



# Racjonalizacje cierpienia i zła w filozofii religii

*Dariusz Łukasiewicz*

Instytut Filozofii

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

## Abstract

### Rationalisation of Suffering and Evil in Philosophy of Religion

The article presents the main philosophical explanations for the existence of evil and suffering in the world which have been suggested in the current debate taking place in philosophy of religion. All these explanations assume as a basic fact the existence of a God who is a Creator of the world in which evil and suffering take place. However, the explanations of evil and suffering are not simply presented, but critically discussed. The most important and popular explanation for the fact of evil and suffering in our world, discussed in the paper, is a rationalist theory that God has different kinds of reasons for allowing evils to exist in the world. The other explanation which is mentioned in the paper, the a-rational or probabilistic one, claims that many evil events and sufferings in the world happen which have no reason or explanation. Such evil events are not any part of a divine mind or plan. However – and this is the main conclusion of the paper – the existence of chance evil events does not have to be incompatible with the existence of a God and a Creator of the world.

**Key words:** God, freedom, evil, explanation, chance

**Słowa kluczowe:** Bóg, wolność, zło, wyjaśnienie, przypadkowość

Tradycja rozważań nad problemem zła w kontekście hipotezy teizmu jest bardzo długa. Pytanie o pochodzenie, naturę oraz funkcję zła i cierpienia w świecie pojawiło się jeszcze w czasach przedchrześcijańskich, a było też jednym z centralnych w religiach Wschodu<sup>1</sup>. Refleksji filozoficznej nad pochodzeniem i naturą zła towarzyszyły

---

<sup>1</sup> W tym artykule przyjmuję, że cierpienie może być uznane za zło. Nie twierdzą, że jest w każdym przypadku złem, które nie powinno wystąpić, nawet nie twierdzą, że w każdym przypadku okazuje się złem, choć może – i to jest prawda. Sugeruję jednak, że niekiedy uważamy cierpienia za zło. I ten fakt – fakt, że ludzie oceniają przynajmniej niektóre cierpienia jako złe – stanowi podstawę do tego, żeby mówić o cierpieniu jako o złu lub przynajmniej o złu potencjalnym, albo mówić o cierpieniu w kontekście zła.

też próby wskazania sposobów radzenia sobie z nim. Wypracowano przy tym dwie główne strategie. Jedna polegała na tym, żeby zło ze świata eliminować, żeby z nim walczyć, druga zaś na tym, żeby je cierpliwie znosić i akceptować. Wybór jednej ze strategii był i nadal jest uzależniony od odpowiedzi na pytanie o naturę zła i jego możliwe funkcje w świecie. Refleksja nad naturą zła i cierpienia nasiliła się w związku z pojawieniem się chrześcijaństwa i upowszechnieniem religii monoteistycznych – islamu i judaizmu (przez migrację). Z jednej strony zawarte w judeochrześcijańskiej wizji świata i przedstawione w Biblii wątki o cierpieniu i złu, takie jak historia Adama i Ewy (grzech pierworodny), nieszczęścia Hioba, czy wreszcie naznaczone męką życie Jezusa z Nazaretu, stanowiły niemożliwy do zignorowania przekaz o realności zła i obecności cierpienia w świecie. Z drugiej strony zarówno w Biblii, jak i w debatach filozoficznych był zakorzeniony wizerunek Boga jako Stwórcy i Pana świata oraz całego stworzenia. Zgodnie z biblijnym przekazem wszystko, co zostało stworzone, było dobre: „A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre”. Powstało więc napięcie między pojęciem Boga Stwórcy i stworzenia, które było bardzo dobre, a wyprowadzonym z ludzkiego doświadczenia pojęciem zła, które stanowiło zaprzeczenie dobra. W tym kontekście konceptualnym rodziło się pytanie *unde malum* (skąd zło?). Późniejsza debata filozoficzna nad problemem zła pojętym jako pytanie *unde malum* rozdzieliła debatujących na dwie rozbieżne frakcje. Jedni samo pytanie uznali za zasadne i doniosłe, lecz jednocześnie uznali, że nie wolno na nie odpowiadać, ponieważ albo niemoralne jest szukanie usprawiedliwień dla ogromu zła na tym świecie (Bergson, Szestow), albo czymś grzesznym wydaje się dążenie do zrozumienia Bożego planu. Inni uznali, że jest z różnych względów czymś ważnym podjąć ryzyko refleksji na temat pochodzenia i roli zła w świecie stworzonym przez wszechmocnego i dobrego Boga. Wśród przedstawicieli tej drugiej frakcji są największy i najważniejszy ojcowie Kościoła: święty Augustyn, święty Anzelm i święty Tomasz z Akwinu. Do niej zalicza się również Gotfryd Leibniz – autor *Teodycei* i twórca idei najlepszego z możliwych światów. Pokrewny, choć nie identyczny z pierwszym stanowiskiem okazuje się pogląd Immanuela Kanta, że rozważania nad pochodzeniem zła, a zwłaszcza usprawiedliwianie Boga Stwórcy przekraczają możliwości rozumu ludzkiego i dlatego są pozbawione sensu. Autorzy piszący w naszych czasach o tych sprawach reprezentują wszystkie trzy historycznie wcześniejsze stanowiska, choć istnieją wśród nich ważne różnice poglądów<sup>2</sup>.

To, co nazwałem racjonalizacją zła i cierpienia w filozofii religii, jest – jak sądzę – typowe dla ważnego nurtu współczesnej filozofii religii oraz frakcji poprzedzającej historycznie jej powstanie (teizm klasyczny). Racjonalizacja przejawia się w formułowaniu odpowiedzi na pytanie *unde malum* i jako aktywność umysłowa polega na wskazywaniu domniemanych faktycznych racji zła (teodycea) lub możliwych racji (obrona)<sup>3</sup>. Racje zła lokalnego czy globalnego mają zarazem być apologią Bożej do-

<sup>2</sup> K. Hubacek, *Bóg a zło. Problematyka teodycealna w filozofii analitycznej*, Wrocław 2010.

