusa ucieczką przed ciężarem winy sugeruje, że zbawienie jest niemożliwe, mogłoby się bowiem dokonać jedynie za cenę dalszego zła. Prorocka wizja Jeremiasza ukazuje tymczasem bardziej optymistyczną interpretację ofiary Jezusa jako aktu szczerzej pokuty Boga za zło, które sam uczynił i które chce naprawić, biorąc na siebie dobrowolne cierpienie. O ile zatem bohater Camusa widzi upadek Boga, który nie potrafi pokonać zła, o tyle bohater Dobraczyńskiego dostrzega moralne odrodzenie stwórcy; Bóg Clamence'a ucieka w śmierć z powodu poczucia winy, Bóg Jeremiasza zaś podejmuje pokutę. Według Clamence'a zło, za które

---

(godząc się na zabicie syna) nie sprostał próbie; jego obowiązkiem było sprzeciwić się Jahwe przez powołanie się na zakaz składania ofiar z ludzi (Oz, 2018, s. 64). Zakaz ten jest powtórzony w prorocत्वach Jeremiasza (Jr 19, 5).

<sup>13</sup> Ślady takiej wizji Boga są także obecne w innej powieści Dobraczyńskiego, *Listy Nikodema*, której narrator widzi w Jezusie osobę zdolną wziąć na siebie każde cierpienie (1986, s. 79). Czując się winnym ludzkich nieszczęść, Jezus rozumie, że w świecie nic nie dzieje się bez zgody stwórcy.

<sup>14</sup> Od chwili uznania chrześcijaństwa za religię państwową podjęto działania mające na celu delegalizację kultów pogańskich (Daniélou, Marrou, 1984, s. 188–189).

<sup>15</sup> Józef Tischner uważał, że zrozpaczone matki mogły mieć pretensje do Jezusa o to, iż swoim narodzeniem sprowokował zbrodniarza (Gadacz, 2010, s. 36).



odpowiedzialny jest Bóg, pojawia się dopiero z chwilą przyjścia Mesjasza na świat; według Jeremiasza zaś misja Jezusa jest skutkiem wcześniejszego zła, którego dopuścił się Bóg, chociażby w postaci niesprawiedliwych kar zsyłanych na ludzi. Znaczy to, że zło powodowane przez Boga nie rodzi się z chwilą Wcielenia, lecz że Wcielenie jest motywowane chęcią pokuty za zło już istniejące. Chociaż zatem Clamence dostrzegł heroizm Jezusa, wołającego raczej umrzeć niż kontynuować swą misję za cenę cierpienia niewinnych, jednak śmierć na krzyżu uznał za klęskę; zbawiciel nie osiągnął wszak celu, dla którego przyszedł na świat<sup>16</sup>. Jeremiasz tymczasem przekonuje, że pokuta Boga nie będzie bezowocna; jest bowiem aktem skruszonego Boga, który zstąpił z niebiańskich wyżyn na ziemię, dzieląc we wszystkim ludzki los.

II. Zaproponowane rozwiązanie nie jest wolne od trudności, które dotyczą zarówno kwestii dogmatycznych, związanych z ideą Trójcy (II. 1) czy zbawczym działaniem Jezusa (II. 2), jak też moralnych, związanych z Jezusem jako wzorem postępowania (II. 3), niedoskonałością Boga czyniącego zło (II. 4) oraz nieskutecznością Jego pokuty (II. 5).

II. 1. Uznanie ofiary Jezusa za czyn Boga pokutującego podważa dogmat Trójcy, zgodnie z którym **jeden**, wieczny i niepodzielny Bóg istnieje **w trzech różnych osobach** – Ojca, Syna i Ducha. Mesjasz bowiem, który umiera za własne winy, nie jest Synem, posłusznym woli Ojca, lecz jedynym Bogiem, który przyszedł na świat, aby ponieść dobrowolną pokutę. O ile zatem, w myśl doktryny Trójcy, na krzyżu umarł tylko Syn, o tyle w myśl mesjańskiej wizji Jeremiasza pokutę czyni Bóg, w którym nie ma podziału na osoby. Ten zatem, kto stworzył świat i karał ludzi, umrze na krzyżu.

Rozwiązanie to unika niespójności teologii trynitarniej, zgodnie z którą jeden prosty i niepodzielny Bóg jest zarazem trzema różnymi osobami. Uwalnia w ten sposób religię chrześcijańską od trudności logicznych (jeden byt jest trzema różnymi osobami), metafizycznych (przedwieczny Syn Boży istnieje w postaci śmiertelnego stworzenia), a także moralnych (Ojciec skazał na śmierć niewinnego Syna, aby winnych ocalić od grzechu

---

<sup>16</sup> Klęskę krzyża potęguje to, że Jezus umarł porzucony przez Boga (Cioran, 1992, s. 137–138). Odrzucenie Syna przez Ojca jest też motywem *Pieśni o Bogu ukrytym* Wojtyły; poeta pomija ideę Baranka Bożego, dźwigającego grzechy świata, akcentując samotność człowieka (Wojtyła, 2004, s. 90). Podobne wątki poruszał Dobraczyński (1987, s. 41, 58).

i kary); skoro bowiem Bóg istnieje niepodzielnie, to może osobiście zstąpić na ziemię i odpokutować swe winy. W ten sposób znika niespójność, polegająca na tym, że jednocześnie **Bóg jako Syn** leżał umarły w grobie, a **jako Ojciec i jako Duch** żył w wiecznej postaci swego bytu. Podobnie odpada kłopot związany z niesprawiedliwością Boga, który wydał niewinnego za grzechy ludzi. Działanie takie przeczy podstawowym intuicjom moralnym, kara bowiem powinna dotknąć złooczyńcy, a nie osoby niewinnej. Nakaz sprawiedliwości musi obowiązywać także Boga, wobec czego nie wolno zbawiać świata za cenę choćby jednej łzy dziecka (Dostojewski, 2002, s. 255–260). Wprawdzie Ewangelia przekonuje, że działanie zbawcze jest efektem miłości Boga do świata (J 3, 16) i posłuszeństwa Syna, pragnącego wypełnić wolę Ojca (Łk 22, 42), jednak argumenty te nie są przekonujące. Wydanie na śmierć niewinnego, aby winnych ocalić od kary, jest raczej świadectwem okrucieństwa niż miłości, a rzekoma dobrowolność ofiary Jezusa oznaczała poddanie się władzy Ojca. Modlitwa w Ogrójcu świadczy, że Syn rzekł się swej woli, dramatyczny zaś okrzyk na krzyżu („Boże mój, Boże, czemuś mnie opuścił?”) sugeruje zwątpienie w dobroć i miłosierdzie Ojca<sup>17</sup>; ten przecież, kto skazuje na śmierć niewinne dzieci, musi być pozbawiony litości<sup>18</sup>. Jeśli jednak pokutującym mesjaszem jest sam Bóg, cierpiący za własne grzechy i nie angażujący w swoją misję innych osób, to problem znika; wprawdzie jest odpowiedzialny za zło obecne w świecie, jednak swoją pokutą go nie pomnaża.

Możliwa jest też inna interpretacja mesjańskiej wizji Jeremiasza, zgodnie z którą Boga-Pokutnika nie należy utożsamiać z Jezusem. Znaczyłoby to, że Jezus był tylko człowiekiem, mesjasz zaś jeszcze nie przyszedł, wobec czego zło uczynione przez Boga nie zostało odpokutowane. Sytuacja ta dopuszcza różne wyjaśnienia; można wszak sądzić, że Bóg nie istnieje, wobec czego prorocтво Jeremiasza nigdy się nie spełni. Równie zasadne jest przypuszczenie, że Bóg istnieje, chociaż zapowiadanej pokuty jeszcze nie podjął; w tej sytuacji możliwym scenariuszem jest zarówno to, że odbędzie ją w przyszłości (być może u kresu dziejów), jak też i to, że nie podejmie jej

---

<sup>17</sup> Są to słowa psalmu 22, odmawianego w obliczu śmierci i kończącego się uwielbieniem. Niezależnie jednak od takiego finału, tekst mówi o opuszczeniu człowieka przez Boga. Judycki (2014) uważa, że słowa Jezusa dowodzą Jego człowieczeństwa, którego cechą jest lęk przed śmiercią.

<sup>18</sup> Okrucieństwo Boga przejawia się też w relacji do matki, którą wybrał dla Syna i którą skazał na cierpienie w trakcie Jego męki i śmierci.

nigdy. W tym ostatnim przypadku należałoby uznać, że prorocтво Jeremiasza jest złudzeniem, a zło czynione przez Boga nie będzie odkupione. Mamy zatem do czynienia z alternatywą: albo Bóg istnieje, albo nie istnieje. Jeśli nie istnieje, to zło nie może Go obciążać. Jeśli istnieje, to albo jest świadomy czynionego przez siebie zła, które chce odpokutować, albo nie poczuwa się do odpowiedzialności za nie. W pierwszym przypadku problem zła zostaje rozwiązany dzięki Bożej pokucie; w drugim można wątpić, czy byt niezdolny do wzięcia odpowiedzialności za swe winy zasługuje na miano Boga.

