

## **Próby rozwiązania dychotomii między złem a istnieniem Boga w filozofii analitycznej i teologii egzytencjalnej**

MAŁGORZATA WIERTLEWSKA

Rozważanie kim jest Bóg w kontekście zła obecnego w świecie stawia nas w samym centrum pytania o tożsamość chrześcijaństwa, które jest religią niezgody na zło, wzywa swoich wyznawców, aby wyrzekli się zła i czynili dobro w każdych okolicznościach, przyczyniając się do budowania królestwa Bożego sprawiedliwości i miłości. Z drugiej strony, chrześcijaństwo wyrasta z wydarzenia Krzyża, w którym Bóg bierze na siebie zło i nie przeciwdziała mu, ale doświadczenie zła czyni ceną odkupienia ludzkich win, a więc zło ma swoje miejsce w dziele zbawienia dokonany przez Jezusa Chrystusa. Pomiedzy tymi dwoma biegunami, jakimi są sprzeciw wobec zła doświadczanego przez innych i zgoda na doświadczenie samemu skutków zła w łączności z ofiarą krzyżową Chrystusa, rozciąga się przestrzeń chrześcijańskiej refleksji nad tajemnicą zła, która ogarnięta jest przez moc odkupienia.

Niniejszy artykuł poświęcony jest jednej tylko kwestii, mianowicie jak pogodzić istnienie zła z istnieniem Boga – wszechmocnego, wszechwiedzącego i doskonale dobrego, albo inaczej mówiąc, czy fakt zła nie przeczy istnieniu Boga, w jakiego wierzą chrześcijanie. Już sam sposób sformułowania problemu pokazuje, że jest to zagadnienie z pogranicza wiary i sceptycyzmu. Ze strony obrońcy stanowiska chrześcijańskiego w sporze ze sceptykiem ukształtowały się dwa podejścia:

1. neutralne, wychodzące od ustalenia wspólnej płaszczyzny dyskusji, czyli określenia kluczowych terminów i uzgodnienia metody, tak aby wyprowadzone wnioski były uznane za miarodajne niezależnie od wiary stron sporu, oraz

2. podejście zaangażowane, wychodzące wprost od wiary w Chrystusa, który uobecnia i objawia działanie Boga w świecie.

Stanowisko neutralne zmierza do wykazania niesprzeczności pojęcia Boga z istnieniem zła, dowodząc że zło obok dobra jest koniecznym warunkiem wolności woli człowieka, chcianej przez Boga. Natomiast stanowisko zaangażowane pokazuje Boga jako tego, kto stale na nowo otwiera człowiekowi perspektywę wol-

ności od zła. Różnica w sposobie ujęcia osoby Boga znajduje kontynuację w zaproponowanym sposobie rozwiązania kwestii zła. Stanowisko neutralne, obiektywizujące, widzi przewyższenie podnoszonych przez sceptyka wątpliwości w odpowiednim doborze argumentów, zaś stanowisko zaangażowane – w dogłębnej refleksji chrystologicznej.

Scharakteryzowane powyżej skrótowo stanowiska, gdy się je ze sobą zestawia, pozwalają nam uświadomić sobie nie tylko zróżnicowanie problemów i odpowiedzi zrodzonych z problematyki zła, ale także dostrzec jaśniej związek między metodą dyskursu a obrazem Boga, jaki umożliwia. Jednakże głównym punktem zainteresowania jest dla mnie teodycea racjonalistyczna, w ramach wyznaczonych przez Leibniza, do której nawiązują współcześni filozofowie anglosascy z nurtu filozofii analitycznej, określający filozoficzny problem zła jako zagadnienie logiczne, podlegające wszakże różnym ujęciom, w zależności od uznawanych (bądź odrzucanych) przez danego autora argumentów na istnienie Boga.

Omawiana problematyka przedstawiona zostanie w następującym porządku:

- jak rozumieć stwierdzenie, że problem zła jest natury logicznej;
- nakreślenie kontekstu historycznego – ujęcie zagadnienia przez Leibniza i krytyka jego stanowiska przez Hume'a;

- spór o spójność teizmu we współczesnej filozofii analitycznej na przykładzie trzech autorów: John Mackie jest przedstawicielem stanowiska ateistycznego, nawiązującego do Hume'a, dwaj pozostali autorzy polemizują z Mackie'm nawiązując do teodycei Leibniza, ale w dwóch różnych aspektach: Alvin Plantinga podejmując się obrony wolnej woli drogą argumentu logicznego, wykazuje niesprzeczność istnienia zła w świecie z istnieniem Boga, zaś Richard Swinburne broni dobroci Boga odwołując się do relacji międzypersonalnych, w których wolne podmioty realizują swoją wolność jako odpowiedzialność za siebie i innych;

- chrystologia egzystencjalna Karla Rahnera i Tomasza Węcławskiego jako przewyższenie ograniczeń ujęcia logiczno-obiektywizującego;

- podsumowanie, czyli wskazanie na zależność między sposobem argumentacji w kwestii istnienia Boga a proponowanym rozwiązaniem dylematu zła.

## 1. PUNKT WYJŚCIA – ZŁO JAKO PROBLEM LOGICZNY

W analitycznej filozofii religii zgadnienie zła rozpatrywane jest w ramach sporu o istnienie Boga. Pytanie o genezę zła, a co za tym idzie także o celowość zła i odpowiedzialność za zło, w sformułowaniu analitycznym brzmi następująco: Czy możliwe jest, aby świat, w którym jest tyle zła, został stworzony przez dobrego, wszechmocnego i wszechwiedzącego Boga? Sceptyk odpowie, że wiara w Boga i fakt zła w świecie przeczą sobie nawzajem, a Bóg albo nie istnieje, albo nie jest taki, jak sądzą wierzący w Niego, a więc tak czy owak wiara jest iluzją. Natomiast wierzący odpowie, że obecność zła w świecie nie jest dostateczną podsta-

wą do wyprowadzenia wniosku, że Bóg nie istnieje, albo że jest kłamcą, ponieważ skoro dopuszcza zło, widać ma po temu powody, znajdujące uzasadnienie właśnie w Jego dobroci i wszechwiedzy, a więc w porządku przekraczającym naoczną rzeczywistość i nasze wycinkowe jej poznanie<sup>1</sup>.

Rozwiązanie zagadnienia zła zaproponowane przez każdą ze stron nie ma mocy dowodu, gdyż istnienie Boga, jeśli On istnieje, nie zależy w żadnym stopniu od takich czy innych naszych konstrukcji intelektualnych. Z drugiej jednak strony, porządek naszych myśli, ich wewnętrzna spójność, jest probierzem prawdziwości naszych sądów, które są wypowiedziami na temat rzeczywistości zewnętrznej w stosunku do naszych umysłów, a więc także sądów na temat Boga. Zatem ateista (lub anty-teista), który w fakcie zła widzi potężny argument przeciwko wierze w dobrego i wszechmocnego Boga, przekonany jest, iż zło po prostu obnaża ukrytą w pojęciu Boga sprzeczność wewnętrzną, a on wykazując tę sprzeczność (czyli niemożliwość logiczną) obala iluzję co do porządku świata. Teista natomiast, będąc już skądinąd przekonany o istnieniu Boga, stara się spojrzeć na zło z Jego perspektywy, przeniknąć Jego intencje i dociec, jakie dobro Bóg może wyprowadzić ze zła. Rozważając kiedy i w jakim celu Bóg może dopuścić zło, teista wykazuje sobie i ma nadzieję, że również swojemu adwersarzowi, iż sprzeczność sugerowana przez ateistę jest w gruncie rzeczy pozorna. Warto zauważyć w tym punkcie, że ateista mówi o odpowiedzialności (winie) Boga za zło, podczas gdy teista mówi o dopuszczeniu zła przez Boga, jako warunku większego, bardziej wartościowego dobra.

Postronny świadek może jednak powziąć wątpliwość, czy taka polemika ateisty i teisty nie jest czczą szermierką słowną, polegającą na wyszukiwaniu lub konstruowaniu argumentów na poparcie swojego i tak z góry przyjętego stanowiska? W konfrontacji z rzeczywistością, sprawdzianem adekwatności teorii jest jej pojemność (czyli zakres zjawisk, jakie teoria jest w stanie wyjaśnić) i prostota – dwie kontrolujące się nawzajem cechy. Z dwóch konkurencyjnych teorii lepsza jest ta, która wyjaśnia (przewiduje) szerszy zakres zdarzeń w oparciu o prostsze założenia<sup>2</sup>. Można też ująć to inaczej, zastępując słowo *teoria* słowem *narracja*. Sprawdzianem dla narracji jest to, jak długo można ją kontynuować, jak wiele wątków można w nią wpleść, tak aby nie przeczyły sobie nawzajem, a więc aby świat w tej narracji przedstawiony był do pomyślenia, do wyobrażenia sobie. W interesującym nas wypadku, probierzem jakości dwóch konkurencyjnych teorii

<sup>1</sup> Richard Swinburne zauważa, że trudność uzgodnienia zła z wiarą w istnienie Boga zależy od tego, jak silna jest wiara, albo jak silne i rozległe jest uzasadnienie naszej wiary – im bardziej jest ona światopoglądem obejmującym szeroki zakres danych, tym łatwiej wierzącemu uzgodnić swą wiarę z faktem zła – *Providence and the Problem of Evil*, Oxford University Press, 1998, s. 22 i nast.

<sup>2</sup> Zob. R. Swinburne, *Simplicity as Criterion of Truth*, Marquette University Press, 1997, ss. 11-19.

(narracji), tj. teistycznej i anty-teistycznej jest zdolność wchłonięcia przez każdą z nich problemu zła.

Jednak aby dyskusja była w ogóle możliwa, obie strony muszą najpierw zgodzić się co do przedmiotu i sposobu jej prowadzenia. W ujęciu analitycznym problem zła stawiany jest na płaszczyźnie logiki w kontekście spójności teizmu lub jako argument przeciwko teizmowi. Oznacza to, że szczególny nacisk położony zostanie na rozumienie terminów, wyważone formułowanie sądów i poprawność wnioskowania, pominięta zaś zostanie cała sfera egzystencjalna, a więc pytanie o sens konkretnego zła doświadczanego przez każdego w jego własnym życiu. Nawet jeśli uznaje się, że zło jest problemem egzystencjalnym, jak czyni to Swinburne, za właściwe dla filozofii przyjmuje się argumenty logiki – np. potrzebę ustosunkowania się do indywidualnych przypadków zła doświadczanego przez poszczególne osoby Plantinga przesuwając w dziedzinę poradnictwa psychologicznego i duszpasterstwa.

Kluczowymi pojęciami-zagadnieniami dla rozjaśnienia problemu zła w powiązaniu z istnieniem Boga i doświadczeniem człowieka są: Bóg, dobro i zło oraz wolna wola. Te cztery terminy przywodzą na myśl tytuł dzieła Leibniza *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*. Stanowisko Leibniza, jak i stanowisko jego przeciwników, szczególnie Hume'a znajduje żywy oddźwięk w obecnie toczącej się debacie<sup>3</sup>, dlatego proponuję najpierw wniknąć w istotę pierwszego, XVIII-wiecznego sporu, następnie przyjrzeć się jego współczesnemu rozwinięciu na przykładzie wybranych autorów (John Mackie, Alvin Plantinga, Richard Swinburne), na zakończenie zaś, na zasadzie kontrapunktu przedstawię w zarysie kilka alternatywnych ujęć, co pozwoli nam dostrzec wyrazniej zalety i trudności podejścia analitycznego.

## 2. CZY ISTNIENIE ZŁA ŚWIADCZY PRZECIWKO ISTNIENIU BOGA?

### SPÓR PIERWSZY: LEIBNIZ – HUME

#### LEIBNIZ: ŻYJEMY W NAJLEPSZYM Z MOŻLIWYCH ŚWIATÓW

Fundamentalnym pojęciem przenikającym cały system filozoficzny Leibniza jest pojęcie harmonii przedustawnej, która jest myślą Boga o świecie, poprzedzającą dzieło stworzenia. Bóg w swoim umyśle przewidział i powołał wszystkie byty do istnienia jako wzajemnie do siebie dostosowane, tak że każde stworzenie z osobna i świat jako całość dąży do właściwego sobie celu, jakim jest urzeczywistnienie tkwiących w każdej rzeczy możliwości bycia sobą i bycia w pełni tym, czym poszczególne stworzenia już są ze swej istoty. Zanim świat powstał Bóg

<sup>3</sup> Przegląd stanowisk odnośnie do zagadnienia zła istotnych dla ujęcia analitycznego przedstawiony został niedawno w książce *God and the Problem of Evil*, William Rowe (red.), Blackwell Publishers, Oxford 2001.

doskonale wyważył wszystkie współzależności między wszystkimi możliwymi bytami i ich złożonymi kombinacjami tworzącymi możliwe światy, a następnie wybrał ten świat, w którym jest największa różnorodność wielu rozmaitych dóbr o różnym stopniu doskonałości. Taki świat jest pełniejszy, zatem i bardziej doskonały, niż świat złożony tylko z dóbr najwyższego rzędu.

To, co my z naszej ograniczonej perspektywy postrzegamy jako nieprzewidywalne przeciwieństwa, w planie Bożym stanowi element powszechnego ładu dopełniających się istnień. I właśnie dzięki porządkującej i ogarniającej wszystko myśli Boga różnorodność nie wyklucza jedności, ani zło dobra, a poszczególne elementy działają w sposób skoordynowany. Inną nazwą harmonii przedustawnej jest Opatrzność Boża, którą my znowu dzielimy na ogólną, tj. dotyczącą wszystkich tak samo i szczegółową, dotyczącą istnienia każdej rzeczy z osobna. Opatrzność ogólna przejawia się w łańcuchu następstw jako naturalny porządek świata, szczegółowa natomiast to Boża sprawiedliwość, która w pełni urzeczywistni się w przyszłym świecie. Od strony Boga taki podział nie istnieje – jest jedna przenikająca wszystko i ogarniająca każdego miłością myśl Boga, która stwarza każdej rzeczy właściwe jej środowisko rozwoju, a ponadto każdemu człowiekowi, jako stworzonemu na obraz i podobieństwo Boga, otwiera perspektywę życia wiecznego, gdzie ostatecznie dopełnią się indywidualne losy życia ziemskiego. Tym, co ostatecznie przesądza o dobroci świata jest jego scharmonizowanie z Bogiem. Jak zauważa Jerzy Perzanowski, możliwości, które są współmożliwe z Bogiem, muszą respektować to, co Bogu immanentne – ład i dobro. Dlatego ład jest globalny, a zło lokalne; ład trwa, a zło przemija<sup>4</sup>. Stąd też bez przesady możemy powiedzieć, że mimo obecności w nim zła, jest to najlepszy ze światów.

Już nawet tak pobieżne zarysowanie koncepcji harmonii przedustawnej uświadamia nam, że u podłoża filozofii Leibniza stoi wiara w Objawienie chrześcijańskie. Jest to założenie aprioryczne, którego prawdę Leibniz stara się wykazać na drodze dociekania rozumowego. Wiara pobudza nasz intelekt do coraz głębszego rozumienia Objawienia, harmonizując pozorne sprzeczności i wydobywa na jaw mądrość i prawdę religii.<sup>5</sup> Jeśli mielibyśmy porównać zastosowany przez Leibniza sposób argumentacji do metody wcześniejszych filozofów, należałoby wskazać na Parmenidesa, który całą metafizykę wyprowadził z twierdzenia, że byt jest, a niebytu nie ma, św. Augustyna i jego koncepcję zła metafizycznego jako braku dobra oraz zła moralnego jako skutku wolnej woli człowieka, a także św. Tomasza

<sup>4</sup> Jerzy Perzanowski, *Teofilozofia Leibniza*, w: G.W. Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej* tł. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 341.

<sup>5</sup> ...wytożę ci filozoficzną teologię, a potem ty z kolei wprowadzisz mnie w objawione tajemnice chrześcijańskiej mądrości, (...) aby jaśniejsza się stała harmonijna zgodność wiary z rozumem oraz bardziej dla wszystkich widoczna głupota zarówno tych, co pyszniąc się uczonością pogardzają religią, jak i tych, co chlubiąc się objawieniami nienawidzą obnażającej ich ignorancję filozofii, *Wyznanie wiary filozofa*, s. 55.

z Akwinu i jego drogę z celowego zamysłu, jako argument na istnienie Boga. Niech te trzy punkty odniesienia: dedukcyjne wyprowadzanie właściwości bytu z samego pojęcia bytu, zagadnienie wolnej woli człowieka i wszechwiedzy Boga, oraz pojęcie Opatrzności Bożej jako racji ostatecznej świata, będą naszymi drogowskazami po zaproponowanym przez Leibniza rozwiązaniu kwestii istnienia Boga i istnienia zła w świecie. Drogą prowadzącą od jednego punktu do drugiego będzie koncepcja światów możliwych.

W tekście pt. *O wolności, przeznaczeniu i lasce Bożej*<sup>6</sup> Leibniz wyjaśnia swoją koncepcję możliwych światów przytaczając starogrecki mit o Deukalionie, któremu Zeus dał przywilej odnowienia ludzkości po potopie. Deukalion i jego żona Pyrra rzucali za siebie kamienie, które zmieniały się w posągi o ludzkich kształtach. Następnie Deukalion śpiewał posągom w różnych tonacjach, i za każdym razem inne posągi odpowiadały na jego śpiew tańcem i w tańcu mówiły mu, jak by się zachowywały, gdyby zamienił ich w ludzi. Każdy z chórów zapowiadał inny splot wydarzeń i inny rodzaj czasów. Był wśród nich jeden, który przepowiedział skażenie całej ludzkości, ale i ogromne dobro dzięki oczyszczeniu ludzi ze zbrodni przez Jowisza, co da im możliwość upodobnienia się do bogów. Ten właśnie chór małżonkowie zgodnie wybrali jako najbardziej korzystny dla rodzaju ludzkiego. Opowieść ta, przywodząca na myśl historię zbawienia, miała pokazać, że zło nie musi świadczyć o przypadkowym zestawieniu elementów świata, lecz przeciwnie – może też wskazywać na jego rozumne uporządkowanie, gdzie zło jest tylko etapem przejściowym do większego dobra. *Bóg pozwala na powstanie kilku rzeczy złych, aby nie było przeszkód dla wielu rzeczy dobrych*<sup>7</sup> Stworzenie świata oznacza więc wybór przez Boga najlepszego ze wszystkich łańcucha następstw, co nie wyklucza zaistnienia okazjonalnych złych następstw. Z drugiej strony nie wszystkie konfiguracje rzeczy możliwych niesprzecznych – są możliwe.

Prowadzi nas to do kolejnej istotnej kwestii teodycei, jaką jest relacja między wolnością człowieka a wszechwiedzą Boga. Zdaje się tu zachodzić logiczna sprzeczność, bo skoro Bóg zna moje przyszłe wybory, to czy nie oznacza to, że są one już z góry określone, a więc to, co ja ze swojej perspektywy postrzegam jako wolność wyboru, z perspektywy Bożej wiedzy byłoby wpisywaniem się w scenariusz z góry ustalony bez pytania mnie o zgodę. Trudność sprowadza się do pytania, czy wszechwiedza Boga determinuje wolę człowieka, gdyż jeśli tak, to Bóg jest winny mojemu grzechu. Dla Leibniza wolność to zdolność do rozumnego stanowienia o sobie, nie zaś nieuwarunkowanie czy nieprzewidywalność naszych wyborów. Jesteśmy wolni, gdyż posiadamy umiejętność przewidującej refleksji nad możliwymi skutkami naszych decyzji, natomiast realizacją naszej wolności jest podjęcie tej decyzji, którą uznamy za przynoszącą najwięcej dobra. Właśnie rozum-

<sup>6</sup> Tamże, s. 185 i nast.

<sup>7</sup> Tamże, s. 98.

ny wybór dobra, jako jednej z możliwości działania jest naszym podobieństwem do Stwórcy. O ile jednak nasza zdolność przewidywania jest bardzo ograniczona, o tyle rozum Boski ogarnia w sobie znajomość wszystkich możliwych konsekwencji wszystkich możliwych decyzji wszystkich możliwych wolnych podmiotów działania.

Wszewhiedza Boska nie ogranicza się jednak do przewidywania, gdyż Bóg posiada wyprzedzającą wiedzę o rzeczywistych przyszłych wyborach i ich następstwach. Leibniz wyjaśnia to pojęciem dwóch rodzajów konieczności: absolutnej i hipotetycznej. Konieczność absolutna polega na tym, że nie jest możliwe, aby coś było inaczej, aniżeli tak właśnie – np. nie jest możliwe, aby dwa plus dwa równało się czemuś innemu niż cztery. Konieczność absolutna odpowiada więc prawdzie koniecznej, całkowicie niezależnej od uwarunkowań innych niż czysto rozumowe, której przeciwieństwo pociąga za sobą sprzeczność. Konieczność hipotetyczna natomiast to pewność zaistnienia jakiegoś zdarzenia przygodnego, o ile wcześniej urzeczywistniony zostanie warunek pociągający to zdarzenie na zasadzie skutku. Konieczności hipotetycznej odpowiada prawda faktyczna, której przeciwieństwo nie jest niemożliwe, ani nie pociąga za sobą sprzeczności, a prawdziwość takiego sądu zależy od faktów, do których się odnosi. W umyśle Boga zawarte są wszystkie możliwe przyszłe zdarzenia warunkowe i w obszarze możliwości są one naprawdę wolne i przygodne. Bóg wie, które z nich zostaną urzeczywistnione w postaci naszych wyborów i ich skutków, ale to nie umniejsza ich przygodności ani naszej wolności. W momencie kiedy określony wolny wybór jest faktycznie podjęty, on sam i jego skutki wchodzą w obszar konieczności hipotetycznej, tzn. takiej, której mogłoby nie być, ale skoro jest, nie może jej nie być.

Pozostaje kwestia moralnego współdziałania Boga w winie człowieka. Leibniz rozważa ją w kontekście grzechu pierworodnego – skoro Bóg przewiduje, że Ewa zostanie oszukana przez węża, jeżeli umieści ją w okolicznościach, w jakich znalazła się później, to dlaczego ją tam umieścił?<sup>8</sup> W sytuacji procesu sądowego Ewy, która oskarżona jest o popełnienie przestępstwa, takie przyzwolenie na zło mogłoby zostać zakwalifikowane jako domniemanie współwiny, a w każdym razie jako przejaw złej woli. Dlaczego więc nie stawiamy Bogu tego zarzutu? Mianowicie dlatego, że wiemy już skądinąd, jaki jest Bóg, że jest On samą miłością, sprawiedliwością i dobrocią, że potępia zło i nigdy go nie czyni. Zdarzenie grzechu pierworodnego interpretujemy więc w świetle tej wiedzy i przyjmujemy, że skoro Bóg nie przeszkodził Ewie w popełnieniu grzechu, widać miał po temu istotny powód – poszanowanie wolnej woli człowieka. Co więcej, rozumiemy, że wybór oznacza alternatywę między rzeczywistym dobrem i rzeczywistym złem. Ewa musiała jednak posiadać pewną naturalną skłonność do postrzegania zła jako czegoś godnego pożądania, a przecież taką skłonnością do dobra oraz do zła została obdarzona przez Boga, i Bóg nie wypiera się swojej odpowiedzialności za stworzenie Ewy

<sup>8</sup> G.W. Leibniz, *Teodycea*, tł. M. Frankiewicz, PWN, Warszawa, 2001, s. 72 i nast.

jako osoby zdolnej i do dobra, i do zła<sup>9</sup>. Skoro możliwość wyboru zła stała się faktem, Bóg przez wcielenie Syna bierze na siebie ciężar winy. Zwróćmy uwagę na jeszcze jeden wniosek, który wypływa z tego toku rozumowania – Bóg w swoim umyśle zna możliwość i dobra, i zła, i wybiera dobro w sposób wolny, gdyż Jego wola idzie absolutnie posłusznie za prawdą intelektu. Można też powiedzieć, że Bóg jest wolny tak wobec dobra jak i zła, to znaczy nie jest ani zdeterminowany ku dobru, ani skrepowany złymi wyborami wolnych stworzeń i nie niszcząc ich wolności chce i potrafi w każdej sytuacji otworzyć im perspektywę dobra moralnego.

Powołując do istnienia konkretnego człowieka, który nosi swoje takie a nie inne imię, Bóg posiada w umyśle wyobrażenie tej osoby, będące najgłębszym poznaniem jej istoty. Na podstawie przewidywanych łańcuchów następstw Bóg wie, że osoba ta dobrowolnie zgrzeszy. Powołując ją do istnienia, Bóg nie przesądza o jej grzechu, ale dopuszcza do jej istnienia, choćby nawet miała zgrzeszyć. Spośród nieskończenie wielu sposobów stwarzania świata Bóg wybiera ten, w którym zawiera się mający dobrowolnie zgrzeszyć ten oto człowiek.<sup>10</sup>

Skoro cały porządek świata: metafizyczny, fizyczny i moralny bierze swój początek z umysłu Boga, prawa myśli są prawami rzeczy. Dlatego zasady logiki stanowią kościec rozumienia wszelkiej rzeczywistości, nie wyłączając rzeczywistości samego Boga. Stąd możliwość apriorycznego poznania Boga i zasadność dowodu ontologicznego, który jest jedynie rozwinięciem treści zawartej w pojęciu Boga – jeśli dobrze zrozumiemy co znaczy słowo Bóg, zrozumiemy, że nie można Go pomyśleć jako nie istniejącego, gdyż istnienie jest jednym z definiujących Go terminów. I tak jak możemy poznać świat wychodząc od któregośkolwiek elementu, ponieważ każda część odzwierciedla całość, tak też możemy zrozumieć doskonałość przymiotów Bożych wychodząc od dowolnego z nich. Podstawowe prawa myśli to: zasada tożsamości, niesprzeczności i racji dostatecznej. Zasada tożsamości (sprzeczności) głosi, że A jest A i nie może być nie-A, podczas gdy zasada niesprzeczności mówi o tym, że dany sąd nie może być jednocześnie prawdziwy i fałszywy.<sup>11</sup> Zasada racji dostatecznej stwierdza natomiast, że żaden fakt nie może okazać się rzeczywisty, czyli istniejący, a żadna wypowiedź prawdziwa, jeżeli nie ma racji dostatecznej, dla której fakt ten istnieje i jest taki właśnie, jaki jest. Zasada racji dostatecznej gwarantuje więc przejście od bycia w możliwości do aktualnego istnienia, które z kolei jest racją następnych możliwości.

W oparciu o te zasady można udowodnić prawdy wiary na drodze dedukcji, podobnie jak dowodzimy twierdzenia w geometrii, wychodząc z definicji i aksjomatów. Chociaż o faktycznym istnieniu bytów przygodnych dowiadujemy się

<sup>9</sup> *Grzechy zdarzają się nie dlatego, że Bóg tak chce, lecz dlatego, że jest.* G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, tł. Juliusz Domański, PWN, Warszawa 1969, s. 11

<sup>10</sup> *Uzasadnienie prawd wiary chrześcijańskiej. O wolności, przeznaczeniu i łasce Bożej.* w: *Pisma z teologii mistycznej*, s. 180-181.

<sup>11</sup> *Wyznanie wiary filozofa*, s. 325

empirycznie, doświadczając ich istnienia, sąd egzystencjalny *Bóg istnieje* nie wymaga potwierdzenia empirycznego, ponieważ już treść podmiotu Bóg implikuje Jego istnienie (idea Boga w jakiego wierzy chrześcijanin byłaby wewnętrznie sprzeczna, gdyby usunąć z niej istnienie jako konieczny element). Ponieważ w dedukcji wychodzi się od analizy terminów, która polega na ich definiowaniu, a więc ustalaniu istotnych i nieredukowalnych składowych, do pełnego wyjaśnienia problemu zła należy, zdaniem Leibniza, przedstawienie definicji Boga, która ukáže jasno jak nierówny los ludzi na ziemi jest współmożliwy z Bożą sprawiedliwością. Stąd też buduje on definicję Boga wychodzącą od sprawiedliwości.<sup>12,13</sup>

Uznanie pierwszeństwa prawdy Objawienia w stosunku do prawd odkrywanych ludzkimi władzami poznawczymi sprawia, że możliwe jest sformułowanie tzw. teodycei dóbr wyższych, czyli taka optyka, która tam, gdzie pojawia się zło i grzech nie postrzega ich jako czegoś ostatecznego, ale widzi ich wchłonięcie przez rzeczywistość dobra, jaką umożliwiają na zasadzie odpowiedzi, podobnie jak przyczyna wywołuje odpowiadający jej skutek. Bóg ma powód, żeby dopuszczać grzech, zło i cierpienie nie tylko jako hipotetyczną możliwość, ale jako fakt. Jednak byłoby moralnym absurdem pytać, czy Bóg chce mojego grzechu, aby uzyskać w ten sposób większe dobro. Należy raczej powiedzieć, że Bóg pozwala mi chcieć także tego, co złe, nie tylko tego, co dobre, ponieważ wtedy rzeczywiście mogę wybierać, a nie po prostu bezmyślnie iść za silniejszym pragnieniem. Dlatego też wolność woli obejmuje nie tylko pozytywny aspekt podjęcia określonego czynu, lecz również negatywny wymiar powstrzymania się od jakiegoś działania wbrew odczuwanej, niekiedy bardzo silnej skłonności. Jakim wyższym dobrem kieruje się Bóg pozwalając swoim stworzeniom pragnąć zła i wiedząc, że w niektórych wypadkach to zło zostanie naprawdę urzeczywistnione? Zdaniem Leibniza pierwszym i zasadniczym dobrem, którego wartość przewyższa towarzyszące mu przygodne zło i grzech jest istnienie tej oto konkretnej osoby, pod jej własnym imieniem – Bóg chce, żeby istniał Piotr, o którym wie, że dobrowolnie zgrzeszy.

<sup>12</sup> Dowód przeprowadzony jest jako rozmowa teologa-katechisty z filozofem-katechumenem. Teolog zadaje pytania o znaczenie słów w zdaniu *Bóg jest sprawiedliwy*. Pierwsze pytanie brzmi: Kogo nazywasz Bogiem? Na co filozof odpowiada: *substancję wszechwiedzącą i wszechmocną*. Analiza terminu sprawiedliwość prowadzi ich od pojęcia miłości poprzez przyjemność, szczęśliwość i ducha, aż po harmonię powszechną, która jest w Bogu. Następnie filozof przeprowadza dowód odwrotny, tzn. wychodząc od harmonii, dochodzi do sprawiedliwości Bożej, wszystko na mocy kolejnych definicji. *Jeżeli wszelka szczęśliwość jest harmonijna (na mocy tego, co zostało dowiedzione), a wszelka harmonia znana jest Bogu (na mocy definicji Boga), wszelkie zaś odczuwanie harmonii jest znajdowaniem przyjemności (na mocy definicji przyjemności), to wynika z tego, że wszelka szczęśliwość jest miła Bogu. A zatem (na mocy podanej przed chwilą definicji miłości) Bóg miłuje wszystkich i stosownie do tego (na mocy podanej od razu na wstępie definicji sprawiedliwości) Bóg jest sprawiedliwy. Wyznanie wiary filozofa, s. 3-5.*

<sup>13</sup> *Ustaliśmy prawa rozumu i wiary tak, że rozum ma służyć wierze, zamiast być jej przeciwieństwem, Teodycea, s. 117.*

DAVID HUME: *JEDYNY SPOSÓB PODTRZYMANIA TEZY O DOBROCI BÓSTWA TO BEZWZGLĘD-  
NIE ZAPRZECZYĆ NIEDOLI I NIEGODZIWOŚCI CZŁOWIEKA.*<sup>14</sup>

Jak zauważył Bertrand Russell<sup>15</sup>, Hume doprowadził wnioski wypływające z metody empirycznej do ostatecznych konsekwencji i osiągnął spójność logiczną wywodu za cenę praktycznego zablokowania metody. Konsekwentny empiryzm bowiem musi koncentrować się na tym, co dane bezpośrednio przez zmysły i nie posiada racji do wydawania sądów uogólniających, czyli wykraczających poza doświadczenie, w oparciu o które są formułowane. Sceptycyzm Hume'a podcina korzenie metafizyki, ponieważ w takim razie o związku przyczynowym można mówić tylko w odniesieniu do doświadczenia, w którym został zaobserwowany, natomiast nie ma racjonalnych podstaw, żeby utrzymywać, że Bóg jest przyczyną świata, ponieważ nie mamy doświadczenia świata jako całości – jesteśmy jego częścią i nie wiemy, co znaczy wykroczyć poza świat. Dopatrywanie się związku przyczynowego tam, gdzie nasza wiedza nie sięga, jest kwestią nawyku psychicznego, nie rzeczywistości. Nie możemy co prawda wykluczyć możliwości, że Bóg faktycznie jest przyczyną świata, ale jest to czysta spekulacja, zważywszy na ograniczoność naszych władz poznawczych. Odnośnie do poznania świata zewnętrznego Hume przenosi więc punkt ciężkości z twierdzenia na uzasadnienie – tylko wtedy mogę uznać, że wiem, iż jest tak a tak, jeśli potrafię uzasadnić krok po kroku jak do tego doszłam i przedstawić łańcuch powiązanych wzajemnie świadectw. Tak rygorystyczny wymóg sprawia, że aczkolwiek przejście od rzeczy do myśli jest możliwe, choć tylko w ograniczonym zakresie, przejście od myśli do rzeczy (np. od możliwości istnienia do faktycznego istnienia) jest praktycznie niewykonalne. Porządek myśli (niesprzeczności) i porządek istnienia to odrębne i autonomiczne sfery. Boga można bowiem pomyśleć jako istniejącego, jak i nieistniejącego – twierdzenie, że Bóg jest pierwszą przyczyną świata materialnego jest więc *a priori* równie uprawnione jak teza, że świat materialny jest przyczyną samego siebie.

Założenia teologii naturalnej, proponującej empiryczną podstawę orzekania o tym, kim Bóg jest, wydają się równie nieuzasadnione jak twierdzenie o Jego istnieniu. Jeśli podstawą naszego orzekania o Bogu jest świat, jako Jego dzieło, dla czego wierzący przypisują Mu tylko niektóre z atrybutów, jakie można by odnieść do stwórcy na podstawie refleksji nad światem. Dlaczego twierdzą, że Bóg jest dobry, ale nie, że jest zły, skoro oprócz dobra, tyle też w świecie zła i okrucieństwa; albo dlaczego utrzymują, że jest wszechmocny, skoro wielokrotnie widzimy

<sup>14</sup> David Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, tł. Anna Hochfeldowa, PWN, Warszawa 1962, s. 97.

<sup>15</sup> Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, Unwin Paperbacks, London 1979, s. 634.

jak niesprawiedliwość triumfuje; albo dlaczego wierzą, że kocha ludzi, skoro wokół tyle niewinnego cierpienia. W *Dialogach o religii naturalnej* Hume polemizuje z optymistyczną wizją świata przedstawioną przez Leibniza w *Teodycei*. Przymiotów Boga jako istoty najdoskonalszej nie da się uzasadnić *a priori*, rozwijając dedukcyjnie prawdy wiary, gdyż analiza logiczna jest działaniem na pojęciach i nie musi mieć związku z porządkiem bytu – o tym, czy taki związek zachodzi, przekonuje nas doświadczenie. Natomiast w oparciu o mechanizm świata, na zasadzie wnioskowania ze skutku o przyczynie, Bogu przypisuje się o wiele więcej doskonałości, niż można dostrzec w świecie, o którym wierzy się, że jest Jego dziełem. Nie znaczy to, że nie może On posiadać tych przymiotów, ale skoro są one poza zasięgiem naszego doświadczenia, po prostu nie możemy na ten temat nic wiążącego powiedzieć.<sup>16</sup> W części X *Dialogów* Hume podejmuje kwestię cierpienia i niesprawiedliwości zarzucając Leibnizowi lekceważenie tego, czego ludzie doznają i czego są świadomi<sup>17</sup>. Albo Bóg sam jest zły, skoro w świecie jest zło, albo jeżeli jest dobry, to jest bezsilny.

#### 4. SPÓR WSPÓŁCZESNY: JOHN MACKIE, ALVIN PLANTINGA, RICHARD SWINBURNE

Wszyscy trzej autorzy wybrani przeze mnie jako uczestnicy współczesnej debaty nt. problemu zła i istnienia Boga, tj. Mackie, Plantinga i Swinburne przyjmują ujednoczoną definicję Boga jako duchowego bytu osobowego, który istnieje wiecznie, jest wszechmogący, wszechwiedzący, doskonale mądry, dobry i sprawiedliwy, stworzył świat i podtrzymuje go w istnieniu, oraz jest obiektem ludzkiej czci. Zgadza się także co do tego, iż dobro i zło są obiektywnymi stanami rzeczy (nie zależą od osobistych odczuć czy przekonań rozumnych podmiotów) i stanowią przedmiot wyborów moralnych. Przyjmują także ogólny podział zła, ze względu na jego genezę, na zło naturalne i zło moralne. Zło moralne to wszelkie krzywdy celowo wyrządzane przez ludzi innym ludziom, ale także zwierzętom, oraz zniszczenia dokonywane z wyboru; jest więc skutkiem złych wyborów moralnych. Zło naturalne natomiast to wszelkie postaci zła w świecie, które nie mają przyczyny w wolnym działaniu ludzkim (np. cierpienie wywołane przez choroby, śmierć, katalizmy).<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Zob. David Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, s. XXVI-XXXIV.

<sup>17</sup> Tamże, s. 89.

<sup>18</sup> Ze względu na podobieństwo skutków zła moralnego i naturalnego, Plantinga przyjmuje, iż zło naturalne może być wynikiem działania istot wolnych i racjonalnych, nie będących ludźmi, tj. Szatana i jego zastępów. Wszelkie zło byłoby więc ostatecznie złem moralnym. Zob. Alvin C. Plantinga, *Bóg, wolność i zło*, tł. K. Gurba, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, ss. 91-93.

JOHN L. MACKIE: *CAŁKOWICIE DOBRY WSZECHMOCNY BYT ZUPEŁNIE USUNĄLBY ZŁO; JEŻELI RZECZYWIŚCIE SĄ RZECZY ZŁE, TO NIE MOŻE BYĆ ŻADNEGO TAKIEGO BYTU.*<sup>19</sup>

Argumentację Hume'a w terminach filozofii analitycznej (badanie sieci powiązań między pojęciami występującymi w definicji Boga, i racjonalności twierdzeń, które z nich wynikają) rozwinął współcześnie John L. Mackie, który konsekwentnie reprezentuje stanowisko ateistyczne. Zadaniem, które sobie postawił jest nie tylko wykazanie braku konkluzywności filozoficznych argumentów na rzecz teizmu, ale nawet więcej – chodzi mu o pokazanie, że są konkluzywne argumenty przeciw istnieniu Boga. Za szczególnie wątle ogniwo myśli teologicznej uważa teodyceę i właśnie w zagadnieniu zła upatruje możliwość skutecznego ataku na chrześcijańską naukę o Bogu: *Zagadnienie to pokazuje, jak się wydaje, nie tylko to, że tradycyjnemu teizmowi brak racjonalnego oparcia, lecz właściwie to, że jest on zdecydowanie irracjonalny, co polega na tym, że pewne jego zasadnicze doktryny są, gdy je traktować jako zbiór zdań, niespójne z innymi jego doktrynami.*<sup>20</sup> O ile wszechmoc i wszechwiedzę Boga można uzgodnić z faktem zła, odwołując się do wolnej woli człowieka i tzw. teologii dóbr wyższych, o tyle pogodzenie dobroci Boga z obecnością zła w świecie Mackie uznaje za niewykonalne – zło i tak obciąża Boga, jako stwórcę takiego, a nie innego świata, i jako obdarzającego ludzi wolnością, wobec której jest bezsilny, kiedy jest to wolność czynienia zła. Mackiemu głównie chodzi o niezgadnialność następujących zdań: istnieje Bóg, Bóg jest nieskończenie dobry, Bóg jest wszechmocny i istnieje zło. Teolodzy i filozofowie uzgadniają atrybuty Boga z rzeczywistością zła za cenę takiej modyfikacji treści poszczególnych terminów, że ostatecznie nie mają one wiele wspólnego ze znaczeniem, które stanowiło punkt wyjścia i wnikają nas w paradoksy, takie jak np. paradoks wszechmocny. W znaczeniu pierwotnym, wszechmoc to nieograniczona zdolność działania, ale aby uzgodnić ją z wolną wolą człowieka, konieczna jest reinterpretacja, w myśl której wszechmoc to nieograniczona zdolność wyznaczania poszczególnym bytom zdolności działania. W rezultacie dochodzimy do paradoksu, polegającego na tym, że istota wszechmocna tworzy rzeczy, których nie może kontrolować.<sup>21</sup> Zauważmy, że paradoks ten, tak jak i inne trudności z uzgodnieniem natury Boga i wolności człowieka pojawiają się na skutek ujmowania ich niezależnie od siebie, niejako na zasadzie konkurujących i wzajemnie ograniczających się podmiotów, nie zaś współdziałających partnerów, jak naucza wiara.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> J.L. Mackie, *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, tł. B. Chwedeńczuk, PWN, Warszawa 1997, s. 195.

<sup>20</sup> Tamże, s. 195.

<sup>21</sup> Zob. Tamże, s. 207-210.

<sup>22</sup> Teologia spekulatywna, rozpatrująca poszczególne atrybuty Boga w oderwaniu od Objawienia i życia człowieka, które stanowi kontekst spotkania z Bogiem, prowadziła w scholastyce

Następnie Mackie rozpatruje tezę, że zło jest niekiedy koniecznym środkiem do osiągnięcia jakiegoś większego dobra, tzn. wchodząc w skład większej całości, która jest dobra, a nie mogłaby zaistnieć bez owego elementu zła. Chodzi tutaj o zło naturalne, takie jak ból czy różnego rodzaju trudności, które rozpatrywane same w sobie w zwykłych sytuacjach życiowych uważane są za złe, ale w niektórych okolicznościach mogą się przyczyniać do dobra organicznej całości, jak np. ból związany z urodzeniem dziecka, który jest częścią większego dobra, jakim jest przyjście dziecka na świat. Taki opis pozwala ustalić hierarchię rodzajów zła i odpowiadającego im wyższego dobra. Złem pierwszego rzędu byłby więc np. ból, który byłby zarazem przyczyną dobra drugiego rzędu, jakim jest współczucie osobie cierpiącej, czy heroizm w znoszeniu cierpienia. Tak wyjaśnione i usprawiedliwione zło nazywa Mackie złem wchłoniętym i natychmiast zadaje pytanie, czy całe zło w świecie jest złem wchłoniętym? Jego zdaniem jest wiele zła nie wchłoniętego, gdyż jesteśmy w świecie świadkami nadmiaru zła pierwszego rzędu, które nie znajduje odpowiedzi w dobru drugiego rzędu, tzn. jest cierpienie, które nie jest mężnie znoszone, ani nie jest ogarnięte współczuciem czy pomocą. Ponadto istnieje też zło drugiego rzędu, jak wrogość, okrucieństwo, bycie bezlitosnym – stany rzeczy, gdzie nie ma postępu, lecz upadek.

Obrońcy wolnej woli wskazują na nią jako na warunek istnienia dóbr trzeciego rzędu, które stanowią przeciwwagę zła. Dobrem trzeciego rzędu jest sama wolność wyboru i tylko to pozwala oderwać występowanie zła nie wchłoniętego od Boga, ale jednocześnie ogranicza Jego wszechwiedzę i wszechmoc – uprzednia wiedza o przyszłych wolnych wyborach podejmowanych przez rozumne podmioty wydaje się sprzecznością wewnętrzną, ponadto wolność działania ludzi oznacza, że Bóg nie może zmieniać ich decyzji zgodnie ze swą wolą, więc nie jest wszechmocny. Ponieważ jest w świecie zło nie wchłonięte, wobec którego jesteśmy bezradni, ludzie odczuwają psychologiczną potrzebę wiary w Boga, jako gwaranta przyszłych dóbr po śmierci.<sup>23</sup> Mackie konkluduje, że chrześcijaństwo zależy od tego faktu, który się przytacza, żeby je obalić – w świecie bez zła nie byłoby potrzeby Boga.

do niekiedy groteskowych rozważań, np. w odniesieniu do wszechmocy zastanawiano się, czy Bóg może stworzyć kamień, którego nie byłby w stanie podnieść. Filozofia analityczna, czerpiąc z modelu racjonalizacji wiary wypracowanego przez metodę szkolną, nie uniknęła niestety błędu wyabstrahowania prawd wiary z ich naturalnego kontekstu. Jako przykład analizy logicznych ograniczeń wszechmocy Boga zob. np. C.W. Savage, *Paradoks kamienia*, w: *Fragmety filozofii analitycznej. Filozofia religii*, wybór B. Chwedeńczuk, Wydawnictwo SPACJA, Warszawa 1997, s.183-189.

<sup>23</sup> *Jeśli nie ma zła nie wchłoniętego, to teizm jest bezpieczny. Obrona wolnej woli była jednak próbą uzgodnienia teizmu z uznawanym istnieniem nie wchłoniętego zła, a tego nie udaje się jej osiągnąć*, J. Mackie, *Cud teizmu*, s. 224.

ALVIN PLANTINGA: CZY BYŁO W MOCY BOGA STWORZENIE TAKIEGO MOŻLIWEGO ŚWIATA,  
JAKI BY TYLKO CHCIAŁ? <sup>24</sup>

Koncepcję możliwych światów Leibniza jako odpowiedź teisty na problem zła rozwija współcześnie Alvin Plantinga. Jednak w odróżnieniu od autora *Teodycei*, Objawienie nie jest dla niego punktem odniesienia, lecz buduje swój wywód całościowo w oparciu o teologię naturalną. Jego argumentacja jest polemiką z zarzutami o irracjonalizm teizmu sformułowanymi przez Hume'a i Mackiego, a widzieliśmy powyżej, że obaj ostrze krytyki wymierzają właśnie w ustalenia teologii naturalnej. Plantinga pokazuje, że zastosowanie do teologii dokładnie tych samych reguł wynikania, którymi posługujemy się na co dzień, prowadzi do wniosku, że istnienie zła nie przeczy istnieniu Boga. Porządkując pojęcia stanowiące oś wywodu, dzieli problem zła na religijny i filozoficzny. Problem religijny to trudność, na jaką wiara konkretnej wierzącej osoby wystawiona jest w związku z pojawiającym się w jej życiu cierpieniem i złem. Natomiast filozoficzny problem zła to pytanie, czy istnienie zła sprawia, że istnienie Boga okazuje się niemożliwe. Wykazanie niesprzeczności, co uczynił Plantinga, nie jest jednak równoznaczne z wykazaniem rzeczywistego istnienia Boga – rozdział sfery myśli i sfery bytu nakreślony przez Hume'a pozostaje w mocy.<sup>25</sup>

Według Plantingi świat możliwy to alternatywny opis sposobu istnienia rzeczy. Koncepcja światów możliwych łączy się więc z twórczym przewidywaniem, a zatem z funkcją umysłu obdarzonego inteligencją i wyobraźnią. Bóg, stwarzając istoty obdarzone umysłami zdolnymi do projektowania możliwych światów, dostosowuje swoją wszechmoc stwórczą do ich wolnych wyborów. Błąd Leibniza polegał na tym, iż sądził, że Bóg mógł stworzyć dowolny świat i że stworzył najlepszy, bo zawsze wybiera to, co moralnie najlepsze.<sup>26</sup> Plantinga wykazuje, że jeśli jakiś świat ma zawierać obdarzone wolną wolą podmioty działania, jakimi są ludzie, nie jest w mocy Boga stworzyć ten świat w sposób dowolny, bo bieg rzeczy w tym świecie zależy też od działań podmiotów innych niż Bóg, tj. ludzi. Bóg podjął ryzyko stworzenia takiego świata, wiedząc, że wśród wolnych wyborów będą też wybory złe.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> A. Plantinga, *Bóg, wolność i zło*, s. 62.

<sup>25</sup> Por. dowód ontologiczny Plantingi, Tamże, s. 125-129.

<sup>26</sup> Swinburne dopowiada, że nie ma czegoś takiego, jak pojęcie najlepszego świata, gdyż Bóg, będąc nieskończony, zawsze może stwarzać to, co jeszcze lepsze, a ponadto samo pojęcie najdoskonalszego jest niespójne, tak jak nie ma największej liczby. Zob. *Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford, 1998, s. 8 przypis 5.

<sup>27</sup> *Istnienie Boga nie jest ani wykluczone, ani nie staje się nieprawdopodobne przez istnienie zła. Oczywiście cierpienie i nieszczęście mogą mimo wszystko stwarzać problem dla teisty; ale problem ten nie polega na tym, że jego przekonania są logicznie lub probabilistycznie niewłaściwe.* A. Plantinga, *Bóg, wolność i zło*, s. 99.

Możliwe światy pokazują, jak ważną rolę w wolności woli odgrywa przyszłość, która okazuje się tym miejscem, gdzie wolność realizuje się najpełniej. Możliwe światy nie są bowiem odległą abstrakcją, ale znajdują się w naszym zasięgu, na wyciągnięcie ręki – jest to kwestia wyobraźni i umiejętności przewidywania, co jeszcze może się zdarzyć. Co chwila urzeczywistnimy jakiś stan rzeczy składający się na taki a nie inny, dający się pomyśleć świat. Plantinga rozróżnia pojęcia istnienia i urzeczywistnienia. Istnienie przysługuje wszystkiemu, co da się pomyśleć, natomiast Bóg urzeczywistnia te stany rzeczy, które są współmożliwe z tymi, które faktycznie zachodzą. Chociaż zatem ten świat nie koniecznie jest najlepszym z możliwych do pomyślenia, jest jedynym, jakiego istnienie jest realne.

RICHARD SWINBURNE – CIĘŻAR PONOSZONEJ PRZEZ NAS ODPOWIEDZIALNOŚCI  
ZA BLIŹNICH I SIEBIE SAMYCH W NAJWYŻSZYM STOPNIU DOTYCZY ODPOWIEDZIALNOŚCI  
ZA ŻYCIE LUB ŚMIERĆ. <sup>28</sup>

Tak jak i inni analitycy, Swinburne przyjmuje, iż kwestia istnienia Boga to przede wszystkim zagadnienie logiczne, ponieważ sprzeczność logiczna, a więc twierdzenie, że coś jest tak a tak i jednocześnie nie jest tak a tak, wyklucza możliwość realnego istnienia odnośnego stanu rzeczy, o czym przekonujemy się praktycznie w naszym codziennym życiu (pomyślmy np. o tym, że nie można tego samego ciastka jednocześnie zjeść i mieć). W odróżnieniu od Plantingi uważa jednak, że rozumowanie dedukcyjne, aczkolwiek gwarantuje prawdziwość wyprowadzanych wniosków, nie może być zastosowane do dowodzenia istnienia Boga, ponieważ zdanie *Bóg istnieje* nie jest prawdziwe na mocy znaczenia słów i poprawności gramatycznej, lecz na mocy faktycznego stanu rzeczy. Przecież osoba niewierząca może zrozumieć, co wierzący mają na myśli wypowiadając to zdanie, ale nie prowadzi jej to tym samym do uznania, że Bóg istnieje<sup>29</sup>. Istnienie Boga (rozumianego zgodnie z ujednoliconą definicją) wzięte jest jako hipoteza podlegająca sprawdzeniu. Chodzi o zbadanie, czy bez popadania w sprzeczność da się uzgodnić atrybuty przypisywane Bogu z naszym doświadczeniem świata, do którego należy także cierpienie, niesprawiedliwość, okrucieństwo i inne postaci zła, na pierwszy rzut oka niezgodne z Bożą dobrocią i wszechmocą.

Swinburne, podobnie jak Leibniz, łączy zagadnienie zła z refleksją nad Bożą Opatrznością, i również określa swoje stanowisko jako teodyceę, czyli usprawiedliwienie Boga wobec wyzwania, jakim jest obecność zła w świecie – skoro istnieje zło, jest ono objęte Bożą Opatrznością i nie jest bezcelowe. Przeświadczenia

<sup>28</sup> R. Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, s. 150.

<sup>29</sup> Istnienie osób niewierzących, które słyszały o Bogu i wiedzą, co ten termin znaczy, uświadamia nam niewystarczalność dowodu ontologicznego, na co zwrócił dobitnie uwagę św. Tomasz z Akwinu.



przyjęte w punkcie wyjścia to posiadanie przez człowieka wolnej woli, oraz istnienie zła. Stąd stawianie warunków logicznych, jakie powinny być spełnione, aby uznać, że fakt zła nie wyklucza istnienia Boga. Zasadniczym z owych warunków jest to, że Bóg ma prawo (jest usprawiedliwiony moralnie) dopuścić określone zło, jeśli jest to jedyny sposób, w jaki może zostać urzeczywistnione jakieś większe dobro. Swinburne stawia tezę, że skoro owo dobro nie byłoby możliwe logicznie bez danego zła, to dane zło stanowi konieczny warunek owego wyższego dobra, jak współczucie zakłada jakieś cierpienie. W dopowiedzeniu warunek ten zakłada, że większe dobro, które realizuje się za cenę rzeczywistego zła, stanie się udziałem (na ziemi lub w życiu przyszłym) także tego, który doświadczył owego zła.

Postawienie zagadnienia zła na płaszczyźnie logicznej bynajmniej nie ułatwia osobie wierzącej obrony podstaw swojej wiary, wymaga bowiem sprostania podwójnej optyce – z jednej strony teoretycznego uzgodnienia dobroci, wszechmocy i wszechwiedzy Boga z istnieniem zła, w tym zła spowodowanego przez ludzkie wybory, z drugiej zaś strony nie zapominania o egzystencjalnym wymiarze zła, które każe człowiekowi pytać o sens cierpienia, zwłaszcza kiedy czujemy się wobec niego bezradni, czy to sami go doświadczając, czy też patrząc na cierpienie innych, nie mogąc im przyjść z pomocą. Swinburne zdaje sobie sprawę z tego, że o ile można pytanie o zło podejmować w miarę zadawalająco na każdej z płaszczyzn osobno, prawdziwą trudnością jest połączenie tych odpowiedzi w jedną przekonującą całość. Pod koniec artykułu *Wiedza z doświadczenia a zagadnienie zła* zamieszcza następującą uwagę: *Posługiwałem się tu całkiem rygorystyczną argumentacją, a każdy, kto pisze w tym stylu o zagadnieniu zła, musi obawiać się, że zostanie posądzony o bezdusność wobec cierpienia. W istocie, jako czytelnik i autor tej rozprawy, skłonny jestem myśleć tak o sobie. Tak jednak, jak chirurg, by wykonywać uzdrawiające operacje ze straszną dokładnością, musi chwilowo odsunąć swe emocje, tak też musi postąpić filozof, by posłużyć się swą staranną dokładnością do leczenia tych, którzy z faktu cierpienia wyprowadzają źle uzasadnione wnioski.*<sup>30</sup> Te źle uzasadnione wnioski to uznanie istnienia Boga i zarazem istnienia zła za niepokonalną sprzeczność.

Zauważmy, że rozdzwięk spowodowany jest przyjętą przez autora w punkcie wyjścia podwójną postawą, którą można by określić jako zaangażowanie z zewnątrz i zaangażowanie od wewnątrz. Naturalną konsekwencją każdej z nich jest sposób ujmowania, kim jest Bóg. W wywodzie logicznym Bóg jest bowiem przedmiotem analizy, polegającej na rozdzielaniu tego, co w doświadczeniu dane nam jest łącznie (ja, świat i Bóg), po to żeby dotrzeć do samego rdzenia Jego tożsamości i następnie próbować uzgodnić poszczególne elementy ze sobą, aby znowu stanowiły całość. Podejmując się tego zadania człowiek musi się postawić niejako

<sup>30</sup> *Filozofia religii*, s. 216

ponad Bogiem, absolutyzując swój punkt widzenia, gdyż chociaż nie jesteśmy w stanie wykroczyć poza właściwy nam aparat poznawczy, uznajemy, że daje on nam wgląd w istotę rzeczy, która ze swej natury jest logiczna – stąd wniosek, że Bóg całkowicie podlega logice. Dlatego znajdujemy u Swinburne’a sformułowania w rodzaju: Bóg wie wszystko, co logicznie można wiedzieć; dwa plus dwa równałoby się cztery, nawet gdyby nie było Boga; albo: w ogólnym rozrachunku Bóg musi być dobroczyńcą. Na podstawie przypadków użycia słowa *Bóg* uznanych powszechnie za prawidłowe, analizujemy treść pojęcia zgodnie z regułami logiki i dochodzimy do definicji Boga. Tę definicję następnie uzgadniamy z Objawieniem i z konkretnymi sytuacjami życia. W podejściu egzystencjalnym, które nazwaliśmy zaangażowaniem od wewnątrz wychodzimy od tego, co możemy powiedzieć o Bogu z roli, jaką spełnia w naszym życiu – zauważmy, że nie chodzi tu o formy pobożności, ale o to, jak Bóg objawia się, daje się poznać każdemu człowiekowi przez sam fakt człowieczeństwa. Do sytuacji granicznych, w których pytanie o Boga staje przed nami z całą ostrością należy niewątpliwie doświadczenie zła. Podstawowym rysem charakterystycznym tego podejścia jest nierozłączność pytania o Boga z pytaniem o człowieka – rozważając ludzkie życie nie możemy uniknąć wymiaru transcendencji ponieważ człowiek odbiera siebie i swoje życie, jako zadanie, pole aktywności i wezwanie do decydowania o sobie. Wewnętrzna relacja między byciem tu i teraz, a dążeniem do przyszłości, jako miejsca pełniejszej realizacji siebie jest właśnie owym fundamentalnym czynnikiem transcendencji związanym z byciem człowiekiem. Tutaj relacje nie są więc wtórne w stosunku do istoty podmiotu ujmowanego niezależnie od innych podmiotów, jak ma to miejsce w podejściu z zewnątrz, ale dane są razem z podmiotem.

W teodycei Swinburne’a zwornikiem obu porządków jest Zasada Uczciwości (*The Principle of Honesty*), która brzmi następująco: Bóg jest zobowiązany nie stwarzać świata, w którym podmioty systematycznie ulegają złudzeniu w istotnych sprawach, nie mając możliwości odkrycia swoich złudzeń.<sup>31</sup> Treściowo zasada ta odsyła nas do międzyosobowej relacji Bóg-człowiek – okazuje się ona fundamentem jakiegokolwiek wiążącej mowy o Bogu, przy czym tym, który umożliwia poznanie jest Bóg.<sup>32</sup> Nie jest to wniosek z rozwijanej przez Swinburne’a linii rozumowania, ale przyjęte w punkcie wyjścia rozwinięcie nazwy *Bóg*, bez którego system pozbawiony byłby punktu oparcia: Bóg (o ile jest) jest Bogiem prawdziwym i godnym zaufania, inaczej nasza wiedza o świecie i nas samych, a co za tym idzie także o Bogu byłaby narażona na iluzoryczność. Pokazuje to, iż racjona-

<sup>31</sup> *Providence and the Problem of Evil*, s. 139.

<sup>32</sup> Swinburne przywołuje tu analogię z nauczycielem, który jest moralnie zobowiązany nie wprowadzać uczniów celowo w błąd, dając im jednocześnie do zrozumienia, że przekazuje prawdę. Uczeń od początku zakłada, że może mieć do nauczyciela zaufanie, iż ten nie będzie mu podawał fałszywej wiedzy. Tamże, s. 139.

lizm (umysł) nie jest wystarczającym oparciem dla siebie, lecz potrzebuje zewnętrznej racji dostatecznej, która sankcjonowałaby jego ustalenia. Ze strony Boga Zasada Uczciwości oznacza dobrowolnie podjęte zobowiązanie w stosunku do stworzeń, ze strony człowieka oznacza możliwość poznania świata i siebie, i kształtowania obu zgodnie ze swoimi zamierzeniami, dzięki temu, że zjawiska w świecie oraz zachowania ludzi i zwierząt przejawiają regularność dającą się ująć w ogólne prawa. Dalszą konsekwencją Zasady jest teologia dóbr naturalnych, a więc tych, które wynikają ze zwykłego biegu rzeczy i obejmuje refleksją także zło naturalne, tj. cierpienie nie spowodowane celowo przez człowieka, jako rozumny podmiot działania. Dobra naturalne pokrywają się zasadniczo z podstawowymi potrzebami człowieka: życia, bezpieczeństwa, wspólnoty (miłości, przyjaźni, rodziny), stanowienia o sobie. Dążenie do ich realizacji wiąże się z wysiłkiem i koniecznością czynu, stwarzając przestrzeń do wyborów moralnych. Chociaż większość z tych dóbr jest także przedmiotem dążenia zwierząt wyższych, podejmowane przez nie działania nie mają waloru moralnego, gdyż zwierzęta nie posiadają zdolności teoretycznej refleksji nad zachowaniem swoim i innych. Wynika stąd kolejny wniosek na temat właściwości wyborów moralnych, mianowicie zawsze są samookreśleniem podmiotu – dokonując wyboru odnosimy się jednocześnie do rzeczywistości zewnętrznej, jak i do siebie samych; jest to sprzężenie zwrotne. Dobra naturalne są zatem podstawą wyboru moralnego, którego rezultatem jest dobro moralne bądź zło moralne.

Teodycea Swinburne'a opiera się więc na dwóch filarach: po pierwsze, wykazaniu, że Bóg, kierując się dobrem swoich stworzeń ma prawo dopuszczać zło, jeśli umożliwi ono zaistnienie większego dobra; po drugie zaś na koncepcji dóbr wyższych, do których zalicza czynne korzystanie z wolnej woli, zdobycie wiedzy moralnej oraz bycie pożytecznym. Dobro i zło rozgrywa się w relacjach między podmiotami działania, a więc o walorze moralnym czynu decyduje to, czy sprzyja rozwojowi osobowemu podmiotów wchodzących we wzajemne relacje, czy też rozwój ten hamuje lub wręcz uniemożliwia. Czyn jest zatem moralnie dobry lub zły ze względu na skutek, jaki niesie dla działającego i dla odbiorcy łącznie, ponieważ wiąże się z ich wzajemnym osobowym odniesieniem<sup>33</sup>. Właśnie osobowa więź, która wyraża się pozytywnie przez akceptację drugiej osoby lub negatywnie przez odmowę poszanowania jej praw, stanowi podstawę uznania, że zło może przyczynić się do zaistnienia dobra. Można tak powiedzieć, ponieważ zło doświad-

<sup>33</sup> Omawiając dobra, jakie stają się naszym udziałem w walce z nieszczęściami wywołanymi przez przyczyny naturalne (choroby, kataklizmy i in.) Swinburne zauważa: *Dzięki tym działaniom, które stają się możliwe z powodu zła naturalnego, możemy dokonać najlepszych rzeczy, na jakie nas stać oraz wejść w najgłębsze relacje z naszymi bliźnimi (Czy istnieje Bóg? tł. I. Ziemiński, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1999, s. 96)*. Sądzę, że to, co odnosi się do osobowej odpowiedzi na zło naturalne, a więc nie zawinione przez człowieka, odnieść można do znaczących wyborów moralnych w ogóle.

czane przez jedną osobę staje się dla drugiej okazją do zajęcia stanowiska moralnego. Ta jednocząca więź wyboru moralnego, który zawsze posiada adresata, jest jak sądzę ważnym rysem teodycei Swinburne'a, choć nie został przez niego samego szczególnie wyakcentowany.

Przyjrzyjmy się teraz pokrótce jak Swinburne rozumie wyżej wymienione tezy swojej teodycei. Rozpocznijmy od analogii objaśniającej kiedy Bóg miałby moralne prawo dopuścić, aby ktoś doświadczał zła ze względu przyszłe większe dobro. Jedynym usprawiedliwionym wypadkiem byłaby relacja rodzicielska. Rodzic, kierując się przewidującą troską nie tylko o teraźniejsze, ale i przyszłe dobro swojego dziecka ma prawo dopuścić stan, który dziecko odbiera aktualnie jako zło (np. ból związany z wizytą u dentysty). W postawie rodzica wchodzi w grę trzy motywy: odpowiedzialność za dziecko, pragnienie pomyślności dla niego, oraz znajomość przyszłych skutków obecnego stanu rzeczy i uczynienie wszystkiego, co w jego mocy, aby zapobiec złym następstwom. Łącznie wyrażają takie zaangażowanie rodzica na rzecz dziecka, jakie określamy słowem miłość. Swinburne upatruje jednak prawo rodzica do zgody na cierpienie dziecka w tym, że rodzic jest dla dziecka źródłem wszystkich dóbr, w tym sensie, że jest źródłem podstawowego dobra, jakim jest życie. Jeśli więc jest to uzasadnione przyszłym większym dobrem, ma moralne prawo, a niekiedy wręcz obowiązek, pozbawić dziecko niektórych aktualnych dóbr. Sądzę, że zatrzymanie się w opisie na tym poziomie nie daje jeszcze rodzicowi moralnego prawa do dysponowania losem dziecka – jeśli nie kieruje nim miłość, odbieranie części tego, co dał wydaje się małoduszne, gdyż od momentu obdarowania, prawo dysponowania przechodzi już na obdarowanego. Tylko wzajemna miłość rodzica i dziecka oraz zaufanie dziecka do rodzica stwarzają taką wspólnotę dóbr, że dziecko godzi się doświadczać przejściowej niedogodności lub zła, wiedząc na mocy ufności rodzicowi, że ostatecznie nie będzie to z krzywdą dla niego.

Lecz przywołując analogię dobry rodzic – Bóg, Swinburne miał raczej na myśli sytuację, kiedy dziecko (człowiek) nie wie, czemu służy zło, jakiego aktualnie doświadcza, w imię jakiego przyszłego dobra nie może cieszyć się aktualną pomyślnością. Skoro rodzic (Bóg) obdarzając dziecko życiem bierze na siebie odpowiedzialność za jego istnienie i rozwój, na pewno nie narazi go na nieodwracalną szkodę, niezależnie od tego, czy dziecko wie o tym, czy nie. W relacjach międzyludzkich zobowiązania powstają wobec tych, którzy w jakikolwiek sposób są naszymi dobroczyńcami. W związku z niewystarczalnością życiową człowieka (nie może sam dla siebie być źródłem życia, utrzymania, bezpieczeństwa), każdy z nas ma dług wobec bardzo wielu osób zaangażowanych w jego życie. Spłacamy nasze zobowiązania nie tylko w wymiarze materialnym, ale także postawą życiową, którą zawdzięczamy innym, czy wysiłkiem prowadzenia dobrego życia, tak aby spełnić pokładane w nas nadzieje i nie zmarnować trudu, jaki inni włożyli w ukształtowanie nas i zapewnienie nam możliwości realizacji zamierzeń. W tej

perspektywie, jak utrzymuje Swinburne, nie ma czegoś takiego jak dług wobec siebie samego, nasze zobowiązania zawsze są zobowiązaniami w stosunku do innych, także wtedy, gdy dotyczą naszej postawy wobec siebie samych, ponieważ aczkolwiek jest to nasze życie, stanowi w różnym stopniu treść życia innych (ludzi i Boga), tak że robiąc z niego zły użytek, krzywdzimy wielu – niektórych bezpośrednio, niektórych pośrednio.

W odróżnieniu od nas, Bóg nie jest nic winien żadnemu stworzeniu, gdyż cokolwiek istnieje, istnieje dzięki Niemu. A jednak Bóg zaciąga zobowiązania w stosunku do swojego stworzenia, polegające najogólniej na podtrzymywaniu w istnieniu i przyjęciu odpowiedzialności za jego losy. Zobowiązania, jakie bierze na siebie Bóg, są całkowicie dobrowolne, co nie znaczy że mniej wiążące. Raz podjęte, stają się dla drugiej strony podstawą praw. Dlatego uważalibyśmy za bardzo niesprawiedliwe, gdyby komuś, kto za życia niewinnie wycierpiał wiele zła, Bóg nie wynagrodził jego cierpień w życiu przyszłym, i podobnie, budziłoby to nasz wewnętrzny sprzeciw, gdyby złoczyńca nigdy nie miał ponieść kary za krzywdy wyrządzone innym. Perspektywa przyszłej kompensacji doznanych krzywd jawi się więc jako postulat moralny, znajdując odbicie w chrześcijańskiej nauce o życiu wiecznym.

W tym punkcie pojawia się jednak dość istotna trudność. O ile bowiem zło doświadczane przez ludzi w życiu doczesnym jest ograniczone czasowo długością życia osoby, o tyle cierpienie doświadczane w piekle przez potępionych po pierwsze nie ma końca, po drugie zaś zdaje nie służyć żadnemu dalszemu dobru, ponieważ ich zła wola została utrwalona w niezmiennym kształcie, ani też nikt inny nie może już nic dla nich zrobić. Czy takie istnienie bez perspektywy odmiany losu na lepsze nie jest gorsze od nieistnienia? I jeśli piekło jest ostatecznym zamknięciem drogi do zbawienia, to gdyby ktokolwiek z potępionych wyraził wolę bycia unieczystwionym, czy Bóg nie powinien spełnić tej prośby, jeśli zaś jej nie spełnia, jakie ważne powody ma po temu? Jest to bez wątpienia kwestia teologiczna wielkiej wagi, choć Swinburne wygłasza ją niejako na marginesie, poza głównym nurtem rozważań. O tym, że nie jest dla niego bez znaczenia świadczyć może to, że pojawia się w obu książkach dotyczących Opatrzności, sprawiedliwości i winy.<sup>34</sup> Istota tej kwestii polega jak sądzę na wskazaniu potrzeby przemyślenia jeszcze dogłębniej tajemnicy miłości Bożej na dwóch płaszczyznach: jako nieodwołalność Bożego powołania do życia każdego człowieka, oraz jako Bożą wierność wobec każdego człowieka w każdym jego wyborze, także wtedy, gdy zwraca się przeciwko Bogu – jak Bóg trwa przy tych, którzy Go odrzucili na zawsze. Dodatkowe zagadnienie, to uporczywość problemu zła i cierpienia, które nie znika po przesunięciu poza ziemski czas życia ludzkiego, a więc porządek chronologiczny okazuje się w tym wypadku ostatecznie zbyt słabym narzędziem.

<sup>34</sup> *Providence and the Problem of Evil*, s. 198 oraz *Responsibility and Atonement*, Clarendon Press, Oxford, 1998, s. 182.

Rozpatrzmy teraz pokrótce tzw. dobra wyższe, które mogą stać się udziałem ludzi jako odpowiedź na zło. Są to, przypomnijmy: czynne korzystanie z wolnej woli, zdobycie wiedzy moralnej oraz bycie pożytecznym. Potraktujemy je łącznie, gdyż wyrastają ze wspólnej podstawy, tj. przeświadczenia o podmiotowości osoby ludzkiej, a ponadto są ze sobą tak powiązane, że nawzajem się oświetlają. Obrona wolnej woli przeciwko teoriom deterministycznym opiera się na jedności osobowej każdego człowieka, tak że to on decyduje o sobie w zakresie wyznaczonym przez uwarunkowania zewnętrzne i wewnętrzne. Najprościej mówiąc, nikt nie może wiedzieć z niewzruszoną pewnością jak postąpi druga osoba, chociaż często można z większym lub mniejszym prawdopodobieństwem przewidzieć, co zrobi, zwłaszcza jeżeli ją znamy. Właśnie ze względu na siłę oddziaływania uwarunkowań (okoliczności lub pragnień) na nasze decyzje, szczególną wartość przypisuje Swinburne tym, które wymagają od nas przewyciężenia skłonności do określonego sposobu działania, aczkolwiek ostateczna wartość decyzji zależy od dobroci lub zła skutków, do jakich prowadzi.

Wszystkie dobra wyższe wiążą się z odpowiedzialnością za siebie i innych, jaką Bóg nam powierza. Jest w naszej mocy zarówno kształtowanie naszego własnego charakteru i decydowanie o tym, jakimi ludźmi chcemy być, jaki wpływ na życie innych przez stwarzanie lub odbieranie im szansy rozwoju, w takim zakresie, jaki leży w naszych możliwościach – jest to jednak zawsze wpływ realny, nie iluzoryczny. Bóg, chcąc dać człowiekowi wybór spośród z wielu możliwości działania, sprawia, że określone czynności wywołują odpowiednie do nich skutki i możemy się o tym przekonać z doświadczenia. Tak zdobytą wiedzę możemy następnie wykorzystać w sposób zamierzony, kierując się przewidywanym dobrem lub złem, jakie spodziewamy się urzeczywistnić. Jednym z największych dóbr dostępnych dla nas jest bycie pożytecznym, rozumiane w najbardziej podstawowym wymiarze jako umożliwienie innym podjęcia decyzji o charakterze moralnym, a więc stworzenia im przestrzeni do realizacji wolności woli.<sup>35</sup> Od nas także zależy, czy zło doświadczane przez innych pozostanie bez odzewu, czy też nadamy sens ich cierpieniu.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Swinburne broni dobroci korzystania z wolności woli nawet wtedy, gdy używamy jej przeciwko innym, niszcząc ich i zabijając. Argumentuje, że aczkolwiek ogólny stan rzeczy wynikający z takiej sytuacji jest zły, osoba podejmująca decyzję mogła była zdecydować inaczej, skoro zaś w sposób zamierzony wybrała zło, od nas teraz zależy, czy ze zła, którego doświadczyły ofiary wyprowadzimy okazję do dobra. Trudności związane z nieodwracalnością skutków złej woli i wynikającego stąd poczucia niewspółmierności urzeczywistnionego zła i możliwego dobra omawia Dariusz Łukasiewicz w artykule: *Teodycea Richarda Swinburne'a*, „Kwartalnik Filozoficzny”, T. XXIX, Z. 4, 2001, str. 5-25.

<sup>36</sup> John Hick podnosi trudność wynikającą z pojęcia dobra, którego elementem składowym jest jakieś zło, gdyż można je błędnie zinterpretować jako ukryte dobro, rozmywając realność zła. Zob. Ireneusz Ziemiński, *Istnienie Boga a zagadnienie zła*, „Znak” Nr 454, 1993, s. 41-53.

## 4. UJĘCIA EGZYSTENCJALNE – PRAWDZIWA WOLNOŚĆ JEST TAM, GDZIE BÓG

Teodycea Swinburne'a silnie akcentuje kontekst egzystencjalny rozważań na temat zła, wolności i Boga. Prowadzi nas więc w sposób naturalny w kierunku ujęć ogniskujących się na relacjach międzypersonalnych, jako właściwej człowiekowi przestrzeni wyborów moralnych i ukazuje Boga, który umożliwia wolność, stwarzając świat, który jest z nami interaktywny. Jednakże rozważania Swinburne'a o wolności pozostają zasadniczo w obrębie dychotomii dobra i zła, podczas gdy wolność to więcej niż możliwość wyboru między dobrem a złem. Lew Szeszto, którego przywołuję tu na zasadzie kontrpunktu, określa wolność jako siłę nie dopuszczającą do wniknięcia zła w świat. Wskazuje zarazem, że najtrudniejsze pytania o wolność i zło, także w odniesieniu do Boga znajdujemy w Objawieniu.<sup>37</sup> Jak w świetle Objawienia zło zostaje przezwyciężone, aby otworzyć pole wolności zobaczymy teraz na przykładzie kolejnych autorów: Karla Rahnera i Tomasza Węclawskiego.

KARL RAHNER I TOMASZ WĘCLAWSKI: *WOLNOŚĆ PRZYCHODZI WRAZ Z BOGIEM –  
MIŁOŚĆ I WIERNOŚĆ GŁADZĄ WINĘ*<sup>38</sup>

Kwestia wolności ludzkich wyborów łączy się nierozdzielnie z rolą czasu w życiu człowieka i ze znaczeniem, jakie skłonni jesteśmy przypisać przeszłości, teraźniejszości i przyszłości dla odczytania sensu każdego indywidualnego życia. Czasowość jest niewątpliwie integralnie związana z osobową wolnością o tyle, że wolność intuicyjnie wiążemy z przyszłością, a więc tym wymiarem naszego życia, który jeszcze pozostaje niedokonany, tzn. otwarty na nasze decyzje i podatny na nasz wpływ, co nie wyklucza jednak przewidywalności przyszłych zdarzeń. W dotychczas przedstawionych stanowiskach wolność woli, która może swobodnie, autonomicznie decydować o wyborze i podjęciu takich a nie innych czynów, lub powstrzymaniu się od nich, realizowała się właśnie w kształtowaniu przyszłości. Po pierwsze, podjęte teraz decyzje wyznaczają zakres decyzji późniejszych zarówno wybierającego podmiotu jak i tych osób, których jego obecny wybór dotyczy. Po drugie zaś przyczyniają się do utrwalenia osobistej skłonności do okre-

<sup>37</sup> Abraham wznosił rękę nad głowę syna, Abraham jest synobójcą, czyli największym przestępcą. A przecież zgodnie z Biblią – Abraham jest człowiekiem sprawiedliwym, Abraham jest ojcem wiary. Lew Szeszto, *Ateny i Jerozolima*, tł. C. Wodziński, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993, s. 263.

<sup>38</sup> Niniejszy fragment opracowano w oparciu o: Karl Rahner, *Podstawowy wykład wiary* (dalej jako *PWW*), tł. T. Mieszkowski, IW PAX, Warszawa 1987, oraz: Tomasz Węclawski, *Gdzie jest Bóg? Małe wprowadzenie do teologii dla tych, którzy nie boją się myśleć*, Wydawnictwo Wydziału Teologicznego UAM, Poznań, 2002 i tegoż autora *Abba. Wobec Boga Ojca*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.

ślonego rodzaju wyborów, a więc formują charakter danej osoby, co niewątpliwie ma znaczenie dla jej przyszłości. Skoro domeną wolności jest przyszłość, Boża nieomylna wiedza odnośnie do moich przyszych, jeszcze nie podjętych wyborów zdaje się kwestionować ich niezawisły charakter. Dylemat Bożej wszechwiedzy i ludzkiej wolności w dotychczas omówionych stanowiskach polega na pierwotnym rozłączeniu dwóch podmiotów relacji, tj. Boga i człowieka, niezależnym rozważeniu czym jest wszechwiedza, i czym wolność, a następnie zestawieniu owych pojęć w kontekście relacji Bóg-człowiek i sprawdzeniu, na ile są one wzajemnie uzgadnialne. Ponieważ wolność zakłada niezdeterminowanie, zaś wszechwiedza rozumiana jest jako niepodważalna i wolna od wszelkiej niepewności, tj. pełna znajomość wszystkich stanów rzeczy od początku do końca świata, w efekcie trzeba bądź uznać wolność człowieka i wszechwiedzę Boga za nieprzystawalne do siebie, bo logicznie sprzeczne, bądź modyfikować ich konkretne zastosowanie do życia ludzkiego dopóty, dopóki sprzeczność wewnętrzna nie zostanie usunięta za cenę ograniczenia wiedzy Boskiej. Bóg nie tyle wie, co doskonale przewiduje, jakich wyborów dokonają Jego stworzenia – obdarzając je wolnością, dobrowolnie ogranicza swoją wszechwiedzę.

Podjęcie dotąd rozważane określić można jako teologię istoty, gdyż akcent spoczywa na wyodrębnianiu tego, co niezbywalne i nieprzechodnie dla bycia tym oto właśnie podmiotem istnienia, doznawania i działania, niezależnie od wszelkich relacji, w jakie podmiot ów może być zaangażowany. Uzasadnieniem dla teologii istoty jest stojąca za nią filozofia nakierowana na poszukiwanie obiektywnych (a więc przedmiotowych), ogólnych i niezależnych od poznającego elementów konstytutywnych świata. Łączenie bytów w relacje po pierwotnym zanalizowaniu i zdefiniowaniu ich istoty zmusza do modyfikowania uprzednio przyjętych definicji. Czy jest to trudność nieunikniona? Współczesna teologia egzystencjalna mówi, że nie, że przyczyną trudności nie jest rzeczywistość, lecz metoda, która każe rozdzielać to, co faktycznie nie występuje oddzielnie i tak oto wprowadza nas w błąd. Relacyjność nie jest bowiem realnie wtórna w stosunku do istoty, ale współrozciągła z nią. Co więcej, istota – czyli to, co stanowi o samodzielności bytowej danego podmiotu<sup>39</sup> – jest wynikiem jednych relacji i źródłem innych, wszystkie zaś polegają na uwewnętrznianiu, tj. doświadczaniu świata przez każdego na jego własny sposób na wszystkich poziomach istnienia.

Tym, co konstytuuje podmiotowość człowieka, nie jest posiadanie przez niego takiego a nie innego zespołu cech wyodrębnionych na drodze logicznej bądź doświadczalnej, lecz odwrotnie, jego bycie człowiekiem pociąga pewien sposób od-

<sup>39</sup> Rahner posługuje się terminem 'podmiot', 'podmiotowość' w związku z wolnością, która oznacza możliwość rozporządzania sobą. Węclawski konsekwentnie stosuje zasadę indywidualizacji i unika uogólniających pojęć metafizycznych, używając w zamian zaimków osobowych: ja, my, mój, nasz, ew. każdy (z nas).

czuwania i działania, polegający najogólniej biorąc na możliwości stawania się tym, kim pragnie się być. To zaś oznacza pierwotne i podstawowe zwrócenie się ku przyszłości, z którą każdy człowiek wiąże nadzieję spełnienia siebie, przez co rozumie się takie odniesienie do świata i samego siebie, że nie odczuwa się już lęku o utratę tego, z czym dana osoba się utożsamia. Zatem mówiąc najprościej, w pełni jesteśmy sobą wtedy, kiedy zarówno spoglądając wstecz na swoje życie, jak i oczekując tego, co dopiero się wydarzy, jesteśmy bezpieczni. Samorzutne zwracanie się każdego człowieka ku przyszłości jako wciąż otwartej możliwości wskazuje na zasadniczy wymiar przyszłości, jakim jest wolność. Ze względu na przestrzeń wolności, jaką otwiera przed nami przyszłość, wiążemy z nią oczekiwanie takiego poczucia bezpieczeństwa, które oznacza pełniejszą niż dotąd możliwość bycia sobą. Należy w tym punkcie uczynić ważne dopowiedzenie: tak jak nasze życie zawiera w sobie nieskończenie więcej odniesień w czasie i przestrzeni aniżeli szereg następujących po sobie *tu i teraz* zamkniętych ramami jednostkowej biografii, analogicznie też bycie sobą włącza w jedną ludzką egzystencję wszystkich i wszystko, co ma jakikolwiek związek z życiem tej oto osoby, proporcjonalnie do związku z jej życiem. I tak jak nie można być sobą bez innych (w sensie genetycznym, w sensie środowiska życia oraz w sensie określenia własnej podmiotowości), tak też nie można samemu dla siebie być źródłem wolności, jaką przyszłość otwiera przed każdym, ponieważ przychodzi ona wraz z osobami i zdarzeniami, które chociaż często udaje się przewidzieć, nie sposób doświadczyć i znać z wyprzedzeniem.

W przyszłość urzeczywistniającą się jako teraźniejszość wnosimy też swoją przeszłość, co paradoksalnie oznacza, że także to, co minęło i zostało utrwalone w nie podlegającym już zmianie kształcie zewnętrznym, otwarte jest na możliwość bycia jeszcze inaczej dzięki temu, co dopiero ma się wydarzyć. Siłą przychodzącej z przyszłością wolności jest pogodzenie człowieka z jego dotychczasowym życiem i twórcze rozwijanie tych jego wątków, z którymi najpełniej się utożsamia. Wynika stąd, że prawdziwą domeną wolności jest wewnętrzne odniesienie człowieka do całości jego życia, czyli jego dusza – najbardziej osobisty wymiar bycia sobą. Nadzieja pokładana w przyszłości może spełnić się dlatego, że wraz z wydarzeniami, jakie stają się naszym udziałem, ciągle na nowo przychodzi do nas Bóg, który kocha każde ludzkie życie i wobec nikogo nie jest obojętny, ale wszystkie ludzkie sprawy czyni swoimi. Dlatego niezależnie od tego, jakie wydarzenia stają się naszym udziałem z racji naszych własnych wyborów czy też okoliczności będących wynikiem wyborów podjętych przez innych, nie zamykają one ludzkiej przyszłości nawet w tak radykalnie negatywnym wydarzeniu, jakim jest śmierć. Uprzedzająca miłość Boga i Jego bezwarunkowa wierność stwarza człowiekowi bezpieczną przestrzeń wolności, która umożliwiła podjęcie nawet najtrudniejszych wyborów, polegających na wyrzeczeniu się jakiegoś dobra dla siebie, po to aby mogło się urzeczywistnić dobro dla drugiego. Dopiero nieograniczony horyzont

Bożej miłości stanowi właściwy człowiekowi zakres wolności, która zawsze jest aktem wewnętrznym, aczkolwiek domaga się wyrazu zewnętrznego w postaci postawy wobec siebie samego i innych, a to znaczy także wobec Boga, który nie daje się poznać inaczej jak wspólnie ze wszystkim, co jest w naszym życiu, choć poznajemy Go jako odmiennego od każdej rzeczy w tym świecie<sup>40</sup>.

Rozpatrzmy teraz kilka cech charakterystycznych powyższego ujęcia, które dla wygody podzielimy na formalne i treściowe. Każdorazowo wyjdziemy od cech formalnych, ponieważ to one są nośnikami treści, więc dobre ich uchwycenie ułatwi nam dotarcie do zasadniczej myśli i jej konsekwencji. Najbardziej znaczącą cechą formalną jest język, użyta terminologia, dlatego ona będzie naszą przewodniczką.

Po pierwsze, język powyższego opisu określić można jako uwewnętrzniający, jak gdyby autor przemawiał w swoim własnym imieniu, a nawet więcej – w imieniu każdego indywidualnego czytelnika pod jego własnym imieniem. Przejawia się to częstym użyciem zaimków w pierwszej osobie: my, nasz, mój, ja. Uwewnętrznieniu podlega tutaj doświadczenie świata. Tak jak nie ma człowieka w ogóle, ale są poszczególni ludzie ze swoim niepowtarzalnym losem, tak nie ma doświadczenia świata w ogóle, ale jest świat przeżywany przez każdego jako jego własne życie. Można to ująć następująco: nie mamy dostępu do świata inaczej niż przez wydarzenia wchodzące w skład tego, co określamy jako nasze życie. Podobnie rzecz ma się z doświadczeniem Boga. Zawsze jest to doświadczenie indywidualne, ale nie wyizolowane, ponieważ zawsze obejmuje wszystkie relacje, które współtworzą nasze życie, co wcale nie oznacza, że musimy być tych współzależności świadomi. Kiedy jednak zaczniemy się zastanawiać, co należy do naszego życia, widzimy, że łączy się ono rozległą siecią powiązań z osobami, zdarzeniami i okolicznościami daleko wykraczającymi poza czasowe i fizyczne granice jednej biografii. Uwewnętrznienie to nie to samo, co subiektywizm, który porządkuje świat według wokół własnego punktu widzenia. Subiektywizm to postawa, która przedkłada swój punkt widzenia nad innych, łatwo uznając przy tym doświadczenia innych za mniej wartościowe od własnych. Uwewnętrznienie natomiast to otwarcie się na inne doświadczenia, inne punkty widzenia i uznanie ich za mające znaczenie dla siebie, co nie wyklucza ani utożsamienia się z nimi, ani krytycyzmu, jest natomiast przeciwieństwem obojętności. Inna ważna różnica między subiektywizmem a uwewnętrznieniem to ta, że kiedy mówimy subiektywnie, wektor wypowiedzi skierowany jest na nas, kiedy natomiast mamy do czynienia z wypowiedzią uwewnętrzniającą, wektor wychodzi od mówiącego, ale wskazuje na to, co poza nim. Uwewnętrznienie pociąga odpowiedzialność: na tyle, na ile ktoś uznaje, iż jakaś konkretna sprawa jest także jego sprawą, na tyle poczuwa się i bierze na siebie odpowiedzialność za jej dalszy bieg, co oczywiście nie wyklucza jedno-

<sup>40</sup> *Bóg jedyny nie jest niczym w tym świecie, ale jest wszystkim dla tego świata.* Tomasz Węclawski, *Gdzie jest Bóg?* s. 82.

czesnej odpowiedzialności ze strony innych – jest to decyzja wewnętrzna, która nie zamyka wolności decyzji innym.

Kolejne terminy-klucze to te, które odnoszą się do czasowości ludzkiego istnienia. Jak już uprzednio zauważyliśmy, o przeszłości, terażniejszości i przyszłości mówimy ze względu na historię poszczególnych podmiotów (poszczególnych *ja*) w ich niepowtarzalnym jednostkowym istnieniu i w relacjach z innymi (osobami, rzeczami, znaczeniami, czyli wszystkim, co stanowi ich ludzki świat). Przeszłość to to, co przeminęło, już się wydarzyło i nieodwołalnie pozostaje poza naszym wpływem, choć oddziałuje na nas przez swoje skutki. Teraźniejszość to punkt spotkania przeszłości z przyszłością: *ja, taki, jaki jestem teraz, a ze mną także cały mój świat*.<sup>41</sup> Jest to jedyny czas, który podlega mojej woli, przez co rozumiemy, że to ja swoimi decyzjami i czynami określam, czym jest (w zakładanym tu szerokim sensie) moja bieżąca rzeczywistość – można powiedzieć, że w stosunku do terażniejszości posiadam moc sprawczą. Niezwykłą właściwością terażniejszości jest to, że zawiera w sobie przeszłość, która nie istnieje inaczej jak tylko jako dotychczasowa historia podmiotu, który aktualnie jest.<sup>42</sup> Jednak o ile przeszłość i terażniejszość współobecne są teraz w tym oto podmiocie (osobie), o tyle przyszłość tu i teraz jeszcze nie istnieje. Dlatego jest poