

Metafizyczne podstawy chrześcijańskiej wizji cierpienia¹

Zamierzeniem tego tekstu jest szkicowe zasygnalizowanie związku, który zachodzi pomiędzy metafizyką Boga (teorią Boga), w szczególności Bożą prostotą a kwestią zła, obejmującą pytanie o możliwe racje ludzkiego cierpienia². Swoją analizę ograniczam do metafizyki Boga właściwej dla klasycznego teizmu, którego zasady zostały podważone w dwudziestowiecznej filozofii i teologii, głównie, jak się wydaje, z powodu gwałtownej reakcji na potworności obydwu totalitaryzmów, jakie przyniósł wiek XX³. Narzędzi i kontekstu badawczego dostarcza dla mojej analizy współczesna filozofia religii, a tu przede wszystkim niektóre idee filozofów analitycznych i zwolenników procesualizmu.

Klasyczny teizm to stanowisko dotyczące atrybutów Bożych reprezentowane przez najważniejszych filozofów chrześcijaństwa: Augustyna i Tomasza z Akwinu

¹ Artykuł ten jest podstawą dla artykułu dotyczącego prostoty Bożej. Jednakże w kilku istotnych kwestiach różni się od niego, stąd też nadałem mu osobny tytuł.

² Na osobne opracowanie zasługuje na pewno kwestia stosunku Karola Wojtyły do klasycznego teizmu oraz tego, jaki wariant teizmu samemu Wojtyłcie był najbliższy. Nie jest to jednak temat tego artykułu. Można jedynie, ale bez wystarczającego uzasadnienia, sformułować hipotezę, że teizm Wojtyły nie dałby się jednak, choć nie bez pewnych zastrzeżeń, zamknąć w formule teizmu klasycznego. Racji za tym, że tak faktycznie jest, można doszukać się, jak sądzę, w innych zawartych w tej książce rozprawach, zwłaszcza tych traktujących o ujęciu cierpienia i zła w myśli K. Wojtyły.

³ Jest to szczególnie widoczne w teologii kenotycznej i filozofii procesu odrzucających prostotę i niezmienność Boga i przypisujących Mu zdolność do cierpienia. Tylko Bóg, który reaguje cierpieniem na cierpienie jest zdolny do miłości – tak rozumieją zasady współczesnego teizmu krytycy klasycznej metafizyki Boga. Mówi się też wiele o „samoograniczeniu Boga”, w wyniku którego człowiek posiada moc i wolność działania i ryzyku o kosmicznym wymiarze, które Bóg podjął, stwarzając wolne istoty. Na czym jednak dokładnie ma polegać takie samoograniczenie nie jest wcale jasne. Czy na ograniczeniu wszechwiedzy lub wszechmocy, w każdym przypadku jednakże zmiany tego rodzaju implikowałyby odrzucenie prostoty Bożej. Trzeba jednak zawsze pamiętać, że idea odwiecznego planu Boga i Boża kontrola nad każdym szczegółem stworzenia to trwałe i powtarzające się motywy biblijne. Nie ma tu mowy o żadnym ryzyku. Bóg nie tylko bowiem zna przysłowiową liczbę włosów na głowie każdego z nas, ale zna też każdą najskrytszą nawet myśl każdej istoty, i zna to z góry, zanim istota ta się pojawi na świecie i zacznie myśleć cokolwiek. Współczesność jakby chciała niekiedy zapomnieć o tych „niewygodnych” być może danych biblijnych.

a także wszystkich ich zwolenników. Nie ulega kwestii, że filozoficzna debata nad zagadnieniem zła winna być dobrze przygotowana metafizycznie poprzez rozpoznanie co do natury Boga. Klasyczny teizm wypracował wyraźną metafizykę Boga, której kluczowym dla problemu zła atrybutem jest prostota Boga. Dla zrozumienia jej roli w rozważaniach nad kwestią zła, należy przedstawić zbiór podstawowych atrybutów Boga, sposób ich rozumienia w klasycznym teizmie oraz wzajemne powiązania. Podstawą ich prezentacji jest ujęcie Tomasza z Akwinu, w którym zawarte są naczelnne tezy teizmu klasycznego.

Klasyczne pojęcie Boga jest wynikiem spotkania dwóch tradycji i dwóch źródeł: antycznej filozofii greckiej zwłaszcza Platona, Arystotelesa i Plotyna oraz żydowskiej Biblii. Zbiór atrybutów Bożych mających pochodzenie greckie, a wskazywanych przez Tomasza, obejmuje wieczność, niezmienność i niewrażliwość, czystą aktowość (Bóg jako *actus purus*), konieczność oraz prostotę. Na podstawie tradycji biblijnej dodano do nich wszechwiedzę i wszechmoc. Istotne jest, że atrybuty Boże są zależne od siebie w różny sposób, przeważnie tak, że uznanie jednego atrybutu pociąga uznanie innego i odwrotnie, dokładniej za chwilę będzie o tym mowa.