II. 2. Prorokowany przez Jeremiasza akt Bożej pokuty unieważnia też dylematy chrystologiczne, związane z dwojaką naturą Jezusa. Jeśli bowiem mesjasz nie jest człowiekiem, lecz Bogiem, osobiście pokutującym za swój grzech, to jego ofiara nie powinna nikomu wyrządzić krzywdy. O ile zatem misja Syna Bożego wiązała się z cierpieniem Jezusa jako człowieka, o tyle osobista pokuta Boga może się dokonać bez cierpienia ludzi. Rozwiązanie to jest jednak okupione modyfikacją doktryny chrześcijańskiej; skoro bowiem mesjasz nie wziął na siebie ludzkiej natury, to nie zostaliśmy zbawieni. Wprawdzie zatem Bóg powstał z upadku, jednak naszego grzechu nie odkupił; podobnie jego zmartwychwstanie nie oznacza zmartwychwstania ludzi.

Trudność ta jest również obecna w ortodoksyjnych wykładniach chrześcijaństwa. Nawet bowiem jeśli zbawiciel był Bogiem i człowiekiem, to jego zmartwychwstanie nie gwarantuje zmartwychwstania innych ludzi. Nadzieja na pokonanie śmierci byłaby zasadna tylko wtedy, gdyby z grobu powstał przynajmniej jeden człowiek niebędący Bogiem; znaczyłoby to, że zmartwychwstanie należy do możliwości naszej natury. Dopóki jednak nikt, kto był tylko człowiekiem, nie zmartwychwstał, trudno taki scenariusz brać pod uwagę; stąd bowiem, że zmartwychwstał Bóg-człowiek, nie wynika, że podobnie zmartwychwstaną inni ludzie. Same zresztą opisy epifanii Jezusa są dalekie od jednoznaczności, wskazując, że uczniowie wąpili w jego zmartwychwstanie (Mt 28, 17; Mk 16, 9–14), nie potrafili go rozpoznać (Łk 24, 18–27), a nawet bali się go (Mk 16, 5–8; Łk 24, 36–38); wprawdzie Jezus kazał dotknąć Tomaszowi swoich ran (J 20, 26–29), jednak zwykle znikał z oczu tym, którzy go rozpoznali (Łk 24, 30–32). Ich wiara opierała się zatem na chwilowej wizji, której wiarygodność trudno ocenić.

Moralnie kłopotliwa jest też nadzieja, że mesjasz wykupi nas z grzechu, zakłada bowiem dopuszczalność ofiary zastępczej i zdradza naszą pychę; jako grzesznicy wierzymy wszak, że Bóg cierpiał za nasze winy. Z tego

powodu idea mesjasza umierającego za ludzi jest nie tylko pozytywna (Bóg to dobry rodzic, umierający za zbrodnie dzieci), lecz także negatywna (zbrodniarz godzi się na śmierć osoby niewinnej, aby samemu uniknąć kary). Jeśli zatem wierzymy w ofiarę Boga, poniesioną za nasze grzechy, to uważamy się za istoty wyjątkowe, ważniejsze od stwórcy. Wprawdzie podkreślamy grzeszność własnej natury w opozycji do świętości Boga, jednak godzimy się, że to właśnie on własnym cierpieniem i śmiercią uwolnił nas od kary; zgodę tę trudno pochwalać.

W obronie idei zbawienia może pomóc teologiczna hipoteza współpracy z łaską, zgodnie z którą rola człowieka nie ogranicza się do biernego przyjęcia Bożej ofiary; ten zatem, kto świadomie i celowo sprzeciwia się woli Boga, nie będzie zbawiony. Wówczas jednak zbawienie nie jest skutkiem ofiary Chrystusa, lecz zależy od naszej woli i uczynków. Wprawdzie mesjasz przemienił ludzką naturę, stwarzając możliwość zbawienia, jednak nie przesądził o ostatecznym losie żadnego człowieka. Możliwe zatem, że jego ofiara była nieskuteczna, nikt bowiem swej szansy nie wykorzysta. Dylemat ten znika jednak wtedy, gdy krzyż nie był aktem odkupienia człowieka, lecz pokutą Boga za jego własny grzech.

II. 3. Negacja ludzkiej natury Jezusa ma też inne konsekwencje; jeśli bowiem nie był on człowiekiem, lecz Bogiem ukrytym pod ludzką postacią, to dobro, które czynił, było dziełem Boga. W takim razie Jezus nie może być dla nas wzorem postępowania, nikt bowiem, kto jest tylko człowiekiem, nie potrafi Go naśladować.