<sup>3</sup> Rzecz polega na tym, że teodycea stanowi zbiór przekonań na temat tego, dlaczego Bóg dopuszcza zło, a obrona jest próbą wykazania, że nie ma sprzeczności logicznej pomiędzy zdaniem „Bóg istnieje” a zdaniem „Istnieje zło”. W celu wykazania takiej niesprzeczności wystarczy podać możliwe racje, dla których Bóg mógłby dopuścić zło.

broci i sprawiedliwości w dopuszczaniu czy zezwalaniu na zło. Słowa „racjonalizacja” używam tylko w znaczeniu opisowym, a nie normatywnym czy wartościującym, choć oczywiście – jak każdy fakt oraz racjonalizacja zła i cierpienia – w podanym sensie może być ona poddana ocenie, w tym również moralnej.

Poniżej chciałbym przedstawić krótkie, krytyczne streszczenie głównych racjonalizacji, z jakimi mamy do czynienia obecnie, a następnie zasugerować stanowisko teodycealne dostępne z pozycji tak zwanej teologii przypadku, które w ważnych punktach wykracza poza główne i zarazem typowe racjonalizacje.

Racjonalizacja zła i cierpienia polega na twierdzeniu, że dla każdego zła (cierpienia), jakie się na świecie przydarza istotom czującym, Bóg ma – jako Stwórca tego świata – wystarczające racje zezwalające na to zło<sup>4</sup>.

Najwięcej ujmując, wspomniane racje dzielą się na: metafizyczne, moralne i religijne. Główną metafizyczną racją zła i cierpienia w świecie są granice Bożej wszechmocy, pojętej jako moc czynienia wszystkiego, co logicznie możliwe (niesprzeczne) lub metafizycznie możliwe (zgodne z naturą Boga). Wszystko, co sprzeczne, jest niemożliwe i jako takie pozbawione sensu, nie może przeto zostać przez Boga stworzone ani dopuszczone do istnienia. Istota wszechmocna nie czyni bezsensu. Otóż niemożliwe jest dla Boga wszechmogącego stworzenie istoty, która byłaby wolna i zawsze czyniła dobro<sup>5</sup>. Jeżeli więc miałyby istnieć istoty zdolne do wyboru i czynienia dobra, co samo w sobie wydaje się dobrem, to muszą one być także zdolne do czynienia zła. Tak oto wolność woli istot stworzonych stanowi pierwszą i najbardziej typową racjonalizację zła. Jest ona zarazem umocowana w biblijnej opowieści o upadku pierwszych ludzi, czyli grzechu pierworodnym. Ta racjonalizacja nie jest jednak wolna od składnika pozarozumowego. Nie tylko dlatego, że nie potrafimy pojąć, dlaczego Bóg wszechmogący nie może stworzyć istot wolnych i zawsze czyniących dobro (zwłaszcza że mamy tu kontrprzykłady: Jezusa i Marię Matkę Bożą), ale także dlatego, że nie potrafimy pojąć, dlaczego poszczególne wolne osoby dokonują takich, a nie innych wyborów i czynów. Wolność woli pozostaje tajemnicą. I musi tak być, ponieważ, gdyby wolność woli została rozszyfrowana, wówczas omawiana racjonalizacja przestałaby być skuteczna. Gdyby bowiem znana była zasada działania woli, pojawiłaby się trudność, dlaczego Bóg nie stworzył świata, w którym w wolny sposób podejmowano by tylko dobre decyzje, albo że stworzył świat, w którym podejmowane są wybory złe, choć mógł stworzyć świat wolny od takich wyborów. Inny problem pierwszej racjonalizacji polega na wyjaśnieniu natury zła nie pochodzącego z wolnych wyborów ludzkich istot, czyli tak zwanego zła naturalnego. Był on rozwiązywany różnie, na przykład albo uznawano, że wszelkie zło ma charakter moralny (według Augustyna grzech człowieka skaził całe stworzenie), albo że zło naturalne jest lub przynajmniej może być skutkiem dzia-

<sup>4</sup> W pewnym ujęciu można nawet powiedzieć więcej: Bóg nie tylko ma powody, by zezwalać na zło, ale sam je czyni. Por. D. Łukasiewicz, *Metafizyczne podstawy chrześcijańskiej wizji cierpienia* [w:] *Rozumieć cierpienie? Wokół myśli Jana Pawła II i pytań o przyszłość chrześcijaństwa*, D. Łukasiewicz, M.K. Siwiec, S. Warzyński (red.), Bydgoszcz 2010, s. 88–108.

<sup>5</sup> J. Hick, *Evil and the God of Love*, New York 1977.

łania wolnych istot demonicznych (złych duchów)<sup>6</sup>. Takie rozwiązanie nie wydaje się sprzeczne z treścią przekazu biblijnego zwłaszcza w kontekście Ewangelii. Inne podejście w ramach tej racjonalizacji prezentuje Richard Swinburne wskazujący na dobro wynikające z licznych i bardzo zróżnicowanych przypadków zła naturalnego w przyrodzie. Szczególnym takim przypadkiem zła naturalnego w przyrodzie jest ból i cierpienie zwierząt<sup>7</sup>.

