

KRYSTIAN KAŁUŻA

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego

## **Klasyczne modele racjonalizacji cierpienia i zła**

### **Próba teologicznej oceny**

1. Harmonizacja i estetyzacja zła – 2. Ontologiczna depotencjacja zła – 3. Umoralizowanie zła – 4. Pedagogizacja zła – 5. A zło fizyczne?

Wszystkie klasyczne próby rozwiązania problemu teodycealnego przybierają postać racjonalizacji cierpienia i zła. Przejawia się ona w szukaniu bądź to faktycznych racji, dla których Bóg dopuszcza zło (teodycea), bądź to racji możliwych (obrona). W ostatnim przypadku chodzi o wykazanie, że między zdaniem „Bóg istnieje” oraz zdaniem „istnieje zło” nie ma sprzeczności, dzięki czemu stanowisko teistyczne zostaje obronione. Ostatecznie rozwiązanie problemu teodycealnego sprowadza się tutaj do sformułowania argumentów ukazujących, że dla każdego rodzaju zła (fizycznego, moralnego, metafizycznego, teologicznego) Bóg jako Stwórca świata ma wystarczające racje zezwalające na zło. W pewnych ujęciach można nawet powiedzieć więcej: Bóg nie tylko ma powody, by zezwalać na zło (cierpienie), ale sam je czyni. Zwykle wymienia się cztery klasyczne strategie racjonalizacji zła: harmonizacja i estetyzacja, ontologiczna depotencjacja, umoralizowanie i pedagogizacja. Wszystkie wymienione argumenty ujęte są w dwa warunki ramowe: przyjęcie teleologii (celowości) oraz postulat harmonii<sup>1</sup>. Pierwszy warunek pozwala na przyporządkowanie zła jakiemuś nadrzędnemu celowi, stąd nie bez powodu mówi się tu również o próbach instrumentalizacji zła. Celem niniejszego przedłożenia jest stwierdzenie zdatności wyżej wymienionych argumentów dla współczesnego dyskursu teologicznego.

---

<sup>1</sup> POT. C.-F. GEYER, *Das Theodizeeproblem – ein historischer und systematischer Überblick*, w: W. OELMÜLLER (red.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München 1990, s. 12.

## 1. Harmonizacja i estetyzacja zła

W ramach tej próby rozwiązania problemu teodycealnego próbuje się wykazać, że zło jest koniecznym składnikiem wspaniałej harmonii Wszechświata. Piękno byłoby niedostrzegalne, gdyby nie było środka kontrastowego, jakim jest brzydota i zło. To, co negatywne, jest więc konieczne dla zaistnienia harmonii i możliwości jej odkrycia przez ludzki rozum. Podobnie dobro nie może istnieć bez zła. Gdyby istniało samo tylko dobro, tzn. gdyby każde zjawisko w świecie miało tę samą pozytywną wartość, dobro byłoby nierozpoznawalne. Dobro jako dobro poznajemy bowiem wyłącznie w relacji do jego przeciwieństwa, czyli zła. Własności te pozostają względem siebie w koniecznej relacji: dobro poznajemy dzięki złu, a zło dzięki dobru.

Łatwo dostrzec, iż mamy tu do czynienia ze swego rodzaju instrumentalizacją zła: służy ono jako konieczny środek zaistnienia harmonii i piękna całej stworzonej rzeczywistości. W efekcie wszystko, co ukazuje nam się jako bezsensowny rozkład, absurd i okropności życiowe, oglądane z perspektywy Boskiego rozumu są przyczynkami do powszechnego zbawienia i ostatecznej chwały. My tego nie dostrzegamy, gdyż perspektywa naszego patrzenia na świat jest zbyt wąska, by dostrzec piękno i harmonię całości.

W tle takiego tłumaczenia obecności zła w świecie stoi późnoantyczna filozofia stoicka i neoplatońska, która dostrzegając panujący w świecie rozumny ład i porządek (*logos*), tłumaczyła całą rzeczywistość jako uporządkowany Kosmos. Taka wizja świata była zresztą od początku obecna w myśli greckiej. Już presokratycy, w szczególności Heraklit, uznawali, że zmienną i dynamiczną rzeczywistość przenika rozum świata (*logos*). Anaksagoras mówił o *nous*, tj. rozumie, duchu kierującym światem. Także pitagorejczycy żywili przekonanie o harmonii i celowości Kosmosu, uznając tym samym pośrednio istnienie Absolutu jako jego źródła.

W takim ujęciu wszystkie rzeczy są ze sobą ściśle powiązane. We Wszechświecie istnieją rytmy, miary i prawa. Nic nie dzieje się bez przyczyny. Wszystko ma swoje miejsce i swój czas. Żadne drzewo nie rośnie bez powodu. We wszystkim jest jakiś cel, choć czasem trudno nam go dostrzec. Życie i śmierć, zdrowie i choroba, jedność i wielość, stałość i zmienność – wszystko to przynależy do siebie i razem składa się na pełną kontrastów harmonię Wszechświata. Tym, co umożliwia zło, jest wielość. Plotyn (205–270), wskazując na różnego rodzaju nieszczęścia, cierpienie i wzajemne pożeranie się, stwierdza krótko: we wszystkim tym „panuje prawo” i „miara”<sup>2</sup>. Nic nie dzieje się przypadkowo. W świecie istnieją przeciwieństwa, są one jednak częścią większej całości. Również stoicyzm ze swoim ideałem

<sup>2</sup> PLOTYN, *Enneady* I 8, 26.

apathei (gr. *apatheia* – beznamiętność, niewzruszony spokój, równowaga ducha) pozbawia zło patosu i właściwego mu tragizmu.

Do myśli chrześcijańskiej taki sposób tłumaczenia zła przeniknął głównie za sprawą św. Augustyna (zm. 430). W młodości przyszły biskup Hippony był zwolennikiem manicheizmu – systemu religijno-filozoficznego, którego głównym założeniem był metafizyczny dualizm. Manichejczycy nauczali, iż w świecie toczy się nieustanna walka między dwoma siłami: światłem i ciemnością, duchem i materią, dobrem i złem, Bogiem i Demiurgiem. Także w człowieku ściera się nieustannie dobro ze złem. Na pytanie: *Unde malum?* odpowiadano zatem: zło jest wszechobecne i wieczne.

Tę głęboko pesymistyczną wizję rzeczywistości podzielał Augustyn niemal dziesięć lat. Dopiero w 383 r., mając wtedy dwadzieścia dziewięć lat, zerwał z manicheizmem i po trzech latach sceptycyzmu zwrócił się ku platonizmowi. Zafascynowany nauczaniem św. Ambrożego z Mediolanu oraz studiując pisma Plotyna, powoli nabierał zaufania do świata, w którym odtąd zaczął dostrzegać również miejsce na zło. W pochodzącym z tego okresu traktacie *De ordine* (386) zauważa, iż ktoś, kto nie dostrzega porządku w całej przyrodzie, podobny jest do człowieka, który stojąc na mozaikowej posadzce zdołał objąć wzrokiem jeden tylko mały fragment. Ponieważ różnorodność kamyków wydaje mu się chaotyczna, zarzuca artyście, iż nie zna zasad prawidłowego rozmieszczania kamyków.

Otóż to właśnie przydarza się zbyt mało wykształconym ludziom, którzy są niezdolni słabym umysłem objąć i rozważyć jedność i harmonię wszystkich rzeczy i jeśli ich razi jakiś szczegół, to ponieważ ten szczegół jest w stosunku do ich sposobu myślenia czymś wielkim, uważają, że to w rzeczach tkwi jakaś wielka brzydota<sup>3</sup> – konkluduje Augustyn.

Ostatecznie filozoficzna zaduma nad porządkiem świata prowadzi Augustyna do estetyzacji zła. W ten sposób zło, które w perspektywie moralnej zawsze zasługuje na naganą, dość nieoczekiwanie nabiera wartości pozytywnej, tzn. staje się integralnym elementem kosmicznej harmonii. Skoro bowiem „wszystko, co jest i czym Bóg kieruje, kierowane jest przezeń za pomocą porządku”<sup>4</sup>, to również „zło, którego Bóg nie kocha, nie znajduje się poza porządkiem rzeczy”<sup>5</sup>. Zatem „[z] po-

<sup>3</sup> Św. AUGUSTYN, *O porządku*, tłum. W. Seńko, w: TENŻE, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 156.

<sup>4</sup> *Tamże*, s. 184.

*Tamże*, s. 169.

rzędu rzeczy i Bożych planów, które przez samo owo rozróżnienie strzegą harmonii wszechświata, wynika, że także i zło musi istnieć. Tak to piękno wszechrzeczy wyrasta niejako z przeciwieństw – co i w dyskusji sprawia nam przyjemność – czyli ze sprzeczności”<sup>6</sup>.

W 387 r. Augustyn nawraca się na chrześcijaństwo i przyjmuje chrzest. Odtąd jeszcze bardziej będzie zwalczał metafizyczny dualizm, który pod żadnym pozorem nie mieści się w judeochrześcijańskiej wizji Boga i świata. W *Enchiridionie* (ok. 421), czyli w *Podręczniku dla Wawrzyńca*, czytamy:

Dość jest dla chrześcijanina wierzyć, że przyczyną rzeczy stworzonych, czy to niebieskich, czy ziemskich, czy to widzialnych, czy niewidzialnych, jest Bóg jeden i prawdziwy, i że nie ma żadnej natury, jaka by nie była albo Nim, albo od Niego (...).

Jest zatem jasne, że „[n]atury (...) wszystkich stworzeń są dobre, ponieważ stwórca wszystkich w ogóle natur jest najwyższą dobrocią”<sup>7</sup> A zło? Zło, wyjaśnia Augustyn, jest elementem kosmicznego porządku, w którym pełni funkcję estetyczną, tzn. może przyczyniać się do powiększenia piękna i harmonii całego stworzenia.

W pięknie zaś nawet to, co złem się nazywa, ale odpowiednio na swoim miejscu położone, uwydatnia dobre strony, aby się bardziej podobały i chwalebniejsze się stawały w porównaniu ze złem<sup>8</sup>.

Na czym polegają mocne strony takiego tłumaczenia obecności zła w świecie? Niewątpliwie stwarza ono – również dzisiaj – możliwość dostrzeżenia pozytywnej roli niezliczonej ilości bolesnych i destruktywnych doświadczeń w ramach szerszego porządku funkcjonowania świata: ból może być sygnałem ostrzegawczym chroniącym przed poparzeniem, troski i niedostatki życia mogą przyczynić się do osiągnięcia większej dojrzałości, agresja daje możliwość przeżycia, zaś bez pożerania i śmierci nie ma życia i ewolucji. Należy przy tym podkreślić, że model Wszechświata jako uporządkowanego Kosmosu ma nie tyle znaczenie naukowe, co archetypiczne i jako takie sięga archaicznych pokładów ludzkiej kultury i świadomości. Na tym też zasadza się jego żywotność i siła przekonywania. Niemniej

<sup>6</sup> Św. AUGUSTYN, *Dialogi filozoficzne*, s. 169. Por. *Enneady* III, 2, 16–17.

<sup>7</sup> Św. AUGUSTYN, *Podręcznik dla Wawrzyńca, czyli: Wiara, Nadzieja i Miłość*, w: TENŻE, *Pisma katechetyczne*, tłum. W. Budzik, Poznań 1929, s. 109.

<sup>8</sup> *Tamże*, s. 110.

jednak model ten ma również swoje granice. Jego słabą stroną jest, po pierwsze, pomniejszanie, a nawet eliminacja wymiaru etycznego naszego postępowania, gdyż niezależnie od naszej woli zawsze przyczyniamy się do realizacji z góry ustalonego Bożego planu. Po drugie, jest on bezużyteczny dla tych, którzy zmagają się z doświadczeniem zła horrendalnego, tzn. takiego, które nie tylko jest złem daremnym, gdyż nie przyczynia się do żadnego dobra, ale sprawia, iż ci, którzy go doświadczają, żałują wręcz, iż się narodzili. W takich przypadkach odwoływanie się do harmonii i piękna Wszechświata nie tylko nie tłumaczy istnienia zła w świecie, lecz staje się zwykłym cynizmem i brakiem szacunku względem tych, którzy przeżywają swój dramat i pogrążeni są w nieprzeniknionym mroku cierpienia.

Istnieje cierpienie, którego w żaden sposób nie da się usprawiedliwić harmonią – czy to już istniejącą, czy to dopiero mającą nadejść. Jak zauważa Dorothee Sölle (zm. 2003): „Żadne niebo nie usprawiedliwi Auschwitz”<sup>9</sup>. Ból, który chroni dziecko przed poparzeniem, to także nieznośny ból, który u chorego na raka pojawia się zbyt późno, by można go było wyleczyć. Często troski i niedostatki, które we właściwych proporcjach mogą pobudzać do zbawienego wysiłku, w innych sytuacjach okazują się być ciężarem nie do udźwignięcia.