Zarzut ten jest nietrafny, ponieważ Jezus może być dla nas wzorem postępowania właśnie jako Bóg pokutujący za swe grzechy; gdyby bowiem był absolutnie niewinnym człowiekiem, wolnym od pokusy zła, to trudno oczekiwać, abyśmy byli w stanie go naśladować. Jeśli jednak był Bogiem, który pokutował za swoje winy, to może być dla nas moralnym wzorem, rozpoznanie wszak własnych grzechów oraz chęć ich odpokutowania nie przekracza zdolności ludzkiej natury. Taki Bóg nie oczekuje zresztą rzeczy niemożliwych; wprawdzie może się spodziewać, że grzesznicy – naśladowując go – podejmą pokutę, to jednak nie żąda, aby niewinni umierali za winy zbrodniarzy. O ile zatem powtórzenie mesjańskiej śmierci Jezusa przekracza możliwości naszej natury, o tyle możemy rozpoznać własne grzechy i za nie pokutować; Bóg-pokutnik jest nam zatem bliższy, niż absolutnie niewinny Bóg-człowiek.

II. 4. Z pewnością idea Boga czyniącego zło klóci się z filozoficznym pojęciem absolutu jako bytu pod każdym względem doskonałego; jest jednak zgodna z Biblią, o czym świadczy potop (Rdz 7,6–8,22) czy historia Sodom i Gomory (Rdz 19, 1–29). Podobnie Bóg kazał Abrahamowi wypędzić Ismaela i Hagar (Rdz 21, 12), wsparł oszustwo Rebeki i Jakuba, polegające na wykradzeniu błogosławieństwa Ezawowi (Rdz 27, 1–40), a także zgodził się na wymordowanie bałwochwalców przez Mojżesza (Wj 32, 26–29)<sup>19</sup>.

Obrońcy idei doskonałości Boga, nie chcąc nazywać tych czynów złem, uznają je za tajemnice lub dowodzą, że Bóg musi dostosować objawienie (także w zakresie prawd moralnych) do zdolności ludzi<sup>20</sup>. Argumenty takie prowadzą jednak do relatywizmu; to samo wszak działanie (zabicie syna), które w przypadku człowieka jest złe, w przypadku Boga okazuje się dobre. Niezależnie zatem od paradoksalności Boga, pokutującego za swój grzech, jest on doskonalszy od Boga, który za zło w świecie wini inne istoty, siebie nazywając dobrym. Stwórca ślepy na czynione przez siebie zło jest wszak równie niemoralny, jak mieszkańcy Olimpu, których zachowania trudno usprawiedliwiać. Z tego powodu należy porzucić teodyceę, która zło (czynione lub nakazane przez Boga) nazywa dobrem, ponieważ prowadzi do relatywizmu, w myśl którego dane działanie jest dobre tylko dlatego, że zostało spełnione lub nakazane przez Boga<sup>21</sup>. Gdyby wszak Abraham z własnej woli wypędził Hagar i Ismaela, uznalibyśmy jego czyn za zły; skoro jednak spełniał nakaz Boga (Rdz 21, 12), czyn ten uznajemy za dobry. Świadczy to o tym, że ludzie działający z rozkazu Boga nie muszą przestrzegać prawa moralnego. Skoro jednak żądanie Boga powoduje, że zło staje się dobrem, to nie ma żadnych obiektywnych ani uniwersalnych norm moralnych.

<sup>19</sup> Równie okrutny jest Bóg Koranu, zachęcający do tępienia niewiernych.

<sup>20</sup> Według Benedykta XVI, Boża prawda jest obecna w Biblii od początku, ludzie odczytują ją jednak stopniowo w dziejach; z tego powodu niektóre sformułowania brzmią dziś obco, ponieważ Bóg dostosował je do zdolności pierwszych odbiorców (Ratzinger, 2007). Argumentację tę można jednak odwrócić, wskazując, że to nie Bóg dostosowuje nauki moralne do poziomu ludzi, lecz że ewolucja moralna ludzi powoduje, iż porzucają najbardziej okrutne obrazy Boga.

<sup>21</sup> Dobraczyński uważał, że źródłem moralnego prawa jest Bóg: „To Bóg – i tylko Bóg – określa co jest dobrem” (1987, s. 101). Należy jednak zauważyć, że człowiek musi przynajmniej to prawo rozpoznać; znaczy to, że postępujemy według zasad, które tylko **uważamy** za pochodzące od Boga.

Przeciwko takiemu Bogu buntuje się Jeremiasz Dobraczyńskiego, uważając, że zła nie można nazwać dobrem, nawet jeśli celem jest usprawiedliwienie stwórcy. Sprzeciw proroka jest zatem próbą ocalenia języka, relatywizm zaczyna się bowiem od zmiany znaczeń słów; barbarzyńską wojnę łatwo przecież nazwać miłą Bogu krucjatą w obronie wiary. Jeśli jednak ten sam czyn spełniony przez człowieka jest złem, spełniony zaś przez Boga (lub w imię Boga) staje się dobrem (bądź tajemnicą), to etyka nie ma sensu. Postawa ta jest szczególnie kłopotliwa, gdyż oznacza próbę obrony religijnego tabu, zabraniającego przypisać Bogu skłonność do grzechu. W buncie Jeremiasza chodzi zatem o ocalenie obiektywnych kryteriów moralnych i wolnego od karykatury obrazu Boga. Jeśli bowiem unikamy nazwania złem rozmaitych okrucieństw tylko dlatego, że boimy się gniewu Boga, to nie jest on godzien naszej czci; nie jest wszak wyrozumiałym ojcem, lecz tyranem, żądającym ślepego posłuszeństwa. Wniosek ten świadczy, że oczyszczanie Boga z win, których usprawiedliwić nie można, jest szkodliwe dla religii; kto zatem traktuje swoją wiarę poważnie, powinien takiego faryzeizmu unikać.

Osobnym problemem jest to, że Bóg – jako w pełni wolny i wszechmocny – powinien mieć możliwość wyboru zła; przypisanie mu zdolności czynienia jedynie dobra ogranicza jego naturę. Jako zdolny czynić tylko dobro traci też moralne zasługi; jeśli bowiem nie jest w stanie czynić zła, to fakt, że go unika, nie świadczy o jego dobrej woli. Nie dlatego wszak czyni dobro, że uważa to za słuszne i nie dlatego unika zła, że opiera się pokusie, lecz dlatego, że inaczej postąpić nie może. Paradoksalnie zatem chęć przypisania Bogu pełni doskonałości w rzeczywistości ją neguje, pozbawiając go istotnego elementu, który tę doskonałość tworzy, a mianowicie **dobrowolnego** czynienia dobra i unikania zła. Wprawdzie taki obraz odpowiada greckiej mitologii, zgodnie z którą działania Zeusa są poddane konieczności, to jednak kłóci się z Biblią, świadczącą, że Jahwe jest gotowy zmienić swe decyzje pod wpływem ludzi<sup>22</sup>. Na większą wszak pochwałę zasługuje ten, kto – mając pokusę zła – nie zawsze jej ulega, niż ten, kto z natury może czynić tylko dobro.

---

<sup>22</sup> Przykładem jest prośba Abrahama, aby Jahwe nie burzył Sodomy i Gomory, jeśli będzie tam dziesięciu sprawiedliwych (Rdz 18, 23–32). „Człowiek powinien wierzyć, że Ten, który czuwa nad naszym życiem, jest zawsze zdolny – uproszony modlitwą i pokutą – zmienić swoje surowe wyroki i nic u Niego nie jest przesądzone nieodwołalnie” (Dobraczyński, 1987, s. 123).

Idea Boga czyniącego zło i pokutującego za nie może się nam wydać równie nieprawdopodobna, jak Grekom idea Boga, który umarł i zmartwychwstał (Dz 17, 32). Chrześcijaństwo świadczy jednak, że to, co było głupstwem dla pogan, stało się prawdą dla ludzi spragnionych zbawienia; ponizony na krzyżu Bóg był im bliższy od mitologicznego Zeusa, platońskiego demiurga czy arystotelesowskiego pierwszego poruszyciela, kontemplującego własną doskonałość. Podobnie można ocenić próbę zastąpienia idei doskonałego absolutu – ideą Boga, który pokutuje za swój grzech. Tak samo przecież, jak Chrystus odpowiadał na egzystencjalne, moralne i soteriologiczne potrzeby, których nie zaspokajali bogowie greccy, tak również Bóg upadający pod ciężarem swych win może być odpowiedzią na potrzeby, których nie zaspokaja mesjasz umierający za ludzki grzech. Chociaż Bóg chrześcijan nie jest mściwym Jahwe, bezwolnym Zeusem ani władczym Allahem, to jednak nie musi być ostatnim słowem religii. Wcielenie sugeruje, że przyjął postać sługi, przez co wywyższył naturę ludzką i otworzył przed nią szansę przebóstwienia. Wprawdzie muzułmanie uważają chrześcijan za bluźnierców i politeistów, to jednak idea wcielonego Syna Bożego jest ważna dla tych, którzy nie chcą w Bogu widzieć sędziego, lecz przyjaciela. Ten obraz Boga cierpiącego z człowiekiem i za człowieka można zaś jeszcze rozszerzyć, widząc w nim kogoś, kto pokutuje za swe grzechy.