Druga wielka racjonalizacja (moralna), zdaniem niektórych pelagiańska, polega na uznaniu, że zło i cierpienia mają służyć doskonaleniu i rozwojowi duchowemu osób ludzkich. Być może najwybitniejszym współczesnym głosicielem tej irenejskiej idei jest John Hick<sup>8</sup>. To racjonalizacja zła, która dopuszcza zachodzenie zła bezcelowego (daremne) w świecie, czyli niesłużącego żadnym celom ani większemu dobru<sup>9</sup>. Trudność konceptualna przedstawionej racjonalizacji polega na tym, że pojęcie zła bezcelowego wydaje się tu niemożliwe do utrzymania, w istocie bowiem Hickowi chodzi o to, że świadomość istnienia zła bezcelowego ma wzmoczyć jeszcze bardziej ludzkie starania moralne. Przesłanie jest takie, że skoro zło wydaje się daremne, a cierpienie bezcelowe, to tym bardziej należy dążyć do walki ze złem i nie przechodzić obojętnie nad losem cierpiących. Inny problem polega na tym, że niekiedy zło i cierpienie niszczy, a nie doskonali osoby nim dotknięte. Wreszcie pozostaje kwestia nierównej dystrybucji zła i cierpienia: oto jeśli cierpienie doskonali, powinno być obecne w świecie stworzonym przez dobrego Boga jeszcze w dużo większym stopniu, niż faktycznie jest<sup>10</sup>. Nadto wspomniany pelagianizm: jeśli człowiek może się doskonalić i rozwijać, czyli odpowiednio przeżywać własne cierpienia, to czyni to sam, bez udziału łaski Bożej, i wobec tego sam odpowiada za swoje zbawienie lub potępienie (autozbawienie przez doskonalące cierpienie). Ten pelagiański perfekcjonizm nie wydaje się jednakże w pełni adekwatnym ujęciem biblijnego przesłania.

Istnieje wreszcie racjonalizacja (religijna) oparta na przekonaniu, że zło i cierpienie stanowi najlepszą drogę wiodącą człowieka do Boga. Ta myśl ma długą tradycję. Uważali tak: święty Tomasz z Akwinu, Mistrz Eckhart i Simone Weil. Akwinata pisał:

Jeżeli wszelki ból, jakiego 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 do Boga<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> A. Plantinga, *Bóg, wolność i zło*, tłum. K. Gurba, Kraków 1995.

<sup>7</sup> R. Swinburne, *Czy istnieje Bóg?*, tłum. I. Ziemiński, Poznań 1999, s. 98.

<sup>8</sup> Hick nazywa tę koncepcję „irenejską”, ponieważ pojawiła się po raz pierwszy wyraźnie w nauczaniu św. Ireneusza z Lyonu. Ireneusz żył w latach 130–202 i twierdził, że Bóg stworzył człowieka w stanie pewnej niedojrzałości moralnej, duchowej i intelektualnej. Sensem ludzkiego życia jest rozwijać się i doskonalić we wszystkich tych wymiarach, dążąc do coraz większej doskonałości. Hick obszernie pisze na ten temat w cytowanej wyżej pracy: J. Hick, *op.cit.*, s. 211–214.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> K. Hubaczek, *op.cit.*, s. 286.

<sup>11</sup> Cyt. za: E. Stump, *Aquinas on the Sufferings of Job* [w:] *Reasoned Faith*, E. Stump (red.), Ithaca–New York 1993, s. 346.

Mistrz Eckhart zaś stwierdza:

Najszybszym zwierzęciem, jakie was może donieść do tej doskonałości, jest cierpienie, najlepiej bowiem zaznają wiekuiestej 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>12</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 dopełnienie Bożej doskonałości<sup>13</sup>. Cierpienie dokonali 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. Założeniem tej koncepcji jest to, że cierpienie może wyzwolić człowieka z egoizmu i go wywnętrznie 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, podobnie jak u Hicka, jeśli cierpienie ma zbawczą moc, to dlaczego jest nierówno rozdzielone między ludźmi oraz dlaczego dotyka istoty nieprzeznaczone do zbawienia, czyli zwierzęta?

Na tle tych trzech racjonalizacji zła i cierpienia obecnie zaznacza się nieco inne stanowisko polegające na redefinicji problemu zła i włączeniu do rozważań istotnych elementów doktryn religijnych, zwłaszcza chrześcijaństwa. Otóż nie chodzi o to, żeby zracjonalizować cierpienie, ale jedynie o to, żeby wyzwolić się od niego i od jego skutków, zwłaszcza gdy mamy na myśli zło, które jest nie tylko daremne: nie przynosi bowiem żadnego dobra w tym świecie dla doświadczających cierpienia, ale sprawia wręcz, iż żałują, że się urodzili (mowa tu o złu straszliwym czy horrendalnym). Jest to ujęcie, które nie racjonalizuje cierpienia, ale ukazuje je nawet jako – być może – pozbawione wszelkich racji i po prostu bezsensowne, mimo to jednak dopuszczone przez Boga. Rozwiązaniem dla cierpienia ludzkiego w tym ujęciu ma być cierpienie Jezusa. Bezsensowne ludzkie cierpienia mogą zostać przeminiowane *ante mortem* lub *post mortem* przez akt duchowej (czasami fizycznej) identyfikacji z cierpieniem Jezusa albo identyfikacji Jezusa Chrystusa z cierpieniem ludzi. Niewątpliwie identyfikacja z cierpieniem Jezusa może odrywać doniosłą rolę w lżejszym znoszeniu skutków własnego cierpienia: skoro cierpiał Jezus – Bóg wcielony – mogę cierpieć

<sup>12</sup> K. Hubaczek, *op.cit.*, s. 268.

<sup>13</sup> S. Judycki, *Bóg i inne osoby*, Poznań–Kraków 2010, s. 268.

i ja. Ujęcie to jednak nie daje odpowiedzi na pytanie o sens cierpień samego Jezusa, a jego stosowalność okazuje się ograniczona do istot zdolnych dokonać takiej identyfikacji. Nie jest to więc uniwersalne rozwiązanie problemu cierpienia. Nadto ulga z tego powodu, że cierpieli inni, ma wątpliwą wartość moralną, nawet jeśli zachodzi.

Identyfikacja Jezusa Chrystusa z cierpieniem ludzkim ma z kolei nadać sens temu cierpieniu<sup>14</sup>. Można to chyba tak rozumieć, że Jezus uczestniczy w naszym cierpieniu, czyli cierpi, gdy my cierpimy w sposób, który dla nas jest niepojęty. Warunkiem rozwiązania problemu zła (pojętego jako wyzwolenie od zła) jest jednak uznanie przez osoby cierpiące, że akt identyfikacji Jezusa z ich cierpieniem stanowi czynnik przemieniający ich poczucie niedoli i nędzy. Czyli że osoby dotknięte wielkim cierpieniem i złem będą uzdolnione do przewartościowania swojej oceny własnego życia, w którym doznawały zła straszliwego i daremnego. Uznanie takie, jeśli ma być aktem wolnym, nie jest zdeterminowane, i dlatego nie jest pewne, czy nastąpi w przypadku każdej istoty cierpiącej. Istotnym składnikiem tej refleksji nad złem okazuje się, jak wspomniano, redefinicja problemu zła: problem zła nie polega na pytaniu *unde malum*, czyli pytaniu o genezę i racje zła, ale na pytaniu o sposób wybawienia od zła. Jednakże i to rozwiązanie nie zadowala, ponieważ pytanie o pochodzenie zła jest zbyt głęboko wryte w ludzką myśl i wrażliwość moralną oraz przekaz religijny, żeby można było je pominąć, biorąc je jakoś w nawias, czy o nim zapomnieć. Nie tyle więc należy to pytanie pominąć, ile raczej rozważyć problem zła szerzej: i jako pytanie o racje zła, i jako pytanie o wyzwolenie od zła.

Odpowiedzi na pytanie o racje zła i cierpienia oraz możliwe wyzwolenie od zła można udzielić z pozycji teizmu probabilistycznego, czyli teologii przypadku. Najogólniej mówiąc, jest to wizja znajdująca się w opozycji do idei racjonalizacji zła i cierpienia, nie tyle jednak dlatego, że samo pytanie *unde malum* zostaje uchylone lub wzięte w nawias, ile dlatego, że odpowiedź na to pytanie jest aracionalna (pozaracionalna) w tym sensie, iż nie każde zło ma swoją rację w odwiecznym planie Bożym. Możliwe więc okazuje się istnienie zła daremnego i straszliwego, czyli takiego, które niczemu nie służy – ani w życiu *ante mortem*, ani *post mortem* – i jest niszczące dla doświadczających go istot, lecz mimo to niekiedy wydarza się na świecie. Cierpienie w tym ujęciu nie musi być środkiem prowadzącym do żadnego celu i może nigdy nie być wchłonięte, przewyciężone czy przemienione<sup>15</sup>. Możliwe natomiast, że nastąpi wyzwolenie od zła, ale nie przez cierpienie, lecz całkowity jego brak. Tylko bowiem aktualna i całkowita nieobecność cierpienia i zła oraz aktualna obecność czy bliskość Absolutnego Dobra i Piękną zapewni szczęście.

Przyjrzyjmy się więc syntetycznie krótkiemu i dalece niekompletnemu zarysowi chrześcijańskiej teologii probabilistycznej<sup>16</sup>. Z punktu widzenia „probabilistycznej teologii przypadku” zło i cierpienie mogą mieć różne przyczyny<sup>17</sup>. Nie ma wszelako

<sup>14</sup> M. McCord, *Christ and Horrors*, Cambridge 2006, s. 276.

<sup>15</sup> K. Hubaczek, *op.cit.*, s. 275.

<sup>16</sup> Ta część artykułu jest oparta na rozważaniach zawartych w mojej książce *Opatrzność Boża, wolność, przypadek. Studium z analitycznej filozofii religii*, Kraków–Poznań 2014, s. 333–341.

<sup>17</sup> Teizm probabilistyczny to pogląd głoszący, że Bóg w swoim zamyśle stwórczym postanowił, że w świecie będą zachodziły zdarzenia przypadkowe, czyli takie, które są bezcelowe, nieprzewidywalne, a niekiedy nawet niemożliwe do wyjaśnienia przyczynowego. Poszczególne zdarzenie przypadkowe

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.

Takie ujęcie stwarza pewne przesłanki w rozważaniach ściśle teologicznych nad historią zbawienia i przede wszystkim sensem Wcielenia oraz Odkupienia. Wobec tego, co powiedziano o początkowej kondycji ludzkiej, bardziej zrozumiała wydaje się na przykład doktryna tomistyczna, zakładająca, że Wcielenie jest wolnym aktem Boga, „stosownym” do okoliczności (sytuacji ludzkiej po „upadku”), a nie szkotystyczna, i że stanowi konieczność umocowaną w trynitarnej naturze Boga<sup>18</sup>. Niedoskonałość ludzkiej natury wynikająca z dynamiki – utkanej przypadkami ewolucji – to część Bożego planu, a być może ma nawet jeszcze głębsze racje metafizyczne: mamy dość silne intuicje modalne, że mógłby istnieć inny świat niż nasz, ale przecież nie wiemy, czy naprawdę mógłby<sup>19</sup>. Bóg wprawdzie ponosi odpowiedzialność

---

– tak pojęte – nie jest objęte zamysłem Boga. Najzwężlej ten pogląd można streścić, mówiąc, że przypadek stanowi narzędzie opatrności Bożej w świecie. Teizm probabilistyczny powołuje się na ustalenia i teorie nauk szczegółowych, zwłaszcza teorii ewolucji gatunków Darwina oraz mechanikę kwantową. Jego obrońcami są niektórzy matematycy i kosmologowie, tacy jak David J. Bartholomew i Michał Heller, a także fizyk kwantowy John Polkinghorne, filozof Peter van Inwagen oraz teolog John F. Haught.

<sup>18</sup> Wnikliwą i inspirującą analizę doktryn teologicznych dotyczących Wcielenia przedstawia o. Michał Paluch OP w opracowaniu: *Dlaczego Tomasz*, Warszawa 2012. Doktryna szkotystyczna głosiła konieczność Wcielenia bez względu na to, czy upadek by nastąpił, czy też nie. W naturze trójjedynego Boga bowiem jest umocowana ta konieczność. Skoro druga osoba Trójcy Świętej to Jezus Chrystus, Bóg musiał się stać człowiekiem. Było to w odwiecznym planie Bożego działania. Z drugiej strony nie wydaje się przecież konieczne dla Boga, aby Wcielenie się dokonało. Inaczej mówiąc: z trynitarnej natury Boga nie wynika konieczność Wcielenia. Trójca Święta była Trójcą odwiecznie i niezależnie od istnienia żadnego bytu, w tym człowieka.

<sup>19</sup> Nie chodzi tu o to, że nie możemy sobie wymyślić lepszego świata od naszego, ponieważ możemy to uczynić bez trudu. Świat bez Holocaustu na pewno byłby lepszy. Chodzi tu tylko o to, czy możliwe było dla Boga stworzenie świata, w którym istnieje autentyczna twórczość i wolność istot stworzonych bez istnienia zdarzeń przypadkowych i niezaplanowanych przez Niego. Taką wątpliwość modalną zgłasza np. D.J. Bartholomew, jeden z czołowych reprezentantów koncepcji, według której Bóg stworzył świat, nie posługując się szczegółowym odwiecznym planem w swoim dziele: D.J. Bartholomew, *God, Chance and Purpose. Can God Have It Both Ways?*, Oxford 2008. Prawdopodobnie ten autor uznałby również za trafne przekonanie, że Bóg nie mógłby stworzyć świata, w którym odwiecznie byłoby postanowione, że Holocaust się wydarzy. Nie mógłby w tym sensie, że dobra istota nie może planować tak strasznych rzeczy. Jeśli one jednak się wydarzyły, znaczy to, że nie były częścią żadnego planu. Nie rozwiązuje to oczywiście problemu owego straszliwego zła. Zawsze bowiem można zapytać, dlaczego Bóg, który choć nie zaplanował zła, nie interweniował w bieg historii, gdy działy się rzeczy straszne? Albo nie interweniował, ponieważ nie mógł, lecz to przeczyłoby Jego wszechmocy, albo nie interweniował, ponieważ miał dobre powody, żeby tego nie czynić, lecz to przeczyłoby Jego dobroci. Trudno bowiem pojąć, jakie powody dobra istota może w ogóle mieć, żeby nie zatrzymać tak straszego zła. Innymi słowy: żaden powód nie jest dość dobry, żeby usprawiedliwić Bożą bierność wobec takich potworności.

za ogólny stan świata, za mechanizm jego działania, lecz nie za poszczególne ludzkie skazy. Wobec tego nie spoczywa na Bogu, mimo że jest Stwórcą, obowiązek ratowania czy naprawiania swojego dzieła, czyli – mówiąc w języku religijnym – nie spoczywa na Nim obowiązek odkupienia ani zbawienia kogokolwiek. Nie ma więc również konieczności Wcielenia ze względu na grzech ludzki. Nie ma też takiej konieczności ze względu na doskonałość Boga; Bóg jest bytem, ponad który nie ma większego, i stąd nic nie może Go udoskonalić, w tym na przykład doświadczenie cierpienia, ani też nic nie jest potrzebne do wyrażenia tej doskonałości, ponieważ ona sama nie potrzebuje żadnego wyrazu.

W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera możliwość sugerowana przez świętego Tomasza z Akwinu: Wcielenie jest drogą do nawiązania przyjaźni z człowiekiem. Píše o tym święty Tomasz:

Skoro przyjaźń polega na pewnej równości, wydaje się, że nie można przyjaźnią połączyć istot, które są bardzo nierówne. Aby więc mogła zaistnieć głębsza przyjaźń (*familiarior*) między człowiekiem a Bogiem, było czymś korzystnym dla człowieka, że Bóg stał się człowiekiem, gdyż z natury także człowiek człowiekowi jest przyjacielem, abyśmy w ten sposób „poznając Boga w widzialnej postaci, zostali porwani do umiłowania rzeczy niewidzialnych”<sup>20</sup>.

Wcielenie, jako wolny akt Boga, można by więc po ludzku rozumieć w ten właśnie sposób, wyrażony w niezwykle pięknej i głębokiej formie za pomocą frazy z prefacji używanej w liturgii Kościoła katolickiego w okresie Bożego Narodzenia. Mówi się tu, że Wcielenie się dokonało, abyśmy „poznając Boga w widzialnej postaci, zostali porwani do umiłowania rzeczy niewidzialnych”. Przez Wcielenie i zmartwychwstanie Jezusa doświadczamy absolutnej wszechmocy Boga, a przez krzyż – niepojętej bezinteresownej sympatii i woli zaprzyjaźnienia się z człowiekiem. Pojawia się tu motyw „wpływania”, inspiracji duchowej, czyli szczególnego Bożego działania na poziomie ducha, o którym mówią zwolennicy teologii przypadku. O tym również mówi święty Tomasz z Akwinu: „Natomiast Chrystus w swoim człowieczeństwie mógł duchowo wpływać na innych ludzi”<sup>21</sup>. Na pewno w mocy Boga, przy wszystkich przyjętych tu założeniach dotyczących natury człowieka i świata, leżałoby samo działanie w umysłach, spotkanie w przestrzeni „wirtualnej”. Różnica między spotkaniem osobistym z Bogiem ucieleśnionym w świecie rzeczywistym a wymianą myśli między umysłami (w tym umysłami ludzkimi a Umysłem Bożym) jest wszelako różnicą esencjalną.

Gdyby Wcielenia nie było, gdyby nie było Bożego zainteresowania historią ludzi, to nasze pojęcie Boga, ludzkie horyzonty moralne i metafizyczne byłyby na pewno inne, zapewne też uboższe w treść. Bardzo ważne w tej propozycji wydaje się to, że Wcielenie nie jest wpisane w żadną ustaloną z góry, odwieczną logikę „odkupienia” grzechów przez czyjekolwiek cierpienie i krwawą ofiarę, lecz raczej stanowi spon-

---

A może nie interweniował, ponieważ nie chciał, ale to również przeczyłoby Jego dobroci. Ten problem nie ma dobrego rozwiązania, choć w końcowej części artykułu jest przedstawiona pewna propozycja.

<sup>20</sup> M. Paluch, *op.cit.*, s. 156–157.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 176.



taniczny akt Boga wobec stworzenia. Ten akt wyraża Bożą wolę zaprzyjaźnienia się z człowiekiem.

Należy tu jeszcze rozważyć ważną hipotezę (wspominaną wyżej), że autentyzm Bożego cierpienia był też aktem pewnej solidarności z cierpiącymi stworzeniami. W wyniku zbiegu różnych okoliczności Jezusa spotkało niezasłużone cierpienie, dotknęła Go ogromna niesprawiedliwość i skazano Go na hańbiącą śmierć, mimo że był niewinny i nie uczynił nic złego. Tym samym jednak dał wyraz solidarności ze wszystkimi, których spotkało lub kiedykolwiek spotka niezasłużone cierpienie i ogromna krzywda<sup>22</sup>.

Ta kenotyczna teologia solidarności Bożej w dzieleniu ludzkiej niedoli ma pewne racje<sup>23</sup>, zwłaszcza w obliczu ogromu zła, jakie dokonywało się podczas wielkich dramatów w ludzkich dziejach. W obliczu tego zła Bóg cierpi solidarnie z innymi osobami cierpiącymi i umiera nie tylko i nie tyle za nich, ile po prostu z nimi.

Byłoby jednakże wielkim dramatem tego świata, gdyby istotnie Bóg umarł solidarnie z umierającymi. Ta pozorna atrakcyjność kenotycznego solidaryzmu – zwłaszcza w rozważaniach nad teodyceą i problemem zła – nic nie wnosi do metafizycznego namysłu nad tajemnicą Wcielenia i cierpienia. Nie chodzi tu bowiem o wsparcie duchowe w trudnych chwilach, w sytuacjach granicznych, ale o nadzieję na życie wieczne i o samo życie wieczne – wolne już od wszelkiego cierpienia i zła. Życie wieczne jest wszelako możliwe tylko wtedy, gdy istnieje Bóg wszechmogący, i może ono mieć sens i wartość jedynie wówczas, gdy osoby do niego uzdolnione siłą Bożej wszechmocy umiłują „rzeczy niewidzialne”<sup>24</sup>. Chodzi też o sprawiedliwość, której nie ma na tym świecie. Nie ma jej bowiem również dlatego, że przypadek był częścią Bożego zamysłu stwórczego<sup>25</sup>.

Istotnie, wydaje się, że teizm probabilistyczny dostarcza racji aksjologicznych dla życia wiecznego, a w każdym razie dla życia po śmierci. Racją tą jest realna możliwość niesprawiedliwego, niezasłużonego cierpienia, istniejąca w świecie przypadku. Z jednej strony wprawdzie wszyscy są równie narażeni na ślepy i zły los, więc jest tu jakaś sprawiedliwość, z drugiej strony jednak, jeśli kogoś dotknie zło, na które nie zasłużył, to porządek moralny może być zaprowadzony, a krzywdy ukojone tylko wtedy, gdy istnieje inne królestwo, „nie z tego świata”. (Istnieje naturalnie metaforyczna interpretacja tego królestwa jako moralne czy duchowe spełnienie osiągalne w życiu doczesnym, lecz ona nie zadowala: królestwo Boże jest w nas).

<sup>22</sup> D. Łukasiewicz, *Opatrzność Boża...*, s. 339.

<sup>23</sup> Descencyjna od łacińskiego *descensio* – uczestnictwo (por. sposób użycia tego terminu w teologii naturalnej Judyckiego, por. *op.cit.*, s. 65). Koncepcja S. Judyckiego dotycząca partycypacji Bożej w cierpieniu skończonych istot stworzonych nie jest jednak koncepcją solidarności Boga z cierpiącym stworzeniem; owa solidarność na pewno nie jest istotnym składnikiem tej odmiany descyzyzmu.

<sup>24</sup> Jak bowiem argumentuje Ireneusz Ziemiński w dziele *Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej*, Poznań–Kraków 2013, życie wieczne pojęte jako istnienie po śmierci jest bardzo mało prawdopodobne, a właściwie niemożliwe. Jedynie Bóg niepojętym aktem swej wszechmocy może nam go udzielić, o ile zechce to zrobić.

<sup>25</sup> D. Łukasiewicz, *Opatrzność Boża...*, s. 341.