Klasyczny zarzut wobec teodycei harmonizacji i estetyzacji zła formułuje Iwan Karamazow w znanej powieści Dostojewskiego *Bracia Karamazow*. Opowiedziawszy przerażającą historię o rosyjskim generale, który wydał ośmioletniego chłopca na pożarcie swoim psom za to, że dziecko lekko zraniło jednego z nich, Iwan mówi do swego brata, Aloszy:

Słuchaj, jeżeli wszyscy powinni cierpieć, aby cierpieniem okupić wieczną harmonię, to co tu robią dzieci, powiedz mi, proszę? Zupełnie nie mogę zrozumieć, czemu one mają cierpieć i dlaczego mają cierpieniem okupić harmonię?

I dodaje:

za drogo (...) oceniono harmonię, tyle płacić za wejście, to nie na naszą kieszeń. Dlatego chcę jak najprędzej oddać bilet<sup>10</sup>.

Św. Augustyn do końca pozostał wierny swoim poglądom, jednak nie bez pewnej dozy smutku. W swoim największym dziele, *Państwo Boże* (413–427), zauważa:

<sup>9</sup> Cyt. za: J.C. POLKINGHORNE, *Nauka i Opatrzność. Interakcja Boga ze światem*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2008, s. 119.

<sup>10</sup> F. DOSTOJEWSKI, *Bracia Karamazow. Powieść w czterech częściach z epilogiem*, rozdz. 5, IV, tłum. A. Wat, Warszawa 2002, s. 259n.

Nie można było wszak zrównać ziemskich rzeczy z niebieskimi (...) Gdy tedy w pewnych miejscach, gdzie wypadało, iżby takie rzeczy były, jedne z nich giną, a powstają inne, i słabsze silniejszym ulegają, a pokonane zamieniają się we właściwości i kształty zwycięskich tworów – to już taki jest porządek rzeczy przemijających<sup>11</sup>.

Świadom niewystarczalności takiego podejścia do problematyki zła, biskup Hippony sięgnął do innych rozwiązań, które miały uzupełnić jego argumentację. Pierwsze stanowi próbę określenia ontologicznego statusu zła, drugie szuka jego wyjaśnienia w biblijnych dziejach ludzkości. Zanim do nich przejdziemy warto wspomnieć, iż próba pogodzenia Boskiej mądrości czuwającej nad harmonią Wszechświata z ludzkim cierpieniem jest charakterystyczna dla wszystkich panteizujących prądów w chrześcijaństwie. W starożytności przykładu na to dostarcza myśl Orygenes, w średniowieczu – doktryna Szkota Eriugeny, a współcześnie – Teilhardowska wizja dziejów.

Orygenes (zm. ok. 254) głosił, w nawiązaniu do pogańskich systemów aleksandryjskich, teorię apokatastazy. Twierdził on, że z końcem dziejów wszystkie rzeczy wrócą do swego pierwotnego źródła, którym jest sam Bóg. Wizja powrotu do pierwotnej doskonałości ma niewątpliwie charakter optymistyczny. Według Eriugeny (zm. ok. 877), świat zewnętrzny poznajemy dzięki świadectwu naszych zmysłów, ale w świetle osądu rozumu jest on nicością. Za Platonem i neoplatonikami Eriugena twierdził, że rzeczywiste są jedynie idee ogólne. Te zaś zawdzięczają swoje istnienie temu, że partycypują w samym Bogu. Rozumowanie takie prowadzi niechybnie do wniosku, że naprawdę istnieje tylko Bóg. Świat jest Jego objawieniem. Stąd doświadczenie zła jest tylko pewnym pozorem, które ma swoje źródło w naszych omylnych zmysłach. Eriugena opowiedział się również za predestynacją do dobra. Potępienie nie może być sprawą predestynacji, bo należy ona do Boga, a w Bogu nie ma zła.

Pierre Teilhard de Chardin SJ (zm. 1955), francuski teolog, filozof i paleontolog, który jako jeden z pierwszych dokonał recepcji ewolucjonizmu na grunt teologii chrześcijańskiej, uważał, że jeśli dla Boga istnieje wyłącznie jeden możliwy sposób stwarzania (a wydaje się, że tak właśnie jest), mianowicie na drodze ewolucji, to zło i cierpienie są nieuchronnym produktem ubocznym tego procesu, „statystyczną koniecznością” wpisaną w szereg prób i błędów postępującego rozwoju rzeczywistości. To samo dotyczy ludzkiej wolności, gdyż ludzka świadomość budzi się w pośrodku jeszcze niegotowego, nieuporządkowanego, dopiero co powstającego świata. Zło i cierpienie są zatem integralnym momentem stworzenia.

<sup>11</sup> Św. AUGUSTYN, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty 2002, XII, 4.

Ceną ewolucyjnego procesu stawania się Wszechświata jest na każdym etapie jego rozwoju pewna ilość „odpadów”, które ujawniają się w postaci dysharmonii lub ruiny fizycznej w świecie nieożywionym, cierpienia w świecie ożywionym oraz grzechu w obrębie wolności<sup>12</sup>. Ostatecznie zło stanowi uporczywą próbę zahamowania procesu jednoczenia się wielości w kierunku ostatecznej jedności całej rzeczywistości<sup>13</sup>. Sam Teilhard de Chardin dostrzegał problematyczność takiej wizji stwarzania, przyznając, iż zawiera ona wątki manichejskie<sup>14</sup>. Zgodnie z tym w świecie toczyłaby się nieustanna walka między dobrem a złem, światłem a ciemnością, z tą jednak różnicą, że owa dialektyka ścierania się przeciwieństw byłaby wpisana w samego Boga, w Jego naturę, a w konsekwencji również w sam proces stwórczy. Jeśli prawdą jest, że sposób działania danego bytu jest pochodny i zależny od sposobu jego istnienia (zgodnie z zasadą: *operatio sequitur esse* wzgl. *omne agens agit sibi simile*), to określony prawami dialektyki Bóg nie może stwarzać inaczej, jak tylko przy pomocy ścierania się przeciwieństw – dobra i zła. Zło byłoby więc nie tylko integralną częścią stworzenia, ale także elementem Bożej natury. Tutaj zdaje się tkwić największy problem związany z integracją ewolucyjnego obrazu świata z chrześcijańską wizją Boga.

## 2. Ontologiczna depotencjacja zła

Ogólnie rzecz ujmując, koncepcja ta odrzuca pogląd, który w złu upatruje pozytywnej bytowości. Wszystko, co istnieje, jest bytem, a byt jest dobrem, zgodnie z metafizyczną zasadą: *ens et bonum convertuntur*. Zło jest nicością, bytowym brakiem, *privatio*. Przy tym brak ten nie istnieje w elementach istotowych bytu, czyli tych, które byt konstytuują (w takim przypadku byt w ogóle by nie istniał), lecz w częściach integrujących (np. jako brak ręki, oka, komórek, tkanek lub brak jakichś elementów doskonałościowych, jak głupota, chamstwo, kłamstwo, brak harmonii należnej w działaniu w różnych porządkach danego bytu). Zło jawi się zatem jako brak należnego dobra w bytowaniu i działaniu danego bytu. W żadnym wypadku nie stanowi ono samoistnej substancji. Przyznanie złu realnego bytowania oznaczałoby uznanie metafizycznego dualizmu, co z kolei kłóciłoby się z podstawowym przekonaniem biblijnego monoteizmu.

<sup>12</sup> Por. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Sündenfall, Erlösung und Geozentrik*, w: TENZE, *Mein Glaube* (Werke 10), Olten 1972, s. 47–57.

<sup>13</sup> Por. TENZE, *Der Kampf gegen die Vielheit*, w: TENZE, *Frühe Schriften*, Freiburg – München 1968, s. 109–136.

<sup>14</sup> Por. TENZE, *Die schöpferische Einigung*, w: TENZE, *Frühe Schriften*, Freiburg 1968, s. 199.

Teoria odmawiająca złu pozytywnego istnienia kwestionuje również jakąkolwiek przyczynowość sprawczą zła. Zło nie ma również żadnego celu<sup>15</sup>. Skoro zło nie jest bytem, to nie posiada też żadnej natury, dzięki której mogłoby być bezpośrednio poznawalne. Stąd też zło ciągle się w poznaniu hipostazuje, przybiera postać rzeczy, pozór bytu. Na tym też polega główna trudność poznawcza w odniesieniu do zła: jawi się ono jako coś, czym w rzeczywistości nie jest<sup>16</sup>.

Z perspektywy historycznej koncepcja zła jako braku dobra (*privatio boni*) sięga czasów Platona, z którego inspiracji czerpali zarówno neoplatonicy, jak i pierwszy chrześcijański systematyk – Orygenes. Plotyn w swoich *Enneadach* wielokrotnie stwierdza nie-istnienie zła<sup>17</sup>. Podobnie i Orygenes pisze, że „złem jest brak dobra”<sup>18</sup>, w związku z czym nie można oskarżać Boga o bycie autorem zła.

Po odcięciu się od manicheizmu i nawróciwszy się na chrześcijaństwo również św. Augustyn głosił nie-istnienie zła. Zło jest ontologicznym brakiem dobra, nieadekwatnością rzeczy do boskich idei. „Zło, nie jest ci to żadna natura, a nazwa ta nie oznacza niczego innego, jak tylko brak dobra”<sup>19</sup>. Zło nie może istnieć samo przez się, lecz jedynie w oparciu o jakieś dobro. W *Podręczniku dla Wawrzyńca* czytamy:

Co do dobra zaś i zła – nikt się nie waha, że to są przeciwieństwa, które nie tylko razem mogą istnieć, lecz zło bez dobra wcale istnieć nie może, lecz jedynie w dobrach. (...) I te dwa przeciwieństwa tak są razem połączone, że gdyby dobra nie było, w którym istnieje zło, tedy zgoła i zło nie mogłoby bytować, ponieważ nie tylko nie miałyby się gdzie oprzeć, ale nawet nie miałyby skąd skażenia rozpocząć (...) <sup>20</sup>.

<sup>15</sup> M.A. KRAPIEC, *Zło*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. IX, Lublin 2008, s. 944: „Zło jako brak należnego bytu jest irracjonalne. Wszelkie celowościowe tłumaczenia zła wynikają z łączenia go z aspektami bytowymi, na których zło żeruje”

<sup>16</sup> *Tamże*, s. 942: „W ramach filozofii realistycznej poznawalność zła jest uwarunkowana rozumieniem poznania oraz bytu. Sposób naszego poznania nie jest tym samym co sposób istnienia rzeczy, a sama rzecz nie bytuje jednoznacznie i nie jest jednoznacznie poznawana. Skoro przedmiotem intelektualnego poznania jest byt jako coś istniejącego, to wszelkie treści poznawcze ujmowane w pojęciach są nam dane jako jakiś byt. Dlatego doświadczenie zła również pojmujemy jako jakiś byt – jako coś, co podlega racjonalnemu wyjaśnieniu. Tymczasem zło nie jest bytem, lecz dostrzeżonym lub doświadczonym brakiem czegoś w realnym bycie”

<sup>17</sup> Np. *Enneady* I, 8, 11: „Toteż nie należy zgoła szukać innego źródła zła, lecz założwszy je w duszy, założyć w ten sposób, że zło jest nieobecnością dobra”

<sup>18</sup> *Certumnamque est malum esse bono carere*. Cyt. za: R. HEINZMANN, *Filozofia średniowiecza*, tłum. P. Domański, Kęty 1999, s. 48.

<sup>19</sup> Św. AUGUSTYN, *Państwo Boże* XI, 22.

<sup>20</sup> TENŻE, *Podręcznik dla Wawrzyńca*, s. 113 (tłumaczenie nieco zmienione).

Aby pokazać, na czym dokładnie polega relacja dobra do zła, Augustyn posługuje się następującym przykładem: Dla ciał istot żywych choroba jest „brakiem zdrowia”. Kiedy więc

zastosujemy leczenie, tedy nie dążymy do tego, by owe zła w ciele obecne, to jest choroby i rany, odeszły stąd, a były gdzie indziej, lecz po prostu do tego, aby przestały być. Albowiem rana lub choroba nie jest wcale substancją, lecz cielesnej substancji błędem (...) <sup>21</sup>.

Istnienie zła jest zatem uzależnione od dobra, bez którego staje się niebytem. Fakt ten wskazuje jednocześnie na pozorność zagrożenia, jakie niesie ze sobą zło. W aspekcie globalnym nie ma ono żadnego wpływu na jakość dobra. Przede wszystkim zaś nie jest ono w stanie zwyciężyć go w żadnej z części rzeczywistości, bowiem całkowite opanowanie jakiegokolwiek dobrej natury przez zło nieuchronnie prowadzi do usunięcia podstawy bytu, w której zło może się „zagnieździć” i zainicjować właściwy sobie proces destrukcji <sup>22</sup>.