Wieczność (inaczej nieczasowość) wyraża się w tym, że Bóg zawsze istnieje oraz na tym, że nie dotyczy Go żadna zmiana czasowa: nie ma w Nim i dla Niego żadnego „przed” i „po” oraz żadnego „kiedy”. Niezmienność znaczy tyle, że Bóg nie ulega żadnym zmianom, niewrażliwość jest uszczegółowieniem niezmienności i oznacza nieuleganie żadnym zewnętrznym działaniom. Między wiecznością a niezmiennością zachodzi zależność tego rodzaju, że jakakolwiek zmiana jednego stanu Boga na inny pociągałaby różnicę w czasie. Czysta aktowość Boża polega na tym, że Bóg jest czystym aktem, czystą rzeczywistością: nie ma w Nim żadnej niezrealizowanej potencji czy możliwości. Atrybut ten jest w związku z wiecznością i niezmiennością: gdyby w Bogu istniała niezrealizowana możliwość, to Bóg mógłby doznać zmiany od stanu potencji do stanu urzeczywistnienia. To zaś implikowałoby zachodzenie różnicy między „przed” i „po”. Czysta aktowość Boga jest oczywiście implikowana przez niewrażliwość Bożą: Bóg nie posiada pasywnej mocy: mocy bycia przedmiotem oddziaływania. O prostocie mówi się w trzech znaczeniach: identyczności istoty i istnienia, identyczności istoty i atrybutów Bożych oraz identyczności atrybutów Bożych ze sobą (wszechwiedza jest identyczna z wolą, wola z wszechmocą, wszechwiedza z wszechmocą itd.). Prostota jest implikowana przez poprzednie atrybuty: jeżeli Bóg jest wieczny i niezmienny, to nie ma żadnych części czasowych oraz jeżeli jest czystym aktem, to nie ma w nim także złożenia materii i formy, zatem nie ma żadnych części materialnych. Jeżeli jest konieczny, to Jego możliwość pociąga istnienie, a nieistnienie niemożliwość, czyli jeżeli Bóg istnieje, to jest konieczny, a jeżeli nie istnieje, to jest niemożliwy. Jeżeli więc Bóg istnieje, to zachodzi ścisły związek pomiędzy Jego naturą a istnieniem. Jest nim związek identyczności: Bóg tedy jest konieczny, ponieważ jest prosty.

Jak uczył Plotyn byt, który jest złożony, jest zależny od swoich części, byt prosty jest niezależny od czegokolwiek i jest radykalnie inny niż cokolwiek, przez to

jest doskonały (jest bytem, ponad którego nie da się pomyśleć żadnego większego bytu, jak to Anzelm ujmował). Bóg zatem jest radykalnie transcendentny i „całkiem Inny”, ponieważ jest prosty. W Bogu nie zachodzi również różnica pomiędzy pomiotem własności a własnościami (atrybutami). Gdy mówimy o Sokratesie, że jest mądry, stwierdzamy, że Sokrates egzemplifikuje cechę bycia mądrym. Gdy mówimy o Bogu, że jest mądry, nie możemy twierdzić, że Bóg egzemplifikuje cechę bycia mądrym, gdyż istnienie różnicy pomiędzy Bogiem a Jego mądrością i zależność Boga od atrybutów Go konstytuujących, przeczyłyby jego doskonałości. Atrybuty byłyby ontologicznie pierwotne wobec Niego. Dlatego związek Boga z jego atrybutami jest inny niż związek każdego innego bytu z jego własnościami: Bóg nie posiada cechy bycia mądrym, lecz On jest Mądrością, jest On wszechmocą i jest On wszechwiedzą. Jak to się niekiedy mówi: „Bóg jest tym, co ma”.

Wszechwiedza i wszechmoc są tymi atrybutami, których uznanie nie wynika z uznania powyższych pięciu atrybutów, ale bez których nie ma klasycznego teizmu. **Wszechwiedza** polega na tym, że Bóg po prostu wszystko wie, w szczególności zna wszystkie zdarzenia przeszłe, teraźniejsze i przyszłe. Biorąc jednak pod uwagę wieczność i niezmienność, Bóg zna przyszłość odwiecznie, ponieważ w Bogu nie może być żadnej zmiany: Jego wiedza nie pomniejsza się ani nie powiększa. Skoro zaś Bóg jest czystym aktem, to nie może przejść od stanu potencjalnej wiedzy do stanu rzeczywistej wiedzy o czymś. **Wszechmoc** oznacza, na gruncie klasycznego teizmu, nie tylko zdolność zrobienia wszystkiego, co niesprzeczne, ale też wszechmoc polega na tym, że Bóg robi wszystko, co jest robione i jest przyczyną wszystkiego, co się dzieje. Takie ujęcie wszechmocy jest konsekwencją prostoty i wszechwiedzy Boga. Bóg mianowicie zna każde zdarzenie, a ponieważ jest prosty, Jego wiedza nie może być różna od działania i przyczynowego powodowania. Zatem Bóg jest przyczyną wszystkich zdarzeń. Wszechmoc jest wszech-przyczynowością. W tym miejscu od razu należy jednak dodać, że takie ujęcie klasycznej wszechmocy jest współczesną jej interpretacją, z którą teista tomistyczny się raczej nie zgodzi, a możliwość takiej interpretacji znana już była samemu Tomaszowi.

Bóg jest również miłością, zatem Bóg kocha wszystko, co wie i wszystko, co powoduje. Oczywisty jest teraz związek prostoty z kwestią zła. Jeżeli Bóg jest prosty, to powoduje zło i kocha zło. Jest to naturalnie sprzeczne z Jego doskonałością, w tym z doskonałością moralną. Albo tedy Bóg nie jest prosty, albo zła nie ma. Czy są jakieś inne opcje teodycealne?

Związek prostoty Bożej z kwestią zła warto jednak doprecyzować, najlepiej poprzez ukazanie prostoty w kontekście problemu zła. Chodzi tu rzecz jasna o teoretyczny problem zła, czyli o argument antyteistyczny głoszący, że skoro istnieje zło na świecie, to Bóg nie istnieje (wersja dedukcyjna). Niech formalna wersja tego argumentu będzie reprezentowana przez poniższe rozumowanie⁴:

⁴ D. Griffin, *God, Power and Evil: A Process Theodicy*, Philadelphia 1976.

- (1) Bóg jest bytem doskonałym.
- (2) Byt doskonały jest bytem wszechmocnym.
- (3) Byt wszechmocny może spowodować jednostronnie świat, w którym nie istnieje autentyczne zło (genuine evil).
- (4) Byt doskonały jest moralnie doskonały.
- (5) Byt moralnie doskonały chciałby spowodować świat bez autentycznego zła.
- (6) Jeżeli istnieje autentyczne zło na świecie, to Bóg nie istnieje.
- (7) Istnieje autentyczne zło na świecie.