Teologia ta nie zakłada, że dla każdego cierpienia istot wrażliwych i czujących istnieje jego racja czy powód<sup>26</sup>. Nie zakłada, że cierpienie jest narzędziem doskonalącym moralnie ani że pełni szczególną funkcję religijną doprowadzenia do jedności z Bogiem. To nie cierpienie uszlachetnia czy uświęca, lecz ono samo może być uszlachetnione przez pierwotniejszą i potężniejszą od niego siłę podmiotu dotkniętego cierpieniem. Teizm wyjaśnia zarazem niepojęty rozkład dobra i zła na świecie oraz wskazuje na związek życia doczesnego z życiem wiecznym. Życie wieczne jest pełnym wyzwoleniem od cierpienia i zła oferowanym przez akt bezinteresownej miłości Boga. Pokazuje zarazem, że wcielenie i dzieło zbawienia mogą być odczytane jako znak nadziei (dobra nowina) dla wszystkich, którzy dadzą się porwać do innego świata. Dobitnie akcentuje eschatologiczny wymiar chrześcijaństwa, zarazem jednak łagodzi jego antropocentryczny wydzźwięk. Nie jest bowiem przesądzone, że zamysł Boży obejmował powstanie człowieka jako tej oto konkretnej gatunkowo istoty rozumnej.

Przedstawione ujęcie problemu zła nie jest jednak wolne od trudności. Nasuwa się bowiem pytanie, dlaczego Bóg stworzył świat, w którym istoty wrażliwe i czujące są narażone na wielkie, niezasłużone cierpienia? Bóg jako Stwórca musiał bowiem wiedzieć, że istnieje realna możliwość zła daremnego i horrendalnego. Być może jednak nie było metafizycznie możliwe dla Niego stworzenie świata wolnego od takiego zła? Można tylko spekulować, że na przykład gdyby świat miał być celowo urządzony w każdym, nawet najmniejszym szczególe, musiałby być ściśle zdeterminowany wolą Bożą. Możliwe jednak, iż świat ściśle zdeterminowany wolą Bożą nie jest możliwy do stworzenia, zwłaszcza gdy mają istnieć w nim wolne istoty wrażliwe i czujące.

Podsumowując, należy powiedzieć, że zasadnicza trudność klasycznych racjonalizacji streszcza się w stwierdzeniu, że dla istoty doskonale dobrej żadna racja dopuszczenia zła tak horrendalnego jak Holocaust nie powinna być wystarczająca. Każda jawi się jako niemoralna, wręcz sprzeczna z doskonałą dobrocią. Zasadnicza trudność rozwiązania alternatywnego, które było dyskutowane w drugiej części artykułu, czyli teizmu probabilistycznego, polega na tym, że istota doskonale dobra nie powinna dopuścić, aby wydarzyło się zło, dla którego nie ma żadnej racji ani żadnego celu. Próbą rozwiązania kompromisowego byłoby uznanie, że Bóg wprawdzie dopuszcza zło pozaracjonalne i bezcelowe, ale czyni to w ramach ogólnej strategii dopuszczania takiego zła, dla której to strategii ma dobre racje<sup>27</sup>. To kompromisowe rozwiązanie wydaje się jednak również tylko obejściem problemu, a nie rzeczywistym rozwiązaniem. Jakie bowiem mogą być Boże racje dla strategii, której

<sup>26</sup> Krytyk teizmu probabilistycznego mógłby argumentować następująco: jeśli nie istnieje dla danego zła żadna racja usprawiedliwiająca je, to nie powinno ono być przez Boga jako istotę doskonale dobrą dopuszczane. Nie powinno się ono wydarzyć. Istnienie zła bezcelowego i pozbawionego racji jest nie do pogodzenia z istnieniem Boga. Tę krytykę można osłabiać, mówiąc, że Bóg wprawdzie nie ma powodu dla tego, żeby dane zło wystąpiło, ale ma strategię dopuszczania zdarzeń bezcelowych oraz pozaracjonalnych i ta strategia ma swoje racje. Pośrednio, ale tylko pośrednio, istnieją zatem racje zła pozaracjonalnego i bezcelowego. Stanowisko tego rodzaju zajmuje P. van Inwagen w książce *Problem zła*, tłum. R. Mordarski, Bydgoszcz 2014.

<sup>27</sup> Takie rozwiązanie sugeruje W. Hasker w dziele *Providence, Evil and the Openness of God*, London–New York 2014 i P. van Inwagen w cytowanej wyżej pracy *Problem zła*.

stosowanie skutkuje wystąpieniem zła horrendalnego oraz cierpienia niesprawiedliwego i niezasłużonego?

W odpowiedzi na te wszystkie trudności można się jedynie odwołać do wszechmocy Bożej. Jeśli bowiem Bóg jest istotą o absolutnie nieograniczonej wszechmocy, to leży w Jego mocy stworzenie świata, w którym występuje zło pozaracjonalne i bezcelowe, a wystąpienie takiego zła nie wynika z istnienia żadnej ogólnej Bożej strategii jego dopuszczania. Wszechmoc Boga polega na tym, iż potrafi On sprawić, że istnienie bezcelowego, pozaracjonalnego zła horrendalnego stanie się możliwe do pogodzenia z Bożą doskonałą dobrocią. To rozwiązanie prowadzi jednak do innego problemu. Jeśli wszechmoc Boga jest nieograniczona, to możliwe przecież musiało być dla Niego stworzenie świata, w którym wszystko dałoby się z sobą pogodzić. Dałoby się zatem pogodzić na przykład istnienie szczegółowego planu z istnieniem wolności. Jeśli Bóg jest tak wszechmocny, to mógłby stworzyć świat choćby minimalnie lepszy od tego, jaki istnieje. Dlaczego więc tego nie uczynił? Jedyna odpowiedź, jaka nasuwa się na to ostatnie pytanie, przy założeniu nieograniczonej wszechmocy Bożej, jest taka, że nie chciał tego zrobić. Wtedy jednak powraca zarzut znany od czasów starożytności: jeśli nie chciał stworzyć lepszego świata, gdy mógł to uczynić, to nie jest doskonale dobry. Otóż, wydaje się, że jedyna możliwa odpowiedź na ten zarzut byłaby taka, że Bóg sprawia, że nawet gdy nie chce stworzyć świata minimalnie lepszego, gdy może to uczynić, pozostaje doskonale dobry. Jest tak, ponieważ wszechmocna istota może sprawić, że pozostaje ona doskonale dobra także wtedy, gdy nie stwarza świata lepszego, nawet gdy może to uczynić, lecz nie chce tego uczynić. Ceną, jaką trzeba zapłacić za powyższe rozwiązanie, jest zaakceptowanie tego, że pojęcie doskonale dobrej istoty ma niewiele wspólnego z ludzkim pojęciem doskonale dobrego podmiotu moralnego działającego zawsze na podstawie najlepszych racji. Dobroć istoty najdoskonalszej staje się dla nas niepojęta i niezrozumiała. Konsekwencje moralne takiego stanowiska mogą być dewastujące. Oto bowiem nasze pojęcie dobra nie przystaje do Boga. Nasza moralność nie może być ugruntowana w naturze samego Boga, ponieważ ta natura okazuje się dla nas niepojęta. Ostatecznie odpowiedź na taki zarzut może być udzielona jedynie chyba z pozycji ściśle religijnej. Bóg objawił, jak człowiek powinien pojmować dobro. Dokonując aktu Wcielenia, za sprawą Jezusa z Nazaretu, objawił, jakiej moralności pragnie dla człowieka. Była to ewangeliczna moralność wyrażona w przykazaniu miłości, potwierdzona czynami samego Jezusa. Czyż to nie jest wystarczające na potrzeby ludzkiego pojmowania dobra? Sceptyk wszelako z łatwością dopatry się w takim rozwiązaniu niespójności. Oto bowiem skoro Bóg pragnie, aby ludzie kochali się nawzajem, pragnie, aby czynili dla siebie największe możliwe dobro. Kochać bowiem oznacza uczynić wszystko, co możliwe, aby kochanej osobie dać to, czego pragnie, oraz nie zadawać jej żadnego, a zwłaszcza niezasłużonego i niesprawiedliwego, cierpienia. Ale czy objawiona moralność zgadza się z praktyką Bożego działania? Czy stworzenie świata, w którym istnieje niezasłużone cierpienie, gdy można było stworzyć świat bez niego, jest zgodne z pojęciem i logiką miłości, które Bóg objawił człowiekowi? Na te pytania można odpowiedzieć następująco: Bóg sam poddał się logice świata, który stworzył, i Jego – w osobie Jezusa – takie cierpienie również spotkało. Poza

tym, i przede wszystkim, wszechmocny Bóg i tylko taki Bóg może sprawić, że ostatecznie, pomimo wszelkich potworności świata, wszystko będzie dobrze.

Powiedzmy na koniec, że takie rozwiązanie problemu zła i cierpienia, czyli rozwiązanie przez wszechmoc i, by tak to ująć, wszechmocną miłość Boga, było znane w pewnej postaci już ojcom Kościoła<sup>28</sup>. Zostało ono jednak odrzucone w późniejszym nauczaniu Kościoła i dziś, choć ma zwolenników, nie jest powszechnie akceptowane.

## Bibliografia

- Bartholomew D.J., *God, Chance and Purpose. Can God Have It Both Ways?*, Oxford 2008.
- Hasker W., *Providence, Evil and the Openness of God*, London–New York 2004.
- Hick J., *Evil and the God of Love*, New York 1977.
- Hubaczek K., *Bóg a zło. Problematyka teodycealna w filozofii analitycznej*, Wrocław 2010.
- Inwagen P. van, *Problem zła*, tłum. R. Mordarski, Bydgoszcz 2014.
- Judycki S., *Bóg i inne osoby*, Poznań–Kraków 2010.
- Łukasiewicz D., *Metafizyczne podstawy chrześcijańskiej wizji cierpienia [w:] Rozumieć cierpienie? Wokół myśli Jana Pawła II i pytań o przyszłość chrześcijaństwa*, D. Łukasiewicz, M.K. Siwiec, S. Wawrzyński (red.), Bydgoszcz 2010, s. 90–101.
- Łukasiewicz D., *Opatrzność Boża, wolność, przypadek. Studium z analitycznej filozofii religii*, Kraków–Poznań 2014, s. 90–101.
- McCord M., *Christ and Horrors*, Cambridge 2006.
- Paluch M., *Dlaczego Tomasz*, Warszawa 2012.
- Plantinga A., *Bóg, wolność i zło*, tłum. K. Gurba, Kraków 1995.
- Rozumieć cierpienie? Wokół myśli Jana Pawła II i pytań o przyszłość chrześcijaństwa*, D. Łukasiewicz, M.K. Siwiec, S. Wawrzyński (red.), Bydgoszcz 2010.
- Stump E., *Aquinas on the Sufferings of Job [w:] Reasoned Faith*, E. Stump (red.), Ithaca–New York 1993, s. 328–357.
- Swinburne R., *Czy istnieje Bóg?*, tłum. I. Ziemiński, Poznań 1999.
- Talbott T., *The Inescapable Love of God*, Parkland Fla 1999.
- Ziemiński I., *Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej*, Poznań–Kraków 2013.

---

<sup>28</sup> Mam tu na myśli ideę apokatastazy czy uniwersalnego zbawiania wszystkich stworzeń, o której nauczali m.in. Orygenes i Grzegorz z Nyssy. Obecnie takiego poglądu broni np. T. Talbott w dziele *The Inescapable Love of God*, Parkland Fla 1999, a w Polsce głównym przedstawicielem tego stanowiska jest W. Hryniewicz.