Koncepcja zła jako *privatio essendi et boni* stała się – głównie za sprawą św. Augustyna – trwałym dziedzictwem myśli chrześcijańskiej. Nawiąże do niej przede wszystkim św. Tomasz z Akwinu, a wraz z nim cała tradycja filozofii realistycznej (E. Gilson, M.A. Krąpiec i in.).

Teoria odmawiająca złu fundamentu ontologicznego ma bez wątpienia pewne zalety. Przede wszystkim sprzeciwia się wszelkim koncepcjom dualistycznym, podważającym dobroć stworzenia (w tym sensie także szatan jest dobry; zło, które na nim ciąży, ma swoje źródło w jego woli, a nie w samej naturze). Odbierając złu pozytywny sposób bytowania teoria ta broni więc dobroci Stwórcy, uwalniając Go od odpowiedzialności za obecne w świecie zło i cierpienie. W takiej perspektywie koncepcja zła jako *privatio boni* jest w oczywistej zgodzie z tradycją biblijną oraz doktryną chrześcijańską. Wciąż jednak pozostaje pytanie: Skoro Bóg sprawuje opatrzność nad światem, to skąd zło? Okazuje się, że w ramach negatywnej ontologii zła nie ma na nie odpowiedzi. Trzeba bowiem zauważyć, że w filozofii wszelkie odpowiedzi wynikają z interpretacji bytu, a skoro zło nie jest bytem lecz brakiem, zepsuciem, nie ma własnej natury, lecz taką naturę, jaką

<sup>21</sup> *Tamże*, s. 110.

Por. D. NOWAKOWSKI, *Św. Augustyn a paradoks zła*, AcUŁd (Ph) 23 (2010), s. 72. Z drugiej strony nie sposób nie zauważyć, że totalna destrukcja jakiegoś bytu przez zło sama jest jakimś złem, choćby w tym znaczeniu, że lepsze jest istnienie od nieistnienia.

wyznacza podmiot, to nie ma podstaw dla jego wyjaśnienia – jest ono bezsenssem bytu<sup>23</sup> Ostatecznie problem teodycealny pozostaje więc nierozwiązywalny.

Ukazana w ramach tej teorii asymetria dobra (jako bytu) i zła (jako niebytu) jest bez wątplenia przejawem metafizycznego optymizmu, zgodnie z którym zło nie jest rzeczywistością, ani pierwotną ani ostateczną, lecz wtórną i zależną od dobra. Jego ostateczne pokonanie jest więc jak najbardziej możliwe. W istocie jednak – jak zauważają krytycy – nazywanie zła brakiem dobra to jedynie zabieg terminologiczny, który nie usuwa problemu teodycealnego. Niezależnie bowiem od tego, czy zło jest realnym bytem, czy tylko brakiem dobra, jego obecność w świecie jest oczywista i wymaga usprawiedliwienia. Można wprawdzie chorobę nazwać brakiem zdrowia, ślepotę – brakiem wzroku, głód – brakiem sytości, nędzę – brakiem dostatku, jednak zabieg ten nie usuwa zasadniczego pytania: Dlaczego Bóg się na to wszystko godzi?<sup>24</sup> Poza tym: Skoro zło jest czystym brakiem, nie-bytem, to jak wytłumaczyć jego niszczące skutki, o których mówi nam zarówno nasze doświadczenie, jak i Pismo Święte? Czyż zło nie jawi nam się jako pozytywna moc, która niszczy byt u samej podstawy? Jak coś, czego nie ma, może działać?

### 3. Umoralizowanie zła

Wedle tej koncepcji zło jest konsekwencją upadku pierwszych ludzi, czyli grzechu pierworodnego. Co nowego wnosi taki sposób tłumaczenia zła do problematyki teodycealnej?

Jak widzieliśmy, św. Augustyn ugruntowuje swoją teorię zła w inspirowanej stoicyzmem nauce o harmonii Wszechświata oraz w platońskiej metafizyce. Zgodnie z tą ostatnią zło (*malum*) jest z zasady *privatio essendi et boni*, brakiem istnienia i bycia-dobrym. Dlatego nie można go dualistycznie oddzielać od dobra: *malum non est nisi in bono*, jest zawsze w jakiejś dobrej rzeczy, bez której nie mogłoby w ogóle istnieć. Zło nie stanowi więc samoistnej substancji, jak nauczali manichejczycy, lecz jest swego rodzaju „nie-istnieniem w istnieniu”

To *malum metaphysicum*, jak powiedziałby Leibniz, konkretyzuje się w wielu rodzajach *malum physicum*: w cierpieniu, chorobach, nieszczęśliwych wypadkach, katastrofach, klęskach głodu, suszy, złych warunkach socjalnych, za które człowiek nie zawsze ponosi odpowiedzialność. Jak widzieliśmy, św. Augustyn

<sup>23</sup> Por. M.A. KRĄPIEC, *Zło*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, s. 944.

<sup>24</sup> Por. I. ZIEMIŃSKI, *Dlaczego Bóg czyni zło? O trudnościach teodycei*, „Filozofia Religii. Pismo Polskiego Towarzystwa Filozofii Religii” 2 (2015), nr 1, s. 35.

skłonny jest widzieć w złu fizycznym integralny element harmonii Wszechświata ufając jednocześnie, że „Najwyższy Władca wszystkiego, będąc najwyższą dobrocią, żadną miarą nie dopuściłby w dziełach Swoich nic złego, gdyby tak dalece nie był wszechmocny i dobry, iżby nawet ze złego nie mógł wyprowadzić dobra”<sup>25</sup>. Stwórca ma zatem moc wprzęgnięcia zła w służbę dobra, niejako dobrego posłużenia się złem.

Zarówno harmonizacja i estetyzacja, jak i ontologiczna depotencjacja zła nie dają wystarczającej odpowiedzi na pytanie o genezę zła. Przede wszystkim nie tłumaczą one istnienia zła moralnego (*malum morale*), które związane jest z wolnością stworzeń i jako takie przynależy do sfery etycznej. Zdaniem św. Augustyna ten rodzaj zła ma miejsce tam, gdzie istota duchowa dąży do niższego dobra w taki sposób, jak gdyby było ono dobrem najwyższym<sup>26</sup>. Przejawia się to najczęściej w nieznającej miary miłości własnej, która prowadzi do ukrytego bądź wyraźnego lekceważenia Boga. Na tym właśnie polega grzech. Grzech nie może spadać na człowieka niczym jakaś wyższa siła, bez udziału jego osobistej wolności. Przeciwnie, sprawcą grzechu jest zawsze człowiek, tylko on może popełnić grzech. A tam, gdzie został on popełniony, powstaje z konieczności wina zasługująca na karę. W konsekwencji zło ma swoje źródło w dwóch czynnikach: w wykroczeniach ludzkiej woli i w skażonej grzechem naturze człowieka. Stąd w teologii zwykło się rozróżniać między *malum culpae* i *malum poene*. Pierwsze jest złem moralnym, wynikającym z ludzkich nadużyć woli, drugie to zło cierpienia, mające swoje źródło w karze Bożej. *Malum culpe* wynika z oddzielenia od Boga poprzez grzech i jako takie nie może być przewyciężone przez samego człowieka.

W ten sposób dochodzimy do doktryny o grzechu pierworodnym i skażeniu ludzkiej natury jako specyficznie chrześcijańskiej odpowiedzi na pytanie o genezę zła. Dodajmy od razu, że od czasów Oświecenia nauka o grzechu pierworodnym jest jednym z najbardziej krytykowanych elementów doktryny chrześcijańskiej. Co więcej, sama teologia dość niechętnie podejmuje ów temat, jak gdyby wstydziła się, że problem ten w ogóle zaistniał. Nas interesuje przede wszystkim teodycealny wymiar nauki o grzechu pierworodnym.

Zauważmy najpierw, że Stary Testament nie wyjaśnia w pełni pochodzenia zła w świecie. Biblia zwraca uwagę na działanie złego ducha (szatana), który jest sprawcą rozmaitych nieszczęść, oraz daje wskazówki, jak się przed nim bronić. Nie daje natomiast odpowiedzi na podstawowe pytanie, dlaczego zło w ogóle istnieje.

<sup>25</sup> Św. AUGUSTYN, *Podręcznik dla Wawrzyńca*, s. 110 (tłumaczenie nieco zmienione).

<sup>26</sup> *De natura boni* 16; PL 42, s. 556.

W Rdz 3 czytamy o grzechu pierwszych rodziców. Przekroczenie Bożego zakazu spowodowało na „Ewę” trud brzemienności i ból rodzenia, na „Adama” zaś trud zdobywania pożywienia w pocie czoła oraz śmiertelność. Nie ma natomiast mowy o dziedziczeniu tych przykrych następstw przez ich potomstwo, tym bardziej zaś o dziedziczeniu winy. Idea ta pojawi się dopiero u św. Augustyna, który z „pragrzechu” (*peccatum originale*) uczyni „grzech dziedziczny” (*peccatum hereditarium*). Skąd taki pomysł?

Na Augustyńską koncepcję grzechu pierworodnego złożyło się kilka czynników. Po pierwsze, biskup Hippony odczytuje Rdz 3 nie jak my dzisiaj – jako „prehistorię”, lecz jako ciąg faktów zaistniałych u początku historii ludzkości. Współczesna egzegeza wyjaśnia, że pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju nie są relacją historyczną, ale chcą nam przekazać przy pomocy języka mitycznego, nawiązującego do mezopotamskich opowieści o mitycznym ogrodzie, pewne uniwersalne prawdy dotyczące Boga, człowieka i świata. Jednak w czasach, gdy pisał św. Augustyn, taki sposób interpretacji Pisma Świętego był już w Kościele zapomniany. W konsekwencji przyjmowano, że ukazany w Rdz 2–3 stan pierwotnej szczęśliwości oraz opis upadku pierwszych ludzi należy tłumaczyć dosłownie. To historyzujące podejście do opisu stworzenia przetrwało zresztą do czasów nowożytnych i było jedną z głównych przyczyn konfliktu między biblijnym a naukowym obrazem świata.

Po drugie, św. Augustyn czytał Rdz 3 przez pryzmat błędnego przekładu Rz 5,12 (Sobór Trydencki uznał ten tekst jako zawierający naukę o grzechu pierworodnym). W greckim oryginale fragment ten brzmi: „Dlatego też jak przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ (*eph' hô*) wszyscy zgrzeszyli (...)” Wulgata natomiast, na której opierał się biskup Hippony, tłumaczy: „w którym (*in quo*) wszyscy zgrzeszyli”, przy czym *quo* ma tutaj znaczenie zaimka osobowego. W ten sposób Adam stał się osobą korporatywną, reprezentatywną postacią całego rodzaju ludzkiego, a grzech został przypisany całemu potomstwu, ponieważ wszyscy byli w nim *seminaliter* zawarci. Augustyn pisze:

Wszyscyśmy bowiem byli w tym jednym, gdyżśmy wszyscy nim jednym byli, tj. tym co upadł w grzech przez niewiastę, uczynioną z niego, zanim zgrzeszył (...). Z błędu więc wolnej woli źle użytej powstaje cały szereg nieszczęść, które wiodą cały rodzaj ludzki, wywodzący się z zaczątku skażonego niby z zepsutego korzenia, poprzez cały łańcuch nędz aż do ostatecznej zguby w drugiej onej śmierci, co końca nie ma. Ci tylko wyjątek stanowią, co przez łaskę Bożą uwolnić się od niej zdołają<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Św. AUGUSTYN, *Państwo Boże* XIII, 14.

Następstwem grzechu pierworodnego jest więc bezgraniczne i powszechne cierpienie rodzaju ludzkiego. Biskup Hippony sprowadza je do rozdwojenia między ciałem i duszą, ignorancji, bólu, chorób i śmierci. Uważa też, że pierwsi ludzie tak byli stworzeni, że jeśli by nie zgrzeszyli, otrzymaliby ze swymi ciałami dar nieśmiertelności<sup>28</sup>; śmierć bowiem dokonuje się przez rozdzielenie duszy i ciała, to zaś sprzeciwia się samej naturze człowieka.

Taka interpretacja omawianego fragmentu Listu św. Pawła mogła być poparta jedynie zasadą prawa rzymskiego, na mocy którego zarówno dobre, jak i złe czyny ojca (*pater familias*) decydowały o sytuacji prawnej całej rodziny<sup>29</sup>. Już św. Ambroży, teologiczny mistrz św. Augustyna, wyjaśniał w tym duchu: *Lapsus sum in Adam* oraz *mortuus sum in Adam* – w Adamie zgrzeszyłem, w Adamie umarłem<sup>30</sup>. Tak więc również dla biskupa Hippony grzech praojca jest grzechem nas wszystkich, naszym *peccatum originale*, sprawiającym, że wszyscy jesteśmy winni i wszyscy słusznie potępieni. Na mocy pełnej solidarności wobec prawa jesteśmy jedną masą przeklętych, *massa damnationis*<sup>31</sup>. Tylko dzięki łasce wybrania przez Boga możemy mieć nadzieję, że pewnej, wielkiej nawet liczbie ludzi udzielone zostanie zbawienie.

Jak wspomniano, od czasów Oświecenia doktryna grzechu pierworodnego stała się przedmiotem ostrej krytyki. Wskazywano, po pierwsze, iż zakłada ona statyczny obraz świata, który zdecydowanie kłóci się z nowożytną, naznaczoną ewolucjonizmem wizją rzeczywistości i życia ludzkiego. Zgodnie z tym obrazem, na początku wszystko było dobre i doskonałe, a zło pojawiło się na świecie dopiero wskutek upadku człowieka. Stąd w teologii utarło się przekonanie, że historia ludzkości obejmuje trzy wielkie etapy: początkowy stan doskonałości, upadek i odkupienie. „Dzisiaj jesteśmy świadomi tego, że nie istniał nigdy świat wolny od pożądania, pożerania słabszych przez silniejszych i od śmierci”<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> Por. *tamże* XIII, 19.

<sup>29</sup> Por. A. GANOCZY, *Nauka o stworzeniu*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1999, s. 93.

<sup>30</sup> *De excessu fratris* 2, 6; PL 16, 1374.

<sup>31</sup> *Ep.* 186; PL 33, 822 n; por. *De corruptione et gratia* 7, 12; DL 44, 923.

<sup>32</sup> W. HRYNIEWICZ, K. KARSKI, H. PAPROCKI, *Credo. Symbol naszej wiary*. Kraków 2009 s. 145. Por. D. ŁUKASIEWICZ, *Racjonalizacje cierpienia i zła w filozofii*, „*Studia Religiosa*” 48 (2015), nr 3, s. 194n.: „Nie ma wszelako podstaw, by uznać, że upadek – grzech pierworodny – był i jest pierwszą przyczyną cierpienia (i śmierci), czyli zła. Przede wszystkim jednak nie ma podstaw, aby twierdzić, że był stan bezgrzeszności przed upadkiem, czyli że człowiek (Adam) istniał w stanie względnej doskonałości, a zepsucie dopiero przyszło jako skutek jego upadku. «Adam» – wytwór wielopoziomowych procesów kosmicznych – powstał jako układ dynamiczny czy też system otwarty, narażony od początku na fluktuacje powodowane działaniem różnych czynników zewnętrznych oraz wewnętrznych. Trzeba więc widzieć «upadek» jako warunki początkowe człowieka. Innymi słowy, grzech jest konsekwencją ludzkiej niedoskonałości i niedojrzałości, za którą człowiek nie może ponosić odpowiedzialności”

Po drugie, nauka o grzechu pierworodnym (przynajmniej w niektórych jej ujęciach) insynuuje, iż grzech pierwszych rodziców sprawił, że na świecie pojawiło się również zło naturalne, przejawiające się w postaci rozmaitych katastrof, klęsk żywiołowych, chorób i śmierci. Tymczasem wystarczy mieć minimalną wiedzę na temat praw przyrody i funkcjonowania świata, by wiedzieć, jak absurdalne jest to przypuszczenie. Poza tym, czyż dobry i wszechmocny Bóg nie zaprojektowałby świata w taki sposób, by minimalizować zło, zamiast postanawiać, by grzech jednego człowieka pociągnął za sobą niezliczoną ilość zła i cierpienia?

Mimo powyższej krytyki – z jej słuszością można dyskutować – nauka o grzechu pierworodnym nie jest zupełnie bezużyteczna dla problematyki teodycealnej. Jej główne przesłanie sprowadza się do przekonania, że świat jest dziełem dobrego i miłosiernego Stwórcy, w związku z czym jest on z natury dobry, a w odniesieniu do człowieka nawet „bardzo dobry”. Zło pojawiło się na skutek złego użycia daru wolności. Jest to zgodne z zasadniczym rdzeniem teologicznej syntezy zawartej w Rdz 2–3. Bóg stworzył człowieka wolnym, i to wolnym do tego stopnia, że dał mu nie tylko możliwość wybierania większego dobra, ale także wybierania między dobrem a złem, nawet za cenę odrzucenia Boga. Najwyraźniej Stwórca nie chciał mieć niewolników, lecz ludzi, którzy umieją z wolności korzystać, nawet jeśli wiąże się to z jej nadużywaniem. Relacja człowieka do Boga ma być nie tylko relacją ontycznej zależności, ale nade wszystko relacją interpersonalnej więzi (symbolizowanej przez „drzewo życia”), stanowiącej o dobru człowieka: o jego życiu, szczęściu i ostatecznym spełnieniu. Bóg nie odmawia człowiekowi daru życia, ale człowiek musi przyjąć ów dar na sposób ludzki, osobowy, a więc jako istota moralna (świadoma, rozumna i wolna). Dlatego w ogrodzie jest także „drzewo próby”, „przewyciężenia pokusy”, „poznania dobra i zła”<sup>33</sup>.

Przesłaniem biblijnego opowiadania o upadku jest również ukazanie dramatycznej prawdy, że brak jedności z Bogiem oznacza w gruncie rzeczy zachwianie jedności i równowagi między ludźmi, a także jedności i równowagi między ludźmi i światem. Każdy, kto się sprzeciwia czy sprzeniewierza Bogu, niszczy pierwotną harmonię i ład w stworzeniu. Dlatego każde wystąpienie przeciwko Stwórcy jest jednocześnie wystąpieniem przeciwko człowiekowi<sup>34</sup>. W ten sposób zło zyskuje

<sup>33</sup> Cz. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. I, Lublin 2012<sup>3</sup>, s. 231: „Człowiek jako cząstka natury musi być poddany wewnętrznej próbie i weryfikacji, żeby móc stać się osobą; inaczej byłby niejako tylko bryłą ziemi lub zwierzęciem; musi być poddany wymiarowi osobowemu, moralnemu, wolnej afirmacji Boga, prawdy, dobra, życia – przeciw szatanowi; (...) «próba człowieczeństwa» będzie odtąd nieustanna (*anthropogenesis continua*), gdyż należy do istoty stawania się człowieka osobą (*prosopoesis*)”

<sup>34</sup> Por. Bóg, *Biblia, Mesjasz. Z księdzem profesorem Waldemarem Chrostowskim rozmawiają: Grzegorz Górny i Rafał Tichy*, Warszawa 2009, s. 227.

wymiar antropologiczny: w świecie istnieje nie tylko zło materialne i fizyczne, ale także zło wewnątrz człowieka – w jego umyśle, sercu i duszy. Co do tego pierwsze rozdziały Biblii nie pozostawiają cienia wątpliwości: „istota ludzka jest przerażająco «bliska złu»”<sup>35</sup>. Źródłem tego zła nie jest ani Stwórca, ani świat (natura), ani nawet szatan, lecz sam człowiek.

Do tego nawiązuje jedna z najbardziej rozpowszechnionych argumentacji teodycealnych, mianowicie teodycea wolnej woli (*free-will-defence*). Wśród jej przedstawicieli znajdują się m.in.: Alvin Plantinga, Richard Swinburne, Stephen T. Davis, Armin Kreiner oraz Gisbert Greshake. Koncepcję tę można streścić w kilku punktach<sup>36</sup>:

Przesłanka [1]: Istnieją istoty wzgl. osoby obdarzone wolną wolą (= sąd egzystencjalny).

Przesłanka [2]: Istnienie osób, które na mocy wolnej decyzji mogą dokonywać właściwych wyborów, jest lepsze aniżeli osób, których czyny byłyby z góry zdeterminowane (= sąd wartościujący).

Przesłanka [3]: Wolność dokonywania właściwych wyborów moralnych zakłada również zdolność dokonywania wyborów moralnie złych. Z tego powodu jest logicznie niemożliwe, by obdarzyć kogoś wolnością i jednocześnie uczynić go niezdolnym do wyboru zła.

Przesłanka [4]: Możliwość dokonywania wyborów moralnie złych implikuje, że kiedyś takie wybory faktycznie się dokonają, przy czym realizacja tego typu wyborów będzie zależała wyłącznie od podmiotów, które na taki wybór w sposób wolny się zdecydują.

Przesłanka [5]: Pod pewnymi warunkami pozytywna wartość wolności równoważy ryzyko, jakie wiąże się z jej złym użyciem. Bóg mógłby w swojej wszechmocy wymusić czynienie dobra, jednak wtenczas dobro nie wyływałoby z wolnej decyzji człowieka i jako takie nie miałyby żadnej wartości moralnej.

<sup>35</sup> CZ. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, s. 231.

<sup>36</sup> A. KREINER, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Freiburg im Br. 2005, s. 213n.

Powyższe przesłanki prowadzą do wniosku, że istnienie osób, które przynajmniej w pewnym stopniu są zdolne do podejmowania prawdziwie wolnych decyzji, przedstawia wartość, która nie tylko zakłada ryzyko pojawienia się zła i cierpienia w świecie, ale nadto ryzyko to moralnie usprawiedliwia.

Inaczej mówiąc, teodycea wolnej woli odwraca naszą uwagę od Boga i przenosi środek ciężkości na człowieka. Mówi ona, że to nie Bóg jest odpowiedzialny za ból i cierpienie w świecie, lecz my sami, ponieważ źle wykorzystujemy naszą wolną wolę. Bóg chce, aby we Wszechświecie żyły same wolne stworzenia, które we właściwy sposób używają swojej wolności. Wie On, że wolność jest niezbędna do tego, byśmy mogli czynić dobro i byśmy mogli kochać. Bez wolności nie ma miłości i nie ma prawdziwego dobra. Niestety, stwarzając istoty wolne Bóg podjął ryzyko, że użyczony przezeń dar wolności zostanie źle użyty. Bóg mógł nas stworzyć jako roboty albo marionetki w swoich rękach, ale tego nie uczynił. Chciał bowiem, co rozumiałe, aby ludzie mogli Go miłować oraz dzielić się miłością między sobą. Wolna wola nie oznacza, że musimy czynić zło, a jedynie, że mamy taką możliwość. Wolność istot stworzonych to jedyna rzeczywistość, której Bóg nie jest w stanie kontrolować – w przeciwnym razie nie byłibyśmy prawdziwie wolni<sup>37</sup>

<sup>37</sup> Pogląd ten jest charakterystyczny dla tzw. otwartego teizmu (*open theism*). Stanowisko to podkreśla „relacyjny charakter wszechświata” (*a relational universe*), w którym wolne osoby mogą swobodnie realizować sens swojego istnienia, niezależnie od determinacji ze strony Boga. By uzasadnić swe stanowisko, zwolennicy otwartego teizmu utrzymują, że przyszłe działania wolnych stworzeń z natury niepoznawalne nawet dla Boga. Zdolność do podejmowania wolnych wyborów wyklucza wszelki determinizm, tymczasem Boża wszechwiedza rozciągnięta na ludzkie decyzje taki determinizm właśnie nakłada. Przykład: Jeśli Bóg jest istotą wszechwiedzącą, to musi również wiedzieć, co jutro wybiorę wchodząc do piekarni: bułkę czy ciastko. Jeśli jest On wszechwiedzący, to musi mieć „przedwiedzę”, tzn. wiedzę dotyczącą przyszłych zdarzeń, a w tym moich przyszłych decyzji. Musi więc wiedzieć, co wybiorę jutro w piekarni, nawet jeśli ja tego jeszcze nie wiem. Skoro tak, to w Jego umyśle mój wybór już jest rozstrzygnięty. Niezależnie od tego, co wybiorę, mój wybór zawsze będzie zgodny z Jego wszechwiedzą. Gdyby było inaczej, wtenczas Bóg nie byłby istotą wszechwiedzącą. Dlatego otwarci teści odnoszą się krytycznie do tradycji augustyńskiej i kalwińskiej, która przesadnie podkreśla niezmienność, wszechwiedzę i suwerenność Boga. Jej konsekwencją jest wizja „świata zamkniętego” (*a closed universe*). Na tej podstawie otwarci teści konstruują „teodyceę Bożego ryzyka” (J. Sanders, C. Pinnock, W. Hasker), w której problem zła jest rozpatrywany w kategoriach otwartości. Zło moralne jest skutkiem wolnych decyzji i grzesznych wyborów ludzi. Zarówno porządek moralny, jak i naturalne środowisko życia człowieka (nieszcześcia fizyczne) odznacza się z woli Boga pewną niezależnością i przygodnością. W efekcie istnieje szeroki zakres możliwości, które rozwijają się zależnie od wolnych decyzji istot rozumnych. Zło nie wydarza się dla określonego celu i nie jest konieczne dla jakiegoś większego dobra. W otwartej wizji Wszechświata niektóre postaci zła mogą być zgoła niekonieczne i niezasłużone (tzw. *gratuitous evils*). Bóg w swojej nieskończonej dobroci i mądrości podjął więc ryzyko stworzenia świata, w którym oprócz dobra i miłości będzie również możliwe zło. Zło jest ceną, którą Bóg musi zapłacić stwarzając świat istot zdolnych do autentycznego dobra i prawdziwej miłości. Prawdziwy wzrost moralny i duchowy jest możliwy tylko w świecie otwartym, w którym stworzenia mogą żyć i rozwijać się zgodnie z wolą Stwórcy lub przeciwstawiając się Jego woli. Sam Bóg w swojej osobowej i relacyjnej naturze jest również istotą otwartą. Jego celem jest doprowadzenie wolnych i rozumnych istot do zjednoczenia z sobą w pełnej komunii miłości. Por. W. HRYNIEWICZ, *Nadzieja grzesznych ludzi. Problem piekła we współczesnej filozofii religii*, Warszawa 2011, s. 24–27.

Teodycea wolnej woli ma z pewnością swoje mocne strony, niemniej jednak nie daje pełnej odpowiedzi na problem zła w świecie. Przede wszystkim nie tłumaczy istnienia zła naturalnego w postaci katastrof, trzęsienia ziemi, tsunami, klęski nieurodzaju itp. Niektórzy teiści wysuwają tezę, że tego typu nieszczęścia są rezultatem niewłaściwego korzystania z wolnej woli przez potężne moce demoniczne, które wywierają wpływ na siły przyrody. Jest to jednak mało wiarygodne. Rdz 3 sugeruje, że katastrofy naturalne są wynikiem grzechu, który naruszył pierwotną harmonię i ład w całym Wszechświecie. Wiemy dzisiaj, że decyzje człowieka nie pozostają bez wpływu na stan przyrody. Dewastacja środowiska pociąga za sobą katastrofalne skutki, które niejednokrotnie obracają się przeciwko samemu człowiekowi. Niemniej jednak pozostaje pytanie: Czy gdybyśmy byli bliżej naszego Stwórcy, bardziej wyczuleni na Jego wewnętrzne duchowe przewodnictwo, uniknęlibyśmy większości – jeśli nie wszystkich – skutków naturalnych katastrof? Na pewno obniżylibyśmy ich ryzyko, gdybyśmy tylko posłuchali głosu rozsądku. Trudno jednak uwierzyć w to, że nasze złe decyzje mogą być odpowiedzialne za cały ból i cierpienie, będące rezultatem działania sił przyrody.

Po drugie, z perspektywy chrześcijańskiej wolność stworzenia nie jest tak absolutna i niczym nieuwarunkowana, jak to się w tej koncepcji zakłada. Jak bowiem wspomniano, twierdzi się tutaj, że w świecie istnieje coś, co jest ostatecznie od Boga niezależne, a mianowicie sama decyzja wolności. Tymczasem wolność ludzi, aniołów i demonów jest wolnością stworzoną, a zatem w swoim istnieniu i charakterze zależną od Boga i Jego suwerennego zrządzenia. To nic, że nie możemy pojąć, jak to się dzieje, że nasze decyzje są prawdziwie wolne i dlatego nie możemy zrzucać na nikogo odpowiedzialności za nasze czyny, a jednocześnie nie możemy wymknąć się z kręgu Bożej suwerenności, na mocy której Bóg niesie w sobie tę naszą wolność i ją umożliwia. Zatem choć jesteśmy prawdziwie wolni i odpowiedzialni, to jednak ta nasza wolność jest pod każdym względem aż do ostatniego drgnięcia zależna od Boga. W tym też znaczeniu nasza niezbywalna odpowiedzialność zawsze i wszędzie jest objęta odpowiedzialnością samego Boga, nawet jeśli nie wiemy, jak to jest możliwe<sup>38</sup>. W konsekwencji teodycea wolności nie zdejmuje z Boga całej odpowiedzialności za istnienie zła, choć głównym winowajcą, odpowiedzialnym za zło moralne, jest sam człowiek.

Krytycy teodycei wolnej woli poddają też w wątpliwość bezwzględną wartość ludzkiej wolności. Zwłaszcza w spojrzeniu na cierpienie dzieci oraz w obliczu takich katastrof, jak Gułag czy Auschwitz, rodzi się pytanie: Czy wolna wola rzeczywiście jest aż tak cenna? Jeśli widzimy, że ktoś zamierza użyć swojej wolnej

<sup>38</sup> Por. K. RAHNER, *Słowa z krzyża*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2001, s. 23–25.

woli, strzelając do tłumu, to bez zastanowienia obezwładniamy go i ograniczamy mu jego wolność. Uznajemy tym samym, że jego wolność nie jest aż tak ważna, żeby postawić ją ponad negatywnymi skutkami, jakie z pewnością wynikną z zamierzonych przez niego działań. Skoro my sami czujemy się moralnie usprawiedliwieni, gdy ograniczamy wolność drugiego człowieka w sytuacji, gdy ten zamierza dopuścić się zbrodniczego czynu, to dlaczego Bóg tego nie czyni? Dlaczego Bóg zezwala, by ludzie w tak skandaliczny sposób nadużywali swojej wolności? Czy to możliwe, żeby wolność Hitlera i Stalina była cenniejsza niż życie milionów niewinnych ludzi? Czy nie byłoby lepiej, gdyby Bóg stworzył człowieka w taki sposób, że ten zawsze i wszędzie w sposób wolny wybierałby dobro (abstrahując od tego, czy tego rodzaju wolność jest w ogóle do pomyślenia)?

Zwolennicy teodycei wolnej woli zwracają uwagę na fakt, że wolność jest konstytutywnym elementem ludzkiej natury, tzn. należy do samej definicji człowieka. Zatem istota, która nie dysponowałaby wolną wolą, byłaby z konieczności kimś (czymś?) innym niż człowiek. Bóg miał więc do wyboru tylko dwie możliwości: albo stworzyć człowieka z wszystkimi wynikającymi z tego konsekwencjami, albo w ogóle go nie stworzyć. W takiej perspektywie zasadniczym pytaniem nie jest pytanie: Dlaczego (istnieje) zło?, ale: Dlaczego (istnieje) człowiek?<sup>39</sup>

Czy jednak Bóg nie mógł tak stworzyć człowieka, by ten wybierał tylko dobro? Zwolennicy teodycei wolnej woli zaprzeczają takiej możliwości argumentując, iż świat, w którym można by było wybierać tylko dobro, i to w sposób wolny, musiałby być zupełnie innym światem aniżeli ten, w którym realnie żyjemy. Również inaczej musiałaby być skonstruowana nasza ludzka natura. Ponadto przestrzeń wolności, a tym samym zakres odpowiedzialności, wzrasta wraz z możliwością ingerowania w życie innych osób. Trudno sobie wyobrazić, jak konkretnie miałyby wyglądać świat, który zawierałby taką samą przestrzeń wolności i taką samą miarę odpowiedzialności jak nasz, i w którym jednocześnie z góry byłoby zagwarantowane, że każda ingerencja w życie innych ludzi skutkowałaby dobrem. Czy nie byłby to świat trywialny, który rodzi tylko trywialne wartości?<sup>40</sup>

Podsumujmy: teodycea wolnej woli może występować w dwóch wersjach: mocnej (ekstremalnej), wedle której każde zło jest rezultatem niewłaściwego korzystania z wolnej woli przez istoty stworzone przez Boga, oraz słabej (ograniczonej), zgodnie z którą czasami uzasadnione jest zezwolenie na zło za cenę wolnej woli. Wersja pierwsza nie bierze pod uwagę, iż nie wszystkie rodzaje zła wynikają ze złego użycia wolnej woli. Łatwiejsza do zaakceptowania jest wersja druga, którą

<sup>39</sup> Por. A. Kreiner, *Gott im Leid*, s. 262.

<sup>40</sup> Por. *tamże*, s. 252n.

można, a nawet należy uzupełnić o inne koncepcje teodycei. Jedną z takich koncepcji jest teodycea budowania dusz.

#### 4. Pedagogizacja zła

W teorii tej złu przypisuje się pozytywną funkcję wychowawczą. Zło istniejące w świecie w postaci bólu, cierpienia i choroby jest warunkiem koniecznym rozwinięcia takich cnót, jak współczucie, dobroć, heroizm itd. Tylko w obliczu cierpienia ludzkie cnoty są możliwe, a tym samym pomnożenie dobra. Heroizm lekarzy, walka z głodem, wprowadzanie reform, troska o sprawiedliwość – wszystko to ma swoje źródło w przezwyciężaniu zła. Bez negatywnych „wartości” nie byłyby możliwe inne, pozytywnej natury. Między porządkami tych wartości zachodzi logiczny związek.

Inna teoria, eksponująca pozytywną stronę doświadczeń tego, co negatywne, odwołuje się do indukcyjnej teorii zdobywania wiedzy. Powtarzające się doświadczenia o wartości pozytywnej prowadzą nas do pewnych przekonań i pozwalają nam formułować pewne twierdzenia. Doświadczenie zła wydaje się być konieczne, aby poznać, jakie czynniki sprawiają doświadczenia negatywne i jak można je wyeliminować lub ich uniknąć. Uczymy się poprzez błędy. Poprzez doświadczenie uczymy się poznawać następstwa pewnych zachowań. Im bardziej nasza wiedza opiera się na własnych doświadczeniach, tym większy stopień pewności jej przysługuje.

W teoriach tych zło postrzegane jest nie tylko jako przeciwieństwo dobra, ale również jako środek prowadzący do dobra. Poprzez złe doświadczenia nabywamy wiedzy, uczymy się ich unikania lub niwelowania (np. lekarz zdobywając wiedzę na temat chorób zyskuje możliwość ich leczenia). Poza tym rozwijają one w nas poczucie odpowiedzialności. Bóg dopuścił zło, abyśmy walcząc z nim, sami wzrastali.

W kontekście *stricte* religijnym pedagogizacja zła opiera się na przekonaniu, że zło i cierpienie stanowią najlepszą i najpewniejszą drogę człowieka do Boga. Myśl ta ma za sobą długą tradycję teologiczną (św. Tomasz z Akwinu, Mistrz Eckhart, św. Jan od Krzyża, Simone Weil i in.). Akwinata pisał:

Jeżeli wszelki ból, jaki doznaje istota ludzka, jest od Boga, to człowiek powinien znosić go cierpliwie, zarówno dlatego, że pochodzi od Boga, jak i dlatego, że jest nastawiony na dobro. Ból bowiem oczyszcza z grzechów, wprawia grzeszników w stan pokory i pobudza dobrych ludzi do miłości Boga<sup>41</sup>

<sup>41</sup> Cyt. za: D. ŁUKASIEWICZ, *Racjonalizacje cierpienia i zła w filozofii*, s. 192.

Podobnie stwierdza Mistrz Eckhart:

Najszybszym zwierzęciem, jakie was może donieść do tej doskonałości, jest cierpienie, najpełniej bowiem zaznają wiekuistej słodyczy ci, którzy razem z Chrystusem pogrążają się w największej goryczy. Bo miłość rodzi cierpienie, a cierpienie miłość. Zatem kto pragnie dojść do doskonałego odosobnienia, niech się ubiega o doskonałą pokorę; tym sposobem znajdzie się blisko Boga<sup>42</sup>.

Cierpienie stanowi więc konieczny środek do zbawienia i jedności z Bogiem. Jeśli zaś weźmie się pod uwagę pogląd, że cierpienie Jezusa z Nazaretu (Krzyż) jest środkiem odkupienia i zbawienia świata, trzeba je uznać za esencjalny składnik chrześcijańskiej wizji świata. Stanisław Judycki dostrzega nawet w cierpieniu Jezusa jako Boga wyraz, a być może i dopełnienie Bożej doskonałości<sup>43</sup>. Cierpienie doskonalili więc i człowieka, i Boga. Zbawcza i oczyszczająca rola cierpienia polega tu na wyzwoleniu z egoizmu, przełamaniu woli zawłaszczania innych osób oraz rzeczy w świecie. Cierpienie okazuje się środkiem do wyzwolenia od grzechu i jego skutków.

Koncepcja ta zakłada, że cierpienie może wyzwolić człowieka z egoizmu i go wewnętrznie przemienić. Tajemnicą jednakże pozostaje to, dlaczego wyzwolenie od grzechu ma się dokonywać przez zło, jakim jest cierpienie. Pewnym rozwiązaniem wydaje się połączenie wolności z grzechem. Cierpienie jest skutkiem grzechu pojętego jako zły wybór czy wybór zła, i dopiero cierpienie jako skutek grzechu ujawnia całe zło wyboru oraz prowadzi do przemiany, wyzwolenia od zła. Słabością przedstawionej wizji pozostaje fakt, że mechanizm przemiany nie jest oczywisty; nie zawsze zło jako skutek grzechu wyzwala od grzechu, często w nim utwierdza. Jeden grzech pociąga za sobą następne. Poza tym, jeśli cierpienie ma zbawczą moc, to dlaczego jest nierówno rozdzielone między ludźmi oraz dlaczego dotyka istoty nieprzeznaczone do zbawienia, czyli zwierzęta?<sup>44</sup>

Pedagogiczny wymiar zła podkreśla jedna z najbardziej dziś znanych i szeroko dyskutowanych teodycei, tzw. teodycea kształtowania osoby ludzkiej. Jej autorem jest brytyjski filozof religii i teolog John Hick<sup>45</sup> (zm. 2012), znany przede wszystkim z publikacji poświęconych teologii religii (główny przedstawiciel opcji pluralistycz-

<sup>42</sup> MISTRZ ECKHART, *O odosobnieniu*, w: TENŻE, *Pouczenia duchowe. Wybór traktatów i kazań*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001, s. 115n.

<sup>43</sup> S. JUDYCKI, *Bóg i inne osoby*, Poznań – Kraków 2010, s. 268.

<sup>44</sup> D. ŁUKASIEWICZ, *Racjonalizacje cierpienia i zła w filozofii*, s. 193.

<sup>45</sup> J. HICK, *Evil and the God of Love*, San Francisco 1978.

nej). Źródłem inspiracji jego poglądów są pisma Ireneusza z Lyonu (ok. 130/140–ok. 202). Ten wczesny myśliciel chrześcijański uważał, że doczesne zło może być pomocne w procesie rozwoju duchowego i dojrzewania człowieka. Moralna i duchowa dojrzałość wymaga wysiłku i zmagania. Trzeba walczyć z pokusami i doświadczać siły zła. W tym zmaganiu ujawnia się zarówno cnota, jak i jej przeciwieństwo. W *Adversus haereses* św. Ireneusz zauważa: „Tak więc jest jeden i ten sam Bóg (...), który uczynił rzeczy doczesne dla człowieka, aby dojrzewając w nich, przyniósł owoc nieśmiertelności (*ut maturescens in eis fructificet immortalitatem*)”<sup>46</sup>.

Proces dojrzewania osoby ludzkiej, zauważa Hick, ma charakter wspólnotowy. Istotną rolę odgrywają cele, do których ludzie dążą, oraz jakość relacji, które kształtują ich życie. Świat, w którym żyjemy, niesie ze sobą ryzyko niepowodzenia, cierpienia, bólu, choroby, niesprawiedliwości. Jesteśmy uwikłani w zło moralne i fizyczne. Stajemy się ofiarami katastrof i nieszczęść naturalnych. Dystans poznawczy do Boga nie pozwala nam wyraźnie rozpoznać Jego obecności w świecie. Doświadczenie zła bardzo często staje się przyczyną odczuwania Jego nieobecności. Ludzka świadomość jest skłonna widzieć w tym fakcie argument za ateizmem. I rzeczywiście, fakt ukrywania się Boga może mieć skutek podwójny. Jedni układają sobie życie *etsi Deus non daretur*, dla drugich jest ono okazją do wyrażenia szczerzej wiary i racjonalnego zaufania.

W obliczu powyższych trudności Hick jest przekonany, że różne postacie zła i nieszczęścia spełniają rolę instrumentalną w procesie kształtowania się osobowości człowieka (brytyjski filozof mówi tutaj o *soul-making* lub *person-making process*). Stwarzając świat Bóg chciał przygotować miejsce, w którym wszystkie istoty posiadające moralny i duchowy potencjał będą mogły się rozwijać i dążyć do doskonałości. To jednak wymaga, abyśmy pielęgnowali w sobie cnoty, które nie mogłyby zaistnieć w warunkach wolnych od wszelkich problemów i dolegliwości. Na przykład odwaga możliwa jest tylko tam, gdzie jest jakaś sytuacja zagrożenia; przebaczenie jest pozytywną reakcją na doznaną krzywdę. Dlatego Bóg musiał przyzwolić na istnienie zła w świecie. Duchowy rozwój osoby zakłada konieczność zmagania się z pokusami, a także znoszenie bólu i cierpienia. Czasem jednak życie niesie ze sobą tak straszliwe wyzwania, że trudno mówić o dojrzewaniu osoby w takich warunkach. Oto małe dziecko zapada na ciężką chorobę i umiera; w ataku terrorystycznym giną niewinni ludzie. Nie każde więc zło daje nam możliwość pracy nad sobą. Istnieje też zło daremne, w którym nie sposób dopatrzeć się cech racjonalności. Jest ono zasadniczo destruktywne i nie służy żadnemu celowi. Byłoby z pewnością

<sup>46</sup> IRENEUSZ Z LYONU, *Adversus haereses* IV, 5,1. Cyt. za: W. HRYNIEWICZ, *Nadzieja grzesznych ludzi*, s. 18.

lepiej, gdyby tego rodzaju zło nigdy się nie zdarzało. Niemniej jednak niezасłużone cierpienie może także skłaniać do dojrzałej motywacji moralnej i służyć umocnieniu wiary. Trzeba wciąż uczyć się wyciągać z niego najbardziej korzystne dla siebie konsekwencje. Wymaga to roztropności i mądrości życiowej.

Hick zdaje sobie jasno sprawę z tego, że wielu ludzi nie jest w stanie osiągnąć za życia odpowiedniego stopnia rozwoju duchowego i moralnego. Odchodzą z tego świata z piętnem niespełnienia i poczuciem klęski. W tym miejscu pojawia się postulat eschatologicznego dopełnienia teodycei. Zdaniem brytyjskiego filozofa kształtowanie się osoby jest kontynuowane w życiu przyszłym. Również po przekroczeniu bariery śmierci nie zabraknie okazji do głębszego poznania Boga i zaufania Mu. Proces dojrzewania będzie trwać tak długo, aż wszyscy znajdą się w królestwie Boga. Jest to wyraźne nawiązanie do idei apokatastazy, czyli przekonania o powszechnym zbawieniu ludzkości. Rzecz jasna, ostateczne pojednanie wszystkich z Bogiem nie może być wynikiem konieczności, gdyż wolna wola jest zawsze zdolna odrzucić Boga. Zbawienie powszechne jest „pewnością praktyczną” (*practical certainty*). Nieskończona miłość Boga będzie nieustannie pociągać ludzi ku Niemu. W końcu wszelkie zło zostanie przewyciężone. Nic nie pozostanie poza zasięgiem zbawienia. W świetle ostatecznego spełnienia wszystko otrzyma nowy sens, gdyż do tego celu zostało skierowane od początku<sup>47</sup>

Teodycea Hicka ma bez wątpienia swoje mocne strony. Przede wszystkim dochodzi w niej do głosu wolność człowieka, który w zmaganiu się z cierpieniem i przeciwnościami losu dojrzewa do pełni swojego człowieczeństwa. Jej krytycy zwracają natomiast uwagę na fakt, iż koncepcja ta zbyt mocno ukierunkowana jest na szukanie sensu mrocznych przejawów życia w świetle wydarzeń ostatecznych. Czyż zbawcze działanie Boga, którego najgłębszy sens objawił się w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, nie powinno przynosić konkretnych owoców po tej stronie życia? Czyż Bóg nie jest Bogiem historii? Wraca też pytanie, czy końcowe spełnienie dziejów w postaci powszechnego zbawienia może usprawiedliwić niezасłużony i destrukcyjny charakter wielu rodzajów zła doczesnego. Fiodor Dostojewski nie bez powodu przypomniał, że myśl o wyższej harmonii Wszechświata nie jest w stanie usprawiedliwić bodaj jednej łzy niewinnego i maltretowanego dziecka. Doczesne zło odznacza się tak wielką wewnętrzną antywartością, że nie może go unieważnić i w pełni usprawiedliwić jakakolwiek perspektywa eschatologiczna<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> Por. J. HICK, *Evil and the God of Love*, s. 363; W. HRYNIEWICZ, *Nadzieja grzesznych ludzi*, s. 19.

<sup>48</sup> Por. M.L. PETERSEN, *Eschatology and Theodicy*, w: J.L. WALLS (wyd.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford 2008, s. 523.

## 5. A zło fizyczne?

Pozostaje problem zła fizycznego. Huragany i trzęsienia ziemi zbierają wśród ludzi krwawe żniwo. Choć pojawianie się niektórych chorób może być skutkiem działalności człowieka (np. niektóre choroby mogą być powodowane zanieczyszczeniem środowiska), to w o wiele większej mierze odpowiedzialność za nie spada wyłącznie na Stwórcę. Nie kto inny tylko On sam zgodził się na marnotrawstwo ewolucji, z jej ślepych uliczkami i walką o ograniczoną ilość środków do życia. Jak to wszystko wytłumaczyć?

Jednym z najczęściej proponowanych rozwiązań powyższego problemu jest modyfikacja obrony wolnej woli, polegająca na odniesieniu jej do całego świata stworzonego. Strategię tę można by nazwać obroną wolności procesu stawania się Wszechświata. Takim tropem będą podążać przede wszystkim sympatycy filozofii procesu (A.N. Whitehead, Ch. Hartshorne), podkreślający ewolucyjny charakter procesu stworzenia (*creatio continua et evolutiva*). Teilhard de Chardin uważał na przykład, wspominaliśmy o tym wcześniej, że jeśli Bóg stwarza Wszechświat na drodze ewolucji (a wszystko na to wskazuje), to zło i cierpienie są nieuchronnym produktem ubocznym tego procesu, „statystyczną koniecznością” wpisaną w szereg prób i błędów postępującego rozwoju rzeczywistości. Ceną ewolucyjnego procesu stawania się Wszechświata jest na każdym etapie jego rozwoju pewna ilość „odpadów”, które ujawniają się w postaci dysharmonii lub ruiny fizycznej w świecie nieożywionym, cierpienia w świecie ożywionym oraz grzechu w obrębie wolności. Zło i cierpienie nie są chciane ani wprost zamierzone przez Boga, lecz stanowią konieczny „produkt uboczny” procesu stwarzania Wszechświata i w tym sensie są integralnym elementem stworzenia.

Podobnym tropem podąża anglikański uczony John C. Polkinghorne (ur. 1930). W swoich licznych publikacjach poświęconych głównie zagadnieniom nauki i wiary podkreśla on, „że poprzez swe wielkie dzieło stworzenia Bóg pozwala światu fizycznemu być sobą, nie w tym sensie, iż pozostaje on w manichejskiej opozycji wobec Boga, lecz w tym, że jest on niezależny dzięki darowi wolności, którym Bóg obdarza to, co miłuje”<sup>49</sup> Świat w swej fundamentalnej strukturze wyposażony został w „potencjał antropiczny”<sup>50</sup>, dzięki któremu możliwa jest jego płodna

<sup>49</sup> J.C. POLKINGHORNE, *Nauka i opatrność*, s. 124.

<sup>50</sup> Pojęcia „potencjału antropicznego” nie należy utożsamiać z tzw. zasadą antropiczną. Ta ostatnia bywa niekiedy przywoływana przez zwolenników kreacjonizmu na poparcie teorii „inteligentnego projektu” (*intelligent design*), według której powstanie Wszechświata nie jest efektem „ślepego przypadku”, lecz dziełem tożsamego z Bogiem Inteligentnego Projektanta. Stwarzając świat, Bóg miał pewien „plan” lub „projekt”, który cierpliwie i skutecznie realizował. Mocna wersja zasady antropicznej ma postać argumentu wykazującego znikome prawdopodobieństwo zaist-

ewolucja. Urzeczywistnienie tego potencjału w kosmosie dokonuje się poprzez nieustanną grę przypadku i konieczności, tworzącą jego historię. W ten sposób Wszechświat dysponuje możliwością autonomii. Polkinghorne pisze:

Taki świat jest światem uporządkowanym, lecz istniejący w nim porządek nie jest porządkiem mechanizmu zegara, w którym wszystkie możliwości są całkowicie przewidywalne, i który posiada gwarancję rozwoju. Natomiast świat ten cechuje pewna otwartość formy. Jest to świat zamazanych granic, w którym porządek i chaos przenikają się wzajemnie, w którym odkrywanie nowych możliwości z pomocą przypadku prowadzi nie tylko do ewolucji systemów o wzrastającej złożoności, dysponujących nowymi możliwościami, lecz także do ewolucji systemów ukształtowanych w sposób niedoskonały i źle funkcjonujących<sup>51</sup>.

Z tej właśnie nieprzewidywalności bierze się fizyczne zło: jest ono wyrazem i konsekwencją niepewności boskiego aktu stworzenia<sup>52</sup>. Bóg nie chce wzrostu tkanki rakowej tak samo jak nie pragnie czynu mordercy, lecz dopuszcza oba te zdarzenia. Nie jest lalkarzem pociągającym za sznurki: ani w ludzkim teatrze, ani w świecie materii<sup>53</sup>.

nienia Wszechświata rządzonego przez zrozumiałe prawa i zamieszkałego przez istoty takie jak my. Minimalne zmiany fundamentalnych stałych fizycznych (stała Plancka, prędkość światła, stała grawitacji itd.) doprowadziłyby do powstania Wszechświata, z którego życie i świadomość zostałyby na zawsze wykluczone. Stąd zwolennicy „naukowego kreacjonizmu” (*creation science*) wnioskuje, że właśnie z powodu tak małego prawdopodobieństwa, by nasz Wszechświat zaistniał, powinniśmy zakładać, że u jego początku stoi jakaś boska inteligencja. Innymi słowy, „precyzyjne dostrojenie” Wszechświata (*Fine-Tuning of the Universe*) przemawia za słusznością teorii inteligentnego projektu. Por. R. SWINBURNE, *Argument from the Fine-Tuning of the Universe*, w: J.A. LESLIE (red.), *Physical Cosmology and Philosophy*, New York 1990, s. 160–187. Argument ten został jednak poddany krytyce. O prawdopodobieństwie można mówić tylko wtedy, gdy istnieje możliwość dokonania oceny porównawczej bądź obliczeń statystycznych. Tymczasem mając jeden i tylko jeden Wszechświat, takich ocen i obliczeń dokonać nie możemy; twierdzenia odwołujące się do prawdopodobieństwa są więc bezpodstawne. „Słaba zasada antropiczna” utrzymuje natomiast, że gdyby Wszechświat był przypadkowy, byłby także niepoznawalny, ponieważ tylko we Wszechświecie rządzonego przez prawa przyrody, i to Wszechświecie takim jak nasz, mogą istnieć stworzenia zdolne do gromadzenia wiedzy. Obserwowane wartości wielkości fizycznych i kosmologicznych nie są jednakowo prawdopodobne, ale są ograniczone, ponieważ muszą uwzględniać fakt egzystencji i rozwoju życia opartego na chemii węgla oraz wystarczająco długi wiek Wszechświata. To nie przypadek, że Wszechświatem rządzą prawa przyrody. Gdyby bowiem tak nie było, to nie moglibyśmy wiedzieć, że tak jest.

<sup>51</sup> J.C. POLKINGHORNE, *Nauka i stworzenie*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2008, s. 97. Por. W.H. VANSTONE, *Love's Endeavour, Love's Expense*, Darton – London 1977, s. 62: „Działanie Boga w stworzeniu musi być niepewne. Musi dokonywać się bez żadnego pewnego planu. Jego postępowanie, tak jak każdy postępowanie miłości, musi być procesem nierównym – każdy jego krok to niepewny krok w nieznaną”

<sup>52</sup> Por. W.H. VANSTONE, *Love's Endeavour, Love's Expense*, s. 63.

<sup>53</sup> J.C. POLKINGHORNE, *Nauka i opatrność*, 125.

Angielski filozof i teolog Austin Farrer (zm. 1968), rozważając przypadek trzęsienia ziemi w Lizbonie w 1755 r., które spowodowało straszliwe zniszczenia i śmierć wielu ludzi oraz stanowiło istotny problem dla osiemnastowiecznej teodycei, stwierdził, że „wolą Boga w tym zdarzeniu była wola, jaką objął on składniki płaszcza Ziemi oraz to, co się pod nim znajduje: Bóg chciał bowiem, aby były one autonomiczne i działały zgodnie ze swą naturą”<sup>54</sup>. Bóg darzy zachodzące w świecie procesy tym samym szacunkiem, jakim darzy ludzkie czyny, dlatego nie interweniuje w ich bieg, nawet jeśli nie zawsze odpowiadają one Jego życzeniom.

Czy jednak nieugięte prawa przyrody, powodujące ludzkie cierpienie i sprawiające poczucie opuszczenia, których nie da się odwrócić lub zawiesić nawet za sprawą rozdzierającego niebiosów okrzyku błagania, nie przeczą dobroci i wszechmocy Boga? Czy Bóg nie mógł stworzyć świata, w którym panowałyby wolność, nie tworząc jednocześnie stosunkowo niezależnej i „nieubłaganej Natury”?

Clives Staples Lewis (zm. 1963) zdecydowanie zaprzeczył takiej możliwości<sup>55</sup>. W swej argumentacji zwrócił uwagę na dwie podstawowe kwestie. Po pierwsze, musimy wziąć pod uwagę, że

wszechmoc Boża oznacza władzę czynienia wszystkiego, co jest wewnętrznie możliwe, nie zaś tego, co jest wewnętrznie niemożliwe. Bogu można przypisywać cuda, ale nie nonsensy. Nie oznacza to ograniczenia Jego władzy. Jeśli ktoś powie: „Bóg może obdarzyć człowieka wolną wolą i jednocześnie odmówić mu tej wolnej woli”, to nie mówi o Bogu nic: bezsensowne kombinacje słów nie zyskają nagle znaczenia tylko dlatego, że poprzedziliśmy je dwoma innymi słowami: „Bóg może”. Jest prawdą, że Bóg może wszystkie rzeczy, wewnętrzne niemożliwości nie są jednak rzeczami, lecz niebytami<sup>56</sup>.

Po drugie, „świat” jako przestrzeń rozwoju i komunikacji międzyludzkiej musi mieć stały charakter. Tę właśnie stałość gwarantują niezmiennicze prawa przyrody. Gdyby człowiek znalazł się w świecie, który dostosowywałby się do każdego jego kaprysu, byłby całkowicie niezdolny w nim działać, a przez to utraciłby możliwość korzystania z wolnej woli. Struktura świata, materii (w nowożytnym tego słowa znaczeniu), jest więc taka, by w świecie mogła panować wolność, nawet jeśli jej ceną będzie możliwość czynienia zła. Stały charakter drzewa, dzięki które-

<sup>54</sup> A. FARRER, *A Science of God*, London 1966, s. 87.

<sup>55</sup> Zob. C.S. LEWIS, *Problem cierpienia*, tłum T. Szafranski, Katowice 1996, s. 24–33.

<sup>56</sup> *Tamże*, s. 26.

mu możemy posłużyć się nim jako belką przy budowie domu, umożliwia również użycie go w celu uderzenia w głowę bliźniego. Być może potrafimy wyobrazić sobie świat, w którym Bóg ustawicznie korygowałby rezultaty użycia naszej wolnej woli: tak by drewniana belka stała się miękka jak gąbka przy próbie uderzenia nią bliźniego, a powietrze odmawiało posłuszeństwa, gdyby usiłowano wykorzystać je do przenoszenia fal dźwiękowych, niosących kłamstwo lub wyzwiska. Ale taki świat byłby światem, w którym złe działania byłyby niemożliwe, a zatem takim, w którym wolność byłaby tylko pustym dźwiękiem. Co więcej, gdyby z zasady tej wyciągnąć logiczne wnioski, to trzeba by powiedzieć, że nawet złe myśli byłyby niemożliwe, ponieważ wykorzystywana w myśleniu materia składająca się na strukturę mózgu odmawiałaby zadań z chwilą, gdybyśmy chcieli nadać jej kształt umożliwiający powstanie złych myśli. Cała materia w otoczeniu potencjalnego sprawcy zła musiałaby zatem podlegać radykalnym zmianom, co nie pozostawiałoby bez wpływu na ogólną strukturę Wszechświata. Fakt, że Bóg może zmieniać zachowanie materii, i że niekiedy tak postępuje, co nazywamy cudami, stanowi element naszej chrześcijańskiej wiary. Jednak Wszechświat, aby mógł funkcjonować i aby mogła zaistnieć w nim prawdziwa wolność, musi być stabilny i dlatego szczególne interwencje Boga w świat winny być niezwykle rzadkie<sup>57</sup> Badania naukowe, prowadzące do wynajdywania leków i szczepionek, na których opiera się medycyna, są możliwe tylko dlatego, że w świecie istnieją stałe prawa, które możemy poznawać i dzięki którym możemy tworzyć wartościową wiedzę. W niestabilnym świecie, w którym nie istniałyby żadne prawa określające zachowanie się materii, nie moglibyśmy ani uprawiać nauki, ani tworzyć kultury.

Inaczej mówiąc, świat, w którym nie byłby zagwarantowany stały charakter materii, musiałby być zasadniczo innym światem, niż ten, który znamy. Czy taki świat jest w ogóle możliwy? Czy Bóg mógł być stworzyć inny świat, niż ten który stworzył? Według Leibniza świat, w którym żyjemy, jest „najlepszym z możliwych światów”, co nie oznacza, że jest światem doskonałym. Pojęcie „możliwych światów” sugeruje, że możliwe są także inne światy, których Bóg nie stworzył. Takie przypuszczenie zdaje się jednak podważać jedność aktu stwórczego, co z kolei jest wynikiem zbyt antropomorficznego pojmowania Bożej wolności<sup>58</sup>. Cokolwiek oznacza wolność człowieka, wolność Boża nie może oznaczać czegoś nieokreślonego między alternatywami oraz wybór jednej z nich. Zabrania tego nie tylko doskonała prostota Boga, wykluczająca jakiegokolwiek przechodzenie z aktu do możliwości (a to właśnie zakłada wybór), lecz również doskonała dobroć i mądrość Boga,

<sup>57</sup> Por. C.S. LEWIS, *Problem cierpienia*, s. 31.

<sup>58</sup> Por. *tamże*, s. 32.

która nigdy nie może zastanawiać się nad celem oraz środkami do jego osiągnięcia. „Wolność Boża polega na tym, że żadna przyczyna oprócz Niego samego nie ma wpływu na Jego czyny i że żadna zewnętrzna przeszkoda Mu ich nie utrudnia – że Jego własna dobroć jest tym korzeniem, z którego wszystkie one wyrastają, a Jego wszechmoc jest powietrzem, w którym rozkwitają”<sup>59</sup> Na tym właśnie polega jedność i integralność aktu stwórczego.

Mógłby jednak ktoś zgłosić zastrzeżenie: Skoro świat musiał od samego początku dopuścić możliwość cierpienia, wówczas absolutna dobroć Boga winna była zostawić go niestworzonym. Czy jednak istnieje jakaś ludzka miara, która mogłaby to osądzić? Czy niebył może być lepszy od bytu? Spróbujmy ów zarzut bardziej skonkretyzować, nadając mu bardziej osobiste znaczenie. Mógłby wtedy zabrzmieć tak: „Lepiej byłoby dla mnie, gdybym nie istniał” W jakim sensie „dla mnie”? Gdybym nie istniał, pyta Lewis, to jak mógłbym skorzystać na nieistnieniu?<sup>60</sup> Trudno tu o jakąś jasną i jednoznaczną odpowiedź.

\*

Jaką wartość mają przedstawione wyżej koncepcje teodycei? Immanuel Kant w swym krótkim tekście pod znamienym tytułem *O niepowodzeniu wszelkich prób w przedmiocie teodycei*<sup>61</sup> zakwestionował nie tylko wszelkie dotychczasowe próby rozwiązania dylematu zła, ale ponadto wszelką możliwość skonstruowania jakiegokolwiek teodycei. Karl Rahner uznał niepojętość cierpienia za element niepojętości samego Boga<sup>62</sup>. Nie znaczy to wszakże, że wszelkie próby teoretycznego uporania się z problematyką zła są całkowicie bezużyteczne. Jak widzieliśmy, każda z tego rodzaju prób obok elementów błędnych i bezużytecznych zawiera także elementy wartościowe, które z powodzeniem mogą być wykorzystane we współczesnym dyskursie teodycealnym. Ich praktyczne zastosowanie w obliczu konkretnych przejawów zła i cierpienia jest jednak ograniczone – trudno na przykład przekonywać kogoś, kto cierpi na chorobę nowotworową lub boleje nad stratą bliskiej osoby, że jego cierpienie jest naturalną reakcją na brak należytego dobra lub okazją do duchowego wzrostu. Słusznie należałoby uznać tego rodzaju retorykę za przejaw zwykłego cynizmu i braku szacunku wobec dotkniętego cierpieniem człowieka.

<sup>59</sup> *Tamże*.

<sup>60</sup> *Tamże*, s. 33.

<sup>61</sup> I. KANT, *O niepowodzeniu wszelkich prób w przedmiocie teodycei*, tłum. I. Krońska, w: T. KROŃSKI, *Kant*, Warszawa 1966, s. 194–214.

<sup>62</sup> Por. K. RAHNER, *Słowa z krzyża*, s. 34.

Być może jest i tak, że granice teodycei są granicami samego rozumu, który w obliczu zła i cierpienia okazuje się bezradny. Bezradność ta nie musi świadczyć o jakimś istotnym deficycie bądź defekcie naszego intelektu. Jeśli nasze poznanie ukierunkowane jest na byt, który dlatego jest poznawalny, że jest w nim obecny logos, to zło jako brak bytu jest z natury niepoznawalne, nie ma w nim bowiem żadnego logosu ani żadnej prawdy. Zło samo w sobie jest nie-logiczne, irracjonalne i bezsensowne, w związku z czym wszelkie próby jego racjonalizacji muszą skończyć się niepowodzeniem. W tej sytuacji zmuszeni jesteśmy stwierdzić, że podstawą chrześcijańskiej teodycei nie jest wiedza na temat istoty i genezy zła, lecz zaufanie do dobrego i życzliwego Boga. Jest ono racjonalnym przeświadczeniem, że zło doczesne nie ma ostatniego słowa, a konsekwencje naszego zmagania się z nim sięgają w życie przyszłe. Nadzieja uczy, że w swoim niespełnieniu świat jest wyrazem oczekiwania na ostateczne uzdrowienie i odnowienie, że śmierć nie jest kresem wszystkiego. Nie wiemy, w jaki sposób zło zostanie w końcu przewyciężone. Jest to tajemnica samego Stwórcy i Zbawiciela. Nasze intuicje i interpretacje są jedynie odległymi przybliżeniami. Na tym też polega wartość chrześcijańskiej teodycei: nie jest ona teoretycznym rozwiązaniem problemu zła, lecz specyficznym wyrazem nadziei, która szukając zrozumienia, wybiega wzrokiem ku nowemu światu poza czasem i historią. W tym świecie, jak zapewnia Księga Apokalipsy, „śmierci już nie będzie, ani żałoby, ani krzyku, ani bólu już nie będzie, bo pierwsze rzeczy przeminęły” (Ap 21,4).

Wacław Hryniewicz, który od wielu lat w swoich licznych publikacjach zajmuje się kwestią zła i cierpienia, czyni następujące wyznanie:

Często powracam do słów Apostoła Pawła: „Liczę bowiem, że terazniejszych cierpień nie można stawiać na równi (*oukákxia!*) z mającą nastąpić chwałą, która zostanie w nas objawiona” (Rz 8,18). Zdumiewają mnie te słowa za każdym razem, kiedy je odczytuję i rozważam. Jakże wspaniałe musi być Bóg i chwała, czyli piękno Jego nowego świata, skoro wszelkie okrucieństwa i zbrodnie ludzkich dziejów (nawet Holokaust), i wszystkie nasze osobiste tragedie zbledną w porównaniu z tym, co tak bardzo nowe i prawdziwie boskie! Co się stało – mówimy – to się nie odstanie. Tak, oczywiście! Ale będziemy zdolni popatrzeć na to wszystko nowymi oczyma i serce podyktuje nam, co mamy uczynić ku radości Boga, który pragnie wszystkich przyciągnąć ku sobie. Nadzieja nie przestanie nigdy szukać zrozumienia<sup>63</sup>.

<sup>63</sup> W. HRYNIEWICZ, *Nadzieja grzesznych ludzi*, s. 29.

Szukająca zrozumienia chrześcijańska nadzieja zwraca się całkowicie ku Bogu, który nigdy nie pozostaje obojętny na sytuację zła w świecie. Jego odpowiedzią na zło i cierpienie jest Jezus Chrystus, który przywrócił człowieka Bogu. W Nim historia człowieka przemienia się w historię zbawienia. W centrum tej historii stoi miłość Boga, która mocniejsza jest niż śmierć. Dopiero w świetle tej miłości możemy dostrzec sens cierpienia, które samo w sobie naznaczone jest piętnem absurdu i zaprzeczenia. Jan Paweł II w Liście apostolskim *Salvifici doloris* (1984) pisał o tym tak:

Aby móc poznać prawdziwą odpowiedź na pytanie „dlaczego cierpienie”, musimy skierować nasze spojrzenie na objawienie Bożej miłości, ostatecznego źródła sensu wszystkiego, co istnieje. Miłość jest też najpełniejszym źródłem sensu cierpienia, które pozostaje zawsze tajemnicą: zdajemy sobie sprawę, że wszelkie nasze wyjaśnienia będą zawsze niewystarczające i nieadekwatne. Chrystus pozwala nam wejść w tajemnicę i odkryć „dlaczego cierpienie”, o ile jesteśmy zdolni pojąć wzniosłość miłości Bożej<sup>64</sup>.

Wobec tajemnicy cierpienia, jakiegokolwiek byłyby jego przyczyny, jedyne światło może przyjść od Chrystusa, który podzielił los człowieka także w śmierci. Podzielił go, idąc dobrowolnie na krzyż, a Ojciec wskrzesił Go, pieczętując swoim triumfem nad złem także zwycięstwo człowieka odkupionego przez Chrystusa. W ten sposób Chrystus obezwładnił również przerażające pytanie, które co najmniej od czasów kontrowersji gnostyckich nieustannie powraca i niepokoi ludzkość: Czy źródło zła nie leży w samym Bogu? Czy Bóg nie jest jednocześnie demonem? Skoro zło istnieje, to czy nie jest ono czymś, co pochodzi od samego Stwórcy? Umierając na krzyżu Chrystus objawił nam Boga jako Tego, który w swej najgłębszej istocie jest miłością – i to miłością absolutną i nieodwoalną. Dlatego Jan Apostoł może powiedzieć z całym przekonaniem: „Bóg jest światłością, a nie ma w Nim żadnej ciemności” (1 J 1,5). Demoniczność i zło nie są domeną Boga, nie mają w Nim żadnego zakorzenienia, i dlatego możemy się nań całkowicie zdać. Stąd też ostateczny stan, gdy Bóg będzie „wszystkim we wszystkich”, rzeczywiście będzie dla nas wyzwoleniem od mroku cierpienia i udręki zła<sup>65</sup>

Na koniec warto postawić pytanie, z którego właściwie wyrasta nowożytna teodycea, i które wciąż powraca we współczesnych dyskusjach wokół problematy-

<sup>64</sup> JAN PAWEŁ II, *List apostolski „Salvifici doloris”*, Watykan 1984, nr 13.

<sup>65</sup> Por. *Bóg i świat. Z kardynałem Josephem Ratzingerem / Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2005, s. 116.

ki zła i cierpienia: Czy istnienie zła w świecie jest wystarczającym dowodem na nieistnienie Boga? Wielu niewierzących tak właśnie uważa. Inaczej sądził Leszek Kołakowski (zm. 2009), którego trudno posądzać o stronnictwo w tej kwestii. W jednym ze swoich późnych tekstów pisał tak:

Sposób, w jaki niewierzący postrzegają zło, jest już określony przez ich niewiarę, tak że percepcja zła i niewiara wzajemnie się wspierają. To samo dotyczy ludzi wierzących: postrzegają oni zło w świetle wiary, tak więc w każdej chwili ich wiara zostaje nie tyle osłabiona, ile potwierdzona za sprawą tego, co postrzegają. Jest więc niewiarygodne, by w naszych czasach zło miało uczynić obecność Boga wątpliwą. Nie istnieje tu żaden ścisły związek natury logicznej czy psychologicznej<sup>66</sup>.

\*

## Literatura

- AUGUSTYN, *O porządku*, tłum. W. Seńko, w: TENŻE, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 155–233.
- AUGUSTYN, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty 2002.
- AUGUSTYN, *Podręcznik dla Wawrzyńca, czyli: Wiara, Nadzieja i Miłość*, w: TENŻE, *Pisma katechetyczne*, tłum. W. Budzik, Poznań 1929, s. 101–205.
- BARTNIK CZ., *Dogmatyka katolicka*, t. I, Lublin 2012<sup>3</sup>.
- Bóg i świat. Z kardynałem Josephem Ratzingerem / Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2005.
- Bóg, Biblia, Mesjasz. Z księdzem profesorem Waldemarem Chrostowskim rozmawiają: Grzegorz Górny i Rafał Tichy*, Warszawa 2009.
- DOSTOJEWSKI F., *Bracia Karamazow. Powieść w czterech częściach z epilogiem*, tłum. A. Wat, Warszawa 2002.
- FARRER A., *A Science of God*, London 1966.
- GEYER C.-F., *Das Theodizeeproblem – ein historischer und systematischer Überblick*, w: W. OELMÜLLER (red.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München 1990, s. 9–32.
- GANOCZY A., *Nauka o stworzeniu*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1999.
- HEINZMANN R., *Filozofia średniowiecza*, tłum. P. Domański, Kęty 1999.
- HICK J., *Evil and the God of Love*, San Francisco 1978.

<sup>66</sup> L. KOŁAKOWSKI, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009, s. 67.

- HRYNIEWICZ W., KARSKI K., PAPROCKI H., *Credo. Symbol naszej wiary*. Kraków 2009.
- HRYNIEWICZ W., *Nadzieja grzesznych ludzi. Problem piekła we współczesnej filozofii religii*, Warszawa 2011.
- JAN PAWEŁ II, *List apostołski „Salvifici Dolores”*, w: *Wybór Listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków 1997, s. 38–79.
- JUDYCKI S., *Bóg i inne osoby*, Poznań – Kraków 2010, s. 268.
- KANT I., *O niepowodzeniu wszelkich prób w przedmiocie teodycei*, tłum. I. Krońska, w: T. KROŃSKI, *Kant*, Warszawa 1966, s. 194–214.
- KOŁAKOWSKI L., *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009.
- KRAPIEC M.A., *Zło*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. IX, Lublin 2008, s. 941–944.
- KREINER A., *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Freiburg im Br. 2005.
- LEWIS C.S., *Problem cierpienia*, tłum T. Szafrński, Katowice 1996.
- ŁUKASIEWICZ D., *Racjonalizacje cierpienia i zła w filozofii*, „*Studia Religiosa*” 48 (2015), nr 3, s. 189–200.
- MISTRZ ECKHART, *Pouczenia duchowe. Wybór traktatów i kazań*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001.
- NOWAKOWSKI D., *Św. Augustyn a paradoks zła*, *AcUŁd (Ph)* 23 (2010), s. 61–88.
- PETERSEN M.L., *Eschatology and Theodicy*, w: J.L. WALLS (wyd.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford 2008, s. 518–533.
- PLOTYN, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, t. I–II, Warszawa 1959.
- POLKINGHORNE J.C., *Nauka i Opatrzność. Interakcja Boga ze światem*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2008.
- POLKINGHORNE J.C., *Nauka i stworzenie*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2008.
- RAHNER K., *Słowa z krzyża*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2001.
- SWINBURNE R., *Argument from the Fine-Tuning of the Universe*, w: J.A. LESLIE (red.), *Physical Cosmology and Philosophy*, New York 1990, s. 160–187.
- TEILHARD DE CHARDIN P., *Frühe Schriften*, Freiburg 1968.
- TEILHARD DE CHARDIN P., *Mein Glaube (Werke 10)*, Olten – Freiburg im Br. 1972.
- ZIEMIŃSKI I., *Dlaczego Bóg czyni zło? O trudnościach teodycei*, „*Filozofia Religii. Pismo Polskiego Towarzystwa Filozofii Religii*” 2 (2015), nr 1, s. 27–82.

\*

**Streszczenie:** W artykule podjęto próbę teologicznej oceny klasycznych modeli racjonalizacji cierpienia i zła. Należą do nich: harmonizacja i estetyzacja, ontologiczna depo-

tencjacja, umoralizowanie oraz pedagogizacja zła. Autor dochodzi do wniosku, iż żaden z nich nie daje wystarczającej odpowiedzi na bolesne pytanie: Dlaczego Bóg dopuszcza zło? Niemniej jednak każdy z wymienionych modeli zawiera elementy, które z powodzeniem mogą być wykorzystane we współczesnym dyskursie teodycealnym. Istnienie zła nie jest wystarczającym dowodem na nieistnienie Boga. To, w jaki sposób niewierzący postrzegają zło, jest już określone przez ich niewiarę. I odwrotnie: wierzący postrzegają zło w świetle wiary. Dla chrześcijan ostatnim słowem Boga w obliczu zła i cierpienia jest Jezus Chrystus.

**Słowa kluczowe:** zło, cierpienie, racjonalizacja cierpienia i zła, teodycea, wolność.

**Abstract: An attempt at a theological assessment of classical models of the rationalization of suffering and evil.** The article is aimed at trying to assess the classical models of rationalization of suffering and evil from a theological point of view. The models include: harmonization and aestheticization, ontological dispotentiation, moralization, and pedagogization of evil. The author concludes that none of those models gives a sufficient answer to the painful question: Why does God allow suffering? Nevertheless, each of the above mentioned models includes elements that can be successfully used in contemporary theodical discourse. The existence of evil is not sufficient evidence for the non-existence of God. The way non-believers perceive evil is already determined by their lack of faith. And conversely, believers perceive evil in the light of faith. For Christians the last word of God in the face of evil is Jesus Christ.

**Keywords:** evil, suffering, rationalization of evil and suffering, theodicy, freedom.