Wizja ta jest zgodna z Biblią, o czym świadczy obietnica złożona przez Jahwe po potopie, że nigdy już nie zesle podobnego kataklizmu (Rdz 8, 21). Bóg przyznał wtedy, że stworzył istoty niedoskonałe, skłonne do zła (Rdz 8, 21), wobec czego jest odpowiedzialny za ich grzechy. Innym przykładem jest ewolucja postaw wobec niewierzących. Jahwe objawił się wszak Izraelitom jako Bóg nie tylko potężniejszy od innych bóstw (Wj 7, 1–11, 10; 20, 3), lecz także zazdrosny (Wj 34, 14) i gotowy ukarać wszystkich, którzy go zdradzą, co potwierdza rzeź czicieli Baala dokonana przez Mojżesza (Wj 32, 26–29). W Nowym Testamencie takich scen już nie ma<sup>23</sup>, Jezus bowiem woli nawracać niż prześladować. Podobnie uzdrawia nie po to, aby dowieść swej boskości, lecz przynieść ulgę cierpiącym; odrzucając wszak ideę choroby jako kary za grzech (J 9, 2–3), Jezus uważa, że obecność

---

<sup>23</sup> Wyjątkiem jest śmierć Ananiasza i Safiry, którzy – wchodząc do gminy chrześcijańskiej – nie oddali apostołom całego majątku, zachowując część pieniędzy dla siebie (Dz 5, 1–11). Wprawdzie tekst sugeruje, że śmierć była karą zesłaną przez Boga, jednak jest on również obrazem obyczaju panującego w gminach chrześcijańskich.

cierpienia w świecie obciąża stwórcę, bez którego woli nic się nie dzieje. Z tego powodu krzyż symbolizuje nie tylko odkupienie ludzkich grzechów, lecz także ekspiację Boga za świat pełen zła.

Evangelia ukazuje też moralne nawrócenie Jezusa, kiedy to najpierw odmówił uleczenia córki kobiety kananejskiej (posłany jedynie do Izraela), poruszony jednak jej ripostą (nawet psy jedzą okruchy ze stołu pańskiego), prośbę spełnił (Mt 15, 22–28). Podobny sens ma uratowanie kobiety oskarżonej o cudzołóstwo; wprawdzie Jezus dopuścił możliwość jej ukamienowania przez tych, którzy są bez grzechu, jednak sam jej nie ukarał (J 8, 1–11). Może to znaczyć, że zrezygnował ze swych prerogatyw, nawet bowiem niewinny Bóg nie musi karać ludzkich grzechów; możliwe jednak, że (uważając się za Boga) miał poczucie własnych win.

Wniosek ten sugeruje, że idea Boga-pokutnika nie przeczy chrześcijaństwu; wierzący nie muszą przecież czcić Boga dlatego, że jest doskonały; mogą go też czcić pomimo jego słabości czy krzywd, które im wyrządził. Dostrzeżenie wad Boga nie musi zatem prowadzić do porzucenia religii; to, że chce on za swe grzechy pokutować, może być wręcz impulsem do jej rozwoju. Potwierdzeniem jest fakt, że ludzie uznają Jezusa za wcielonego Boga, mimo iż przejawiał cechy typowo ludzkie, jak bunt przeciw rodzicom (Łk 2, 49–50), lęk przed śmiercią (Mk 14, 33–35), gniew (Łk 19, 45–48) czy pokusę władzy (Mt 4, 1–11). Doświadczenia te, kulminujące na krzyżu zwątpieniem w dobroć Ojca (Mt 27, 46), sugerują, że Jezus nie był wolny od grzechu; dzięki temu jednak mógł zrozumieć ludzki los. Bóg przecież, który grzeszy i pokutuje, potrafi lepiej wczuć się w naszą sytuację niż istota wolna od wszelkiej winy.

Powieść Dobraczyńskiego ilustruje nie tylko dylematy teodycei, lecz także słuszny bunt przeciwko niesprawiedliwemu Bogu. Ewolucja Jeremiaśza świadczy, że dojrzała postawa religijna wymaga pokonania lęku przed bluźnierstwem. Początkowo bowiem prorok nie dowierza, że okrutne słowa pochodzą od Boga, później jednak odkrywa, że ten, kto nie pozwala pytać o racje swych działań, nie może być Bogiem. Nawet przecież ziemski władca, który szanuje poddanych, nie narzuca siłą swych poglądów ani nie zabrania krytykować swych decyzji; jedynie tyran świadomy nadużyć, których się dopuścił, chce je ukryć, a czynione przez siebie zło każe nazywać dobrem. Podobnie jest w przypadku Boga – zatroskany o ludzi powinien wysłuchać ich (nawet niesłusznych) pretensji; jak bowiem dojrzałość życiowa polega na uwolnieniu się spod władzy rodziców (o czym świadczy też zachowanie



Jezusa)<sup>24</sup>, tak dojrzałość religijna i moralna polega na obiektywnej ocenie działań Boga. Skoro zaś rodzice nie przestają wspierać zbuntowanego dziecka, to również Bóg nie powinien odtrącać tych, którzy słusznie ganią czynione przez niego zło. Przeciwnie, powinien bardziej cenić dojrzałą i niepozbanioną buntu wiarę ludzi wolnych niż uległość niewolników, którzy nazywają Go dobrym jedynie z lęku przed bluźnierstwem i karą. Niewykluczone zresztą, że – w obliczu ogromu zła w świecie – najcięższym bluźnierstwem jest uznanie Boga za absolutnie dobrego i wszechmocnego stwórcę.

II. 5. Nawet zgadzając się z ideą pokuty Boga, można wątpić, czy jest ona skuteczna; skoro bowiem nie przynosi ulgi cierpiącym, to nie ma sensu. Problem ten dotyka podstaw chrześcijaństwa: jeśli na krzyżu dokonano się zbawienie świata, to dlaczego nadal istnieje grzech i śmierć? Pytanie to dręczyło pierwszych wyznawców Chrystusa, zwłaszcza kiedy zwątpili, że Paruzja nastąpi jeszcze za ich życia (1 Tes 4, 13–5, 6). Powstał też dodatkowy problem, czy Jezus umarł jedynie za tych, którzy żyli przed lub w trakcie jego przyjścia na świat, czy również za tych, którzy urodzą się po jego śmierci. Jeśli zbawienie obejmuje wszystkich ludzi, to po Chrystusie nie powinien już istnieć grzech ani śmierć; ludzie jednak nadal grzeszą i umierają. Sugeruje to, że albo Chrystus nie odkupił nikogo, albo tylko tych, którzy żyli przed nim lub w trakcie jego przyjścia na świat; w obu jednak przypadkach trudno mówić o zbawieniu powszechnym. Podobny problem wiąże się z uznaniem ofiary Jezusa za pokutę Boga, nadal bowiem istnieje zło, za które odpowiedzialny jest stwórca; przykładem są drapieżniki mogące przetrwać tylko za cenę zjadania innych stworzeń. W świecie zbawionych tymczasem wilk z barankiem będą się paść wspólnie, a lew będzie się żywił słomą (Iz 65, 25). Bohater Dobraczyńskiego sugeruje też, że mesjasz odkupi każdy grzech, niezależnie od tego, kiedy został popełniony (s. 314–315); znaczyłoby to, że pokuta Boga jest aktem jednorazowym. W takim jednak razie wyznawca idei Boga-pokutnika, utożsamiający go z Jezusem, staje przed podobną trudnością, jak chrześcijanin, który nie rozumie, dlaczego grzech i śmierć, pokonane na krzyżu, nadal istnieją. Jeśli bowiem Bóg odpokutował zło, to

---

<sup>24</sup> Przykładem jest nie tylko porzucenie rodziców i pozostanie w świątyni celem prowadzenia dysput (Łk 2, 43–49), lecz także chwilowy bunt przeciw Maryi na weselu w Kanie (J 2, 3–4) czy nazwanie matką tych, którzy pełnią wolę Boga, nie zaś tej, która dała mu życie (Łk 8, 19–21).

nie powinno ono dłużej istnieć; skoro jednak istnieje, to idea Bożej pokuty jest równie nieskuteczna, jak teodycea, którą miała zastąpić.

W odpowiedzi należy przyznać, że nie da się rozstrzygnąć, czy Jezus był pokutującym za swe grzechy Bogiem; powodem jest to, że idea Boga-pokutnika nie ma charakteru empirycznego, lecz moralny. Nie chodzi zatem o ustalenie, czy Bóg pokutę podjął lub podejmie (ani czy w ogóle istnieje), lecz o wskazanie, że stwórca jest odpowiedzialny za zło obecne w świecie; jeśli zatem Bóg istnieje, to powinien taką pokutę podjąć. Idea Boga-pokutnika jest zatem bardziej akceptowalna od idei Boga, który każe czynione przez siebie zło nazywać dobrem<sup>25</sup>.

\*

W dziejach istnieje postęp moralny, polegający nie tylko na wzrastającej tolerancji wobec wyznawców innych religii, lecz także na przypisywaniu Bogu mniej okrutnych cech; za bardziej cywilizowane uważamy wszak te religie, w których ofiary z ludzi lub zwierząt zostały zastąpione daniną z płodów Ziemi. Podobnie Bóg, który potrafi podjąć pokutę za swe grzechy jest lepszy od tego, który łamie elementarne zasady moralne; wprawdzie trudno go uznać za istotę pod każdym względem doskonałą, jednak jest bardziej miłosierny od Boga, który złożył swego niewinnego Syna jako okup za grzechy ludzi. Idea Boga-pokutnika świadczy też, że nawet stwórca może potrzebować nawrócenia. Taki Bóg nie żąda jednak od swych wyznawców konstruowania argumentów teodycealnych, mających go usprawiedliwić; jeśli bowiem teodycea ma mieć sens, to nie powinna być ludzką spekulacją, lecz czynem Boga, który dobrowolnie i szczerze pokutuje za swój grzech.

## Bibliografia

- Brandys, K. (1974). *Miasto niepokonane*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Brandys, K. (1991). *Dżoker. Wspomnienia z teraźniejszości*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

---

<sup>25</sup> Zdaniem Petera Sloterdijka (2013, s. 170) proces cywilizowania religii zakończy się wtedy, „gdy ludzie zaczną się wstydić za pewne wypowiedzi swego Boga, nieszczęsnym trafem utrwalone na piśmie [...]”.

- Camus, A. (2004). *Upadek*. Tłum. J. Guze. Warszawa: Muza.
- Cioran, E. (1992). *Na szczytach rozpacz*. Tłum. I. Kania. Kraków: Oficyna Literacka.
- Daniélou, J., Marrou, H.I. (1984). *Historia Kościoła. Od początków do roku 600*. Tłum. M. Tarnowska. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Dobraczyński, J. (1958a). *Utwory wybrane*. T. 1. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Dobraczyński, J. (1958b). *Utwory wybrane*. T. 2. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Dobraczyński, J. (1970). *Wybrańcy gwiazd*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Dobraczyński, J. (1971). *Niezwyłączona Armada*. Gdańsk: Wydawnictwo Morskie.
- Dobraczyński, J. (1973). *Klucz mądrości*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Dobraczyński, J. (1977a). *Cień ojca*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Dobraczyński, J. (1977b). *Tylko w jednym życiu. Wspomnienia*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Dobraczyński, J. (1978). *Bramy Lipska*. Warszawa: Iskry.
- Dobraczyński, J. (1979). *Błękitne helmy na tamie*. Warszawa: Iskry.
- Dobraczyński, J. (1982). *Najeźdźcy*. Katowice: Wydawnictwo Śląsk.
- Dobraczyński, J. (1983). *Samson i Dalila*. Warszawa: Iskry.
- Dobraczyński, J. (1985). *Grom uderza po raz trzeci*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Dobraczyński, J. (1986). *Listy Nikodema*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Dobraczyński, J. (1987). *O każdego człowieka*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Dostojewski, F. (2002). *Bracia Karamazow*. Tłum. A. Wat. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Frank, D.H., Leaman, O. (2009). *Historia filozofii żydowskiej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Gadacz, T. (2010). Cierpienie i miłosierdzie. Pytania do ks. Józefa Tischnera i Jana Pawła II. W: D. Łukasiewicz, M.K. Siwiec, S. Warzyński (red.), *Rozumieć cierpienie? Wokół myśli Jana Pawła II i pytań o przyszłość chrześcijaństwa* (s. 33–45). Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.
- Hume, D. (1962). *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii*. Tłum. A. Hochfeldowa. Warszawa: PWN.

- Judycki, S. (2014). Kim był (jest) Jezus z Nazaretu? Antropologizm i eksternalizm. W związku z książką Mariana Grabowskiego *Pomazaniec*. W: M. Pszanowski (red.), *Pomazaniec. Kontynuacja i dyskusja o książce Mariana Grabowskiego* (s. 267–371). Poznań–Kraków: W drodze; Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”.
- Leibniz, G.W. (2001). *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*. Tłum. M. Frankiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mackie, J.L. (1997). *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*. Tłum. B. Chwedeńczuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mickiewicz, A. (1983). *Dzieła*. T. 3: *Utwory dramatyczne*. Warszawa: Czytelnik.
- Oz, A. (2018). *Do fanatyków. Trzy refleksje*. Tłum. L. Kwiatkowski. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Ratzinger, J. (Benedykt XVI) (2007). *Jezus z Nazaretu. Część 1: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*. Tłum. W. Szymona. Kraków: Wydawnictwo M.
- Sloterdijk, P. (2013). *Gorliwość Boga*. Tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Swinburne, R. (1998). *Providence and the Problem of Evil*. Oxford: Clarendon Press.
- Tischner, Ł. (2013). *Gombrowicza milczenie o Bogu*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Wańkowicz, M. (1982). *Szkice spod Monte Cassino*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Wojtyła, K. (Jan Paweł II) (2004). *Poezje, dramaty, szkice. Tryptyk rzymski*. Kraków: Znak.
- Zieliński, T. (2001). *Religie świata antycznego*. T. 3: *Hellenizm a judaizm*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

## ATONING GOD – ON THE USELESSNESS OF THEODICY

### Summary

The article concerns the impossibility of justifying an almighty and absolutely perfect God tolerating evil in a world He created. The primary difficulty of all theodicy arguments is that they lead to moral relativism – obvious evil is considered good for the sole reason of being perpetrated, ordered, or allowed by God. In this case, there are only two possible solutions to the problem of evil in the world: either God does not exist, or – if He does exist and did create the world – He is doing evil for which He should voluntarily atone.