Zatem z (6) i (7):

- (8) Bóg nie istnieje.

Przez autentyczne zło rozumieć należy zło tego rodzaju, że gdyby ono nie wystąpiło na świecie, świat byłby lepszy aksjologicznie, niż wtedy, gdyby ono wystąpiło. Współczesnymi przykładami takiego zła (zwanego też czasami złem straszliwym lub bezcelowym) są zagłada Żydów, tortury zadawane dzieciom, cierpienia powodowane przez groźne choroby i potężne kataklizmy naturalne. Jeżeli więc Bóg jest prosty, to chce autentycznego zła i sam je powoduje. Więcej, jak argumentuje Griffin, kwestię relacji prostoty Bożej i zła można jeszcze zaostriżyć w następujący sposób. Bóg jest wieczny i niezmienny. Zatem wieczna i niezmienna jest także Jego wszechwiedza. Stąd wszechwiedza jest konieczna: zdarzenie znane przez Boga nie może się nie wydarzyć, gdyby bowiem się nie wydarzyło, zmieniłaby się Jego wiedza, a to jest niemożliwe, skoro nigdy (wieczność) nie może się ona zmienić (niezmiennność). Ale ponieważ Bóg jest prosty, to zachodzi identyczność atrybutów wszechwiedzy, woli i mocy. Zatem jeśli wszechwiedza jest konieczna, to również wola i wszechmoc są konieczne. Wolno więc rozumować tak: jeżeli Bóg wie, że zdarzenie się wydarzy, to konieczne jest, że się wydarzy, ponieważ konieczne jest, że Bóg wie, że zdarzenie się wydarzy. Wobec tego podobnie: jeżeli Bóg chce, żeby zdarzenie się wydarzyło, to zdarzenie się koniecznie wydarzy, i jeżeli zdarzenie się wydarza, to koniecznie się wydarza, ponieważ Bóg je powoduje z konieczności. Jeżeli więc Bóg jest prosty, to koniecznie chce autentycznego zła i sam je powoduje z konieczności.

Zgodnie z tradycją klasycznego teizmu wszelako Bóg nie może chcieć zła i być jego sprawcą. Musi więc gdzieś w powyższych rozumowaniach tkwić jakiś drastyczny błąd logiczny (materialny i/lub formalny). Pytanie gdzie?

Zagadnienie jest tak złożone i trudne, że co najmniej nierozsądnie byłoby chcieć podać rozwiązanie kompletne i uzasadnione, zwłaszcza w jednym, krótkim tekście, o ile zresztą posiada ono w ogóle rozwiązanie. Można się jednak pokusić o kilka uwag do postawionego problemu, i tak należy traktować poniższe wywody, jako garść uwag szkicuujących *niektóre* możliwe rozwiązania. W zbiorze wszystkich możliwych rozwiązań znajdują m.in. arystotelizm, spinozjanizm i tomizm. Arystotelizm polegający na odrzuceniu przesłanki (3) – Bóg nie jest stwórcą świata i nie posiada żadnej wiedzy na temat świata – nie mieści się w żadnej formule teizmu definiowanego wspólnie. Rozwiązanie w stylu Spinozy sugerują niektórzy

współcześni procesualiści. Twierdzą oni mianowicie, że uznając atrybuty Boże, tak jak czyni to teizm klasyczny, należy uznać za fałszywą przesłankę (4) i w ten sposób obalić argument antyteistyczny. Nie sądzę jednak, żeby to było rozwiązanie trafne. Dokładniej biorąc, chodzi tu o następujące rozumowanie. Jeżeli Bóg jest wieczny, to Jego wola jest niezmienna, czyli jeżeli Bóg chciał x , to zawsze chciał x , i nie mógł chcieć inaczej, gdyż wtedy, zmieniłaby się Jego wola, byłaby inna niż ta, jaka jest. Wtedy jednak z uwagi na prostotę, Jego istota byłaby inna, wtedy zaś Bóg nie miałby swojej aktualnej istoty i nie byłoby Boga, albo byłby inny Bóg. Inaczej mówiąc: jeżeli Bóg jest wieczny i prosty, to Jego wola jest konieczna. Z tego oraz z tego, że nic nie może powstrzymać woli Boga przed doskonałym jej wypełnieniem, wynika, że wszystko wypływa koniecznie z natury Boga. Świat zatem nie jest wolnym tworem Boga, jest konieczny. Ale jeżeli Bóg jest konieczny i świat jest konieczny, to wszystkie byty są w Bogu; są Jego częściami lub sposobami. Jeżeli Bóg jest prosty, to wszystko jest w Nim zawarte. Zatem Bóg i świat są identyczne i stąd, ani w Bogu, ani w świecie nie ma żadnej przygodności. W takim razie Bóg nie ponosi żadnej odpowiedzialności za zło, i sam nie jest ani dobry ani zły w przyjętym tradycyjnie sensie, jest poza dobrem i złem. Oczywiście rozwiązanie takie jest sprzeczne z teizmem w ogóle, nie tylko klasycznym teizmem chrześcijańskim, gdyż jest to po prostu panteizm. Problem polega na tym wszelako, że – jak argumentuje Griffin – klasyczny teizm jest zamaskowaną formą panteizmu; przemyślenie wszystkich istotnych założeń filozoficznych i teologicznych klasycznego teizmu prowadzić musi do konkluzji panteistycznej⁵.

Jeżeli odwołamy się jednak do dystynkcji znanej Tomaszowi pomiędzy koniecznością absolutną a przygodną wedle której, to co konieczne warunkowo, jest konieczne, o ile Bóg chce, żeby było, wówczas być może, dałoby się uniknąć konkluzji panteistycznej. W takim razie wszelako wieczność i niezmiennność woli Bożej, przy założeniu prostoty, nie implikowałyby konieczności i wniosek panteistyczny byłby fałszywy. Wydaje się zarazem, że wciąż poprawne na gruncie klasycznego teizmu jest twierdzenie modalnie osłabione: jeżeli Bóg jest prosty, to chce zła i sam je powoduje. Klasyczny teista nie powinien oczywiście tej ostatniej tezy akceptować, przynajmniej bez uprzedniego jej rozbioru i pewnego naświetlenia.

Pozostaje więc rozwiązanie tomistyczne, a ogólnie wolno powiedzieć, klasyczne. Polega ono na odrzuceniu przesłanki (7). Nie jest prawdą, że na świecie występuje autentyczne zło. Rysują się tu dwie opcje tomistyczne współcześnie sygnalizowane: propozycja Eleonory Stump oraz Hugh McCanna.

Propozycja Eleonory Stump jest, ściśle biorąc, oparta na teorii cierpienia Tomasz z Akwinu wyłożonej głównie w jego komentarzu do Księgi Hioba. Jej sednem jest traktowanie grzechu, bólu i wszelkich cierpień ludzkich jako warunkowego lub inaczej instrumentalnego dobra. Źródłem i przyczyną wszelkiego dobra jest sam

⁵ Tamże, s. 98.

Bóg, który powoduje lub koordynuje zdarzenia wywołujące to, co my uznajemy za zło. Tak przecież dzieje się w wypadku niedoli samego Hioba. Tomasz pisze w związku z tym:

Jeżeli wszelki ból, jakiego doznaje istota ludzka jest od Boga, to człowiek powinien znosić go cierpliwie, zarówno dlatego, że pochodzi od Boga oraz ponieważ jest nastawiony na dobro. Ból bowiem oczyszcza z grzechów, wprawia grzeszników w stan pokory i pobudza dobrych ludzi do miłości Boga⁶.

Stanowisko Tomasza – aprobująco przyjęte przez Stump – opiera się na założeniu, że szczęście człowieka polega na kontemplacji Boga, to zaś co my nazywamy potocznie szczęściem, czyli zdrowie, powodzenie życiowe, bogactwo, sława czy nawet długotrwałe zadowolenie z życia doczesnego, szczęściem nie jest. Utrata tych dóbr doczesnych nie implikuje przeto bycia nieszczęśliwym. Szczęście nie polega również, jak głosili stoicy, na samowystarczalności. Wszelako, czy osiągnięcie szczęścia ma związek z doznawaniem cierpienia? W ujęciu Tomasza tak właśnie jest, ponieważ przeszkodą dla osiągnięcia jedności z Bogiem jest grzeszna natura człowieka. W ujęciu zaś współczesnego filozofa dzielającego również zasady filozofii Tomasza – Paula Helma, natura ludzka jest tak ułomna, że nie chce Boga, a nawet nie jest w stanie chcieć chcieć Boga⁷. W tym właśnie kontekście pojawia się koncepcja bólu i cierpienia jako lekarstwa na zepsutą naturę człowieka, która w sprzyjających okolicznościach zdolna jest do niewyobrażalnych potworności. Stump nazywa cierpienia „chemioterapią”, której celem jest walka z rakiem duszy⁸. Także grzech, w jaki popadamy, czyniąc źle, ma swoją terapeutyczną rolę. Leczy z pychy i samouwieblenia, uczy pokory i przywraca miłość do Boga. Tomasz zwraca również uwagę na to, że oceniamy ludzi naszą miarą, prawość i pobożność w naszych oczach, nie jest pobożnością dla Boga. Jednakże Bóg, chcąc wyzwolić człowieka z jego grzesznej,

⁶ Cyt. za E. Stump, *Aquinas on the Sufferings of Job*, [w:] E. Stump (red.), *Reasoned Faith*, Ithaca, NY 1993, s. 340.

Jan Paweł II w podobnym duchu wypowiada się w swoim *Salvifici doloris*, mówiąc: „Owoce owego nawrócenia jest nie tylko to, że człowiek odkrywa zbawczy sens cierpienia, ale nade wszystko to, że w cierpieniu staje się całkowicie nowym człowiekiem. Znajduje jakby nową miarę całego swojego życia i powołania. Odkrycie to jest szczególnym potwierdzeniem wielkości duchowej, która w człowieku całkiem niewspółmiernie przerasta ciało. Wówczas, gdy to ciało jest głęboko chore, całkowicie niesprawne, a człowiek jakby niezdolny do życia i do działania – owa wewnętrzna dojrzałość i wielkość duchowa tym bardziej jeszcze się uwydatnia, stanowiąc przejmującą lekcję dla ludzi zdrowych i normalnych.” Według tej wypowiedzi cierpienie dokonuje w człowieku głębokiej przemiany, otwierając go na Boga. Jest to bardzo bliskie myśli Tomasza. Warto w tym miejscu również odwołać się do współczesnego tomisty Thomasa Weinandy’ego, który stwierdza, że Bóg karci tych których miłuje, by wyzwolić ich od grzechu. Owo karzenie często polega na dopuszczaniu cierpienia (T. G. Weinandy, *Czy Bóg cierpi?*, tłum. J. Majewski, Poznań 2003, s. 460).

⁷ P. Helm, *The Augustinian-Calvinist view*, [w:] J. K. Beilby, P.R. Eddy (red.), *Divine Foreknowledge. Four Views*, Illinois 2001, s. 171.

⁸ E. Stump, dz. cyt., s. 344.

egoistycznej i płytkiej natury, zarządza cierpienia i udręki, które mają leczniczą moc. Grzech, ból, wszelakie cierpienia są więc nie złem bezwzględnym, ale dobrem instrumentalnym, prowadzącym do ostatecznego szczęścia.

Stanowisko teodycealne Tomasza jest zgodne z metafizyką prostoty Boga, a także z bardzo silnym biblijnym przekazem o opatrności Bożej i aktywnym uczestnictwem Boga w nieszczęściach człowieka. Jednakże, na co zwraca również uwagę Eleonora Stump, teoria Tomasza wywołuje w nas silną negatywną reakcję emocjonalną i intelektualną, której wynikiem jest uznanie propozycji Tomasza za odrażającą moralnie. Reakcja taka opiera się na dwóch racjach.

Pierwsza głosi, że jego teodycea jest apologią cierpienia (tomizm to apogeum doryzmu) i zarazem jest przejawem antypatycznej obojętności na zło. Po co walczyć ze złem, dążyć do złagodzenia cierpień ludzkich, skoro mają one pozytywną wartość (po co stosować znieczulenie)? Więcej, można usprawiedliwić niedolę i krzywdę wielu bardzo ludzi oraz drastyczną niesprawiedliwość społeczną, opierając się na takich założeniach. Tu jednak sugeruje Stump, trzeba pamiętać, że tylko cierpienia powodowane przez Boga, mogą mieć wartość leczniczą oraz że my nie wiemy, które cierpienia taką wartość posiadają. Nie wolno nam, ani obojętnie przechodzić wobec zła i nieszczęścia, ani samemu je zadawać innym. Nie powinniśmy również zadawać ich sobie sami, tak jak to było udziałem niektórych ascetów (Szymon Słupnik), dla których cierpienie było niekiedy dobrem samym w sobie, i służyło ich własnej ambicji. Cierpienia tylko wtedy są dobrem instrumentalnym, kiedy rzeczywiście służą naszemu wiecznemu szczęściu, same w sobie są bezwzględnie złe.

Druga racja negatywnej reakcji to przekonanie, że poglądy tego rodzaju są po prostu nieludzkie, nieludzkie jest, że życie doczesne i nasz świat codzienny to ma być droga przez mękę i swego rodzaju czyściec. Ta właśnie reakcja typowa już była dla ludzi renesansu, którzy z pogardą odrzucili średniowieczny światopogląd. I słusznie, zdaniem Stump, gdyby to była cała prawda, ale Tomasza wizja życia ludzkiego i Bożego w nim działania, nie ogranicza się tylko do tego, co zostało powiedziane. Tomasz bardzo silnie akcentuje rolę i obecność Ducha Świętego w naszym życiu⁹. Jego działanie polega na dawaniu siły i wzbudzaniu w nas świadomości bliskości Boga, wtedy kiedy cierpimy. W naszym cierpieniu nie jesteśmy sami, i dzięki temu, możemy je przetrwać, a ono przynieść może spodziewane rezultaty. Krótko mówiąc, Duch pociesza nas w cierpieniu tu na ziemi.

Mimo to, jeśli nie podzielamy Tomaszowego i średniowiecznego światopoglądu, że istnieje życie wieczne, że prawdziwe szczęście polega na zjednoczeniu z Bogiem w życiu wiecznym, i że cierpienia pomagają nam osiągnąć to szczęście ostateczne, to uznamy pogląd Tomasza o cierpieniu nawet jako dobru warunkowym, za odrażający i szalony¹⁰. Według Stump oznaką renesansowego i zarazem

⁹ Tamże, s. 345.

¹⁰ Tamże, s. 351.

współczesnego stosunku do zła i cierpienia wśród samych chrześcijan jest uznanie, że zło jest dla nas niewytłumaczalną tajemnicą. Taka jest *devotio moderna*: nie potrafimy po prostu inaczej myśleć o zlu, jak tylko w kategoriach tajemnicy.

Zaletą poglądu Tomasza na zło, jest zgodność z metafizyką prostoty Boga i bardzo wyraźnym świadectwem biblijnym.

Podobne zalety posiada stanowisko, jakie prezentuje Hugh McCann. Według niego Bóg chce grzechu i cierpienia oraz ma w nich swój udział. W ten sposób nic, co się dzieje na świecie, nie jest poza kontrolą i opatrnością Bożą. Grzech albo inaczej zło moralne jest koniecznym warunkiem uzyskania przez nas autentycznej moralnej podmiotowości. Grzech jest buntem wobec Boga, co prowadzi grzesznika do samotności oraz izolacji wobec Boga. Nawet, gdy człowiek z powodzeniem realizuje własne projekty, odczuwa pustkę i miałość swojego życia. Doświadczenie grzechu otwiera jednak przed człowiekiem możliwość zrozumienia, czym naprawdę jest życia bez Boga i wbrew Bogu. W skrajnej postaci, serwowanej przez nazizm i komunizm dwudziestowieczny, życie bez Boga i wbrew Bogu jest to przekraczający wyobraźnię horror, który ma wskazywać drogę do świadomego i wolnego powrotu do Boga. W ten sposób wszelako grzech jest instrumentalnym dobrem i to bardzo ważnym, bo warunkującym zbawienie i ostateczne zwycięstwo nad złem¹¹.

Cały czas nasuwa się w kontekście rozważań klasycznego teizmu pytanie o odpowiedzialność Boga za grzech. Skoro Bóg chce, żebyśmy grzeszyli oraz cierpieli i daje nam moc do czynienia zła (jak uczyli Augustyn i Tomasz z Akwinu), to na czym polega nasza odpowiedzialność i wina, a na czym rola Boga? Bóg wprawdzie chce, żebym upadł, ale to ja ostatecznie upadam, chce żebym zgrzeszył, ale to ja grzeszę, a nie On. Bóg chce mojego grzechu, dla mojego dobra. Gdzie jest wobec tego w tym moja wolność? Wolność aktu woli polega na tym, że nie działa na niego żadna zewnętrzna wobec niego przyczynowość, że nie istnieje żaden zbiór warunków niezależnych od woli, które łącznie z prawami przyrody w sposób nieodparty skłaniałyby nas do takiego lub innego postanowienia. Nasze przekonania i motywacje, np. mogą skłaniać nas do takiego lub innego działania, ale ostatecznie nie przesądzają o jego zajściu, ponieważ to wola postanawia. Istotne w tym ujęciu jest to, że wola Boga w stosunku do naszej woli nie działa jako czynnik zewnętrzny – nie ma tu analogii pomiędzy przyczynowością światową a Bożą. Bóg ma tę niezwykłą zdolność, że porusza naszą wolę od wewnątrz, jako przyczyna stwórcza jej istnienia i siła podtrzymująca to istnienie w działaniu, jednakże bez naruszania libertariańskiej wolności¹². Nie ma więc tutaj mowy o żadnym przyczynowym determinizmie i konieczności kauzalnej. Bóg tedy chce, żebym zgrzeszył i daje mi

¹¹ H. J. McCann, *Divine Providence*, [w:] E. N. Zalta (wyd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2006. URL=http://plato.stanford.edu/entries/divine_providence/

¹² Tamże, s. 4.

wszelką moc do tego, ale to ja chcę mojego grzechu i to ja go popełniam. Najlepszą analogią zdającą sprawę z relacji Boga do stworzenia jest relacja twórca – dzieło, np. pisarz a bohater powieści. Raskolnikow uśmierca staruszkę, nie dlatego, że Dostojewski zmusił go do tego w jakikolwiek sposób, zdeterminował go do czynu przyczynowo, w takim sensie w jakim, mówimy o przyczynowości determinującej w świecie kulę uderzoną przez inną kulę do ruchu w danym kierunku. Raczej pisarz stwarza swoich bohaterów w ich wolnym działaniu w świecie powieści, ale sam na nich w tym świecie nie działa.

W proponowanym ujęciu teodycei McCanna Bóg nie tylko chce, żebyśmy grzeszyli, ale również cierpieli. Oczywiście, cierpienie nie jest tu celem, ma jedynie charakter instrumentalnego dobra. Czym jest owo ostateczne dobro? Nie wydaje się, żeby to było, jak w wypadku Stump, nasze szczęście, oczywiście jest ono ważne, ale najważniejsze, jak twierdzi McCann, jest zwycięstwo nad złem¹³. Zwycięstwo nad złem jest przewodnim celem stworzenia: Bóg chce grzechu i cierpienia (choć nie samych dla siebie), ponieważ chce żebyśmy wiedzieli, że zło jest wrogiem stworzenia i żebyśmy mieli udział w zwycięstwie nad złem. Zwycięzanie zła może przyjmować różnorodne formy, w zależności od rodzaju zła. W wypadku własnego cierpienia zwycięstwo polega na jego mężnym i cierpliwym znoszeniu, w wypadku cierpienia cudzego najczęściej chodzi o nasze pełne aktywne współczucia reakcje na nie w duchu opowieści o dobrym Samarytaninie¹⁴. W wypadku zaś, gdy cierpienie niszczy cierpiącego lub pozostaje całkowicie niezauważone także może być istotne i wartościowe, właśnie przez swoją bezsensowną potworność i anonimowość. Jego wartość polega na wystawieniu naszej wiary i męstwa na najwyższą próbę. Wedle klasycznego teizmu świat, jak to już pisał John Hick, nie został pomyślany jako hedonistyczny raj, ale w ujęciu McCanna jako pole bitwy dobra ze złem. Dodać można by tu jeszcze, że potworne zło tego świata uświadamia nam, czym jest życie bez Boga, i że tylko w Bogu jest szczęście i nadzieja ostateczna. Zło wszelako przy bliższym wejrzeniu, nawet to najpotworniejsze, jest tylko dobrem instrumentalnym, chcianym przez Boga i w pewnym sensie właściwym dla ujęcia McCanna, sprawianym przez Niego. Skoro jednak Bóg kontroluje absolutnie wszystko, pewne jest ostateczne zwycięstwo nad złem i nasz w nim udział.

Zaletą tego stanowiska jest to, że nie da się w jego kontekście zadać pytania: dlaczego wszechmocny Bóg nie stworzył świata, w którym pewne ważne dobra byłyby osiągnięte bez zła jako środka do tego dobra prowadzącego. Jest to pytanie bezsensowne, skoro dobrem, o które chodzi jest zwycięstwo nad złem. Nie można pokonać nieistniejącego przeciwnika. Na pytanie, czy nie byłoby zwycięstwem nad złem wyeliminowanie go w samym akcie stworzenia, pada odpowiedź, że byłaby

¹³ Tamże, s. 24.

¹⁴ Podobnie ujmował to Jan Paweł II w Liście *Salvifici doloris*.

to ucieczka z pola walki. Pogląd ten rodzi oczywiście wiele dalszych pytań, jednym z takich pytań jest pytanie o los potępionych: Bóg stwarza osoby przeznaczone do potępienia, czyli przeznaczone do największego zła i cierpienia (wiecznego!), na czym tutaj ma polegać zwycięstwo nad złem? Jedną z możliwych odpowiedzi głosi, że Bóg kocha nawet swoich wrogów – tych, którzy odrzucają Go, a nawet Nim gardzą, i dlatego daje im wieczne istnienie. Jego miłosierdzie nie ma granic, dlatego Bóg wszystkim wybacza, ale nie wszyscy wybaczenie przyjmują.

Teodycea prostoty Boga podana przez McConna, nie izoluje Boga od grzechu i zła oraz nie uchyla się przed trudnymi zwłaszcza dla nurtów wywodzących się z *devotio moderna*, fragmentami Biblii (jest ich całkiem sporo), w których mówi się o Bogu jako czyniącym zło:

- „Ja tworzę światło i stwarzam ciemności, sprawiam pomysłność i stwarzam niedolę. Ja Pan czynię to wszystko” (Iz 45,7)
- „Przecież On mówi do Mojżesza: *Ja wyświadczam łaskę, komu chcę, i miłosierdzie, nad kim się lituję.* Wybranie więc nie zależy od tego, kto chce lub o nie się ubiega, ale od Boga, który okazuje miłosierdzie. Albowiem mówi Pismo do faraona: *Po to właśnie cię wzbudziłem, aby okazać na tobie moją potęgę i żeby rozstawiło się moje imię po całej ziemi* [wyróżn. – D.Ł.]. A zatem komu chce, okazuje miłosierdzie, a kogo chce, czyni zatwardziałym” (Rz 9,14-18).

Wszelako, jeżeli Bóg jest prosty, to i wyjaśnienie tych wypowiedzi jest proste. Jest dokładnie tak, jak mówi Biblia. Czyż uznanie tej prawdy nie jest manifestem wiary religijnej i prawdziwej pobożności? Ale tu wciąż jest ogromna trudność: skoro ma być tak, że Bóg nie tyle nawet dopuszcza, co sam powoduje nie tylko cierpienia, lecz zło w jego najbardziej potwornych formach znanych nam choćby z historii, ale bywa, że i z własnego doświadczenia, to jak wierzyć w takiego Boga?

Podzielam pogląd, że nie należy dążyć do arytmetyzacji cierpienia i zła (mierzyć, ważyć, wyliczać i dzięki temu porównywać ze sobą różne indywidualne przypadki cierpień i zła). Jednakże nie jest tak, że wiek dwudziesty przyniósł potworności, a wcześniej ich nie było. One były zawsze, ten świat zawsze, od kiedy powstał, miał ogromny potencjał zła. Osobliwie zdumiewają ogromne i niemalże niewyczerpane zasoby ludzkiej nikczemności, która tak łatwo znajduje sposób, żeby się ujawnić. Klasyczny teizm przyjmuje uniwersalną ludzką nikczemność za daną pierwotną, w obliczu której i ze względu na którą podejmowana jest Boża terapia przez cierpienie¹⁵.

¹⁵ Jest tu oczywiście napięcie wewnętrzne pomiędzy przekonaniem o nędzy ludzkiej a tezą optymistyczną, że wszelki byt jest dobry. Wielokrotnie w teizmie powraca motyw zachwytu pięknem stworzenia, jego dynamiką i matematyczną harmonią, która ma być manifestem Bożej chwały. Wątku nikczemności nie daje się wytłumaczyć nawet w augustiańskim przywiązaniu do roli grzechu pierwotnego. Trudno też zadowolić się odwołaniem do wolności woli. Zawsze można bowiem zapytać, dlaczego stworzona i obdarzona wolnością przez Boga wola ludzka skłania się do potworności, a nieraz towarzyszy temu ludzkiemu działaniu jeszcze uczucie przyjemności. W teizmie klasycznym pewnego wyjaśnienia powszechności grzechu i jego rozmiarów daje właśnie szokujące założenie, że sam Bóg tak postanowił, a od woli Boga nie ma odwołania.

Obecnie ten augustiański motyw szczególnie mocno wśród filozofów analitycznych akcentuje np. wspomniany wcześniej Paul Helm.

Zmienił się natomiast nasz stosunek do zła, obecnie widzimy w złu niezgłębialną tajemnicę, wobec której mądrość nakazuje milczenie. Zgadzam się, że zło niekiedy przeraża, a cierpienie onieśmiela, ale czy filozofia powinna się od tego doświadczenia zaczynać, czy na nim kończyć, to nie jest dla mnie oczywiste. Filozofia wszakże poszukuje zrozumienia. Jest to istotny składnik zachodniego chrześcijaństwa, bez którego nie widzę dla filozoficznego teizmu dobrych perspektyw (przyszłość religii natomiast to inna zupełnie kwestia), gdyż pogrążony w milczeniu wobec niezgłębialnych tajemnic, nie będzie w stanie przed światem zdać sprawy z tego, o co w nim w ogóle może chodzić.

Cokolwiek by nie sądzić na temat trudności przedstawionych (wprawdzie dość ogólnikowo) teodycei, ich siłą jest słabość stanowisk alternatywnych: współczesnego molinizmu i otwartego teizmu w jego różnych wariantach (istotną cechą wspólną tych nowoczesnych ujęć w ramach teizmu otwartego jest odrzucenie niezmienności Boga i uznanie Jego cierpiętelności)¹⁶. Wspólną cechą tych nurtów jest również to, między innymi, że oddzielają Boga od zła. Molinizm upatruje zła w kontrfaktycznych trybach wolności i wolności stworzeń, zaś teizm otwarty w wolnych i nieznanach uprzednio Bogu aktach woli i czynach¹⁷.

¹⁶ Zwolennik klasycznego teizmu może tu jednak zgłosić poważną, jak sądzę, obiekcję. Jeżeli nawet Boga cierpienie nie oszczędza, to na czym budować nadzieję – zapyta? Jeżeli cierpienie dotknęło wiecznego Boga, to jakie mamy gwarancje, że nasze życie wieczne, będzie wolne od cierpienia? Solidarne cierpienie Boga ze stworzeniem w perspektywie wieczności jest raczej katastrofą absolutną, a nie żadnym zwycięstwem (cóż z tego, że Chrystus zmartwychwstał, skoro nadal wszystko jest otwarte i możliwe, łącznie z wiecznym cierpieniem, jeśli nie naszym własnym, to cudzym?). Natomiast Bóg – może kontynuować teista klasyczny – który jest absolutnym Panem wszystkiego i jest ponad wszystkim, także ponad cierpieniem, może wszystko, może również cierpienie i wszelkie zło pokonać całkowicie i na zawsze, a nawet unicestwić. Oczywiście całą kwestię należy rozważać w kontekście trynitarnym, uwzględniającym rolę Chrystusa i działanie Ducha Świętego.

¹⁷ Teizm otwarty głosi (w pewnej swojej wersji), że Bóg jest wprawdzie wszechwiedzący, ale mimo to nie zna przyszłości, uzasadniając to przez twierdzenie, że sądy o przyszłości nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, lecz posiadają jakąś inną (trzecią) wartość logiczną. Trudno się z tym zgodzić, ponieważ wspomniane stanowisko pociąga za sobą rewizję logiki klasycznej (odrzuć zasady dwuwartościowości), a jest to cena dość wysoka. Byłoby to stanowisko znacznie bardziej, moim zdaniem, obiecujące, gdyby udało się zaproponować w jego ramach semantykę dla zdań o przyszłości opartą na logice klasycznej. Mogłoby to wyglądać tak, że zdania asertoryczne o przyszłości np. „Jutro odbędzie się bitwa morska” oraz „Jutro nie odbędzie się bitwa morska” byłyby fałszywe, i tych Bóg oczywiście nie zna, ponieważ wiedza Boża nie obejmuje fałszu. Natomiast modalne zdania o przyszłości „Jutro *może* odbyć się bitwa morska” oraz „Jutro *może* się nie odbyć bitwa morska” byłyby prawdziwe, do momentu ustalenia przyszłości. Zatem jeżeli bitwa morska się jutro faktycznie odbywa, to zdanie: „Jutro odbędzie się bitwa morska” stałoby się prawdziwe, a zdanie: „Jutro *może* się nie odbyć bitwa morska” stawałoby się fałszywe. Trudnością logiczną, jaką należałoby tu rozwiązać, jest określenie stosunku logicznego między parą zdań o przyszłości, np. taką właśnie, jak w powyższym przykładzie: „Jutro odbędzie się bitwa morska” i „Jutro nie odbędzie się bitwa morska”. Aby pokazać, że

Niestety każde z tych stanowisk obarczone jest poważnymi trudnościami natury logicznej i metafizycznej, nie wspominając o słabym umocowaniu w świadectwach biblijnych. Również w tym kontekście należy oceniać wady i zalety klasycznego teizmu.

Alternatywą dla wymienionych stanowisk nie jest sceptycyzm chrześcijański (albo inaczej cnota pokory) – głoszący ułomność ludzkiego rozumu niezdolnego do poznania natury Boga, sposobów Jego działania oraz tajemnicy zła – wspierający intelektualnie akt religijnego zawierzenia i oddania Bogu. W dociekaniu czysto rozumowym, czyli w teologii filozoficznej, z której sceptycyzm właśnie rezygnuje, chodzi jedynie o porównanie ze sobą teorii już wypracowanych w granicach skończonych zdolności ludzkiego rozumu zgodnie z logiką i regułami racjonalnej argumentacji, albo o stworzenie nowych, alternatywnych – do już istniejących – teorii, a nie wychodzenie poza logikę i „skok w wiarę” lub religijną żarliwość. To ostatnie zawsze można zrobić, chodzi wszelako o to, żeby nie poddawać się bez walki o zrozumienie przedwcześnie. Analiza filozoficzna jest bowiem badaniem teorii pod względem ich zawartości logicznej i metafizycznej, konsekwencje egzystencjalne dotyczące aktu wiary lub niewiary są czymś wtórnym, a każdym razie nie objętym rygiorem logicznej inferencji. Ale oczywiście, możliwe jest, że, jak głosi sceptycyzm, nasze teorie metafizyczno-teologiczne są nieadekwatne albo fałszywe. Nie wiemy, jak jest naprawdę, *dlatego* – będzie proponował chrześcijański sceptyk – *wolno nam wierzyć* (jeśli nikt nie umie pokazać, że to niemożliwe), że istnieje głębszy sens wszystkiego, że to, co złe zostanie jakoś naprawione i w ogóle, że w końcu wszystko będzie dobrze. Natomiast, jaki jest tu mechanizm, jak się to wszystko dzieje – to dla nas obecnie tajemnica, i być może na zawsze pozostanie to tajemnicą. Z drugiej strony, choć sceptycyzm nie jest alternatywą dla teologii filozoficznej, gdyż nie proponuje nowych – w stosunku do już istniejących – pozytywnych propozycji, to pozostawia otwartą furtkę dla dalszych dociekań. Zgodne z duchem sceptycyzmu jest bowiem rozumowanie: jak dotąd nie wypracowano teorii odpowiedniej, co właśnie my sceptycy wykazujemy, ale może kiedyś się to uda, i stąd warto oraz należy poszukiwać prawdy, w tym właśnie prawdy metafizycznej i teologicznej, a nawet jeśli się nie uda nigdy jej poznać, to już samo jej poszukiwanie może przynieść poszukującemu pewne zadowolenie i nadać głębszy sens jego życiu.

para takich zdań nie jest sprzeczna, choć jedno jest negacją drugiego, należałoby zaproponować odpowiednią analizę znaczenia „funktorów przyszłości”, czyli stosownych czasowników przyszłości. Natomiast trudności związane z molinizmem dotyczą uprawomocnienia prawdziwości trybów kontryfaktycznych wolności, lecz ich omówienie z uwagi na dość techniczny charakter tych kwestii przekracza ramy tego tekstu (por. D. Łukasiewicz, *Bóg, wszechwiedza, wolność*, Bydgoszcz 2007) oraz (W.L. Craig, *The Only Wise God*, Grand Rapids 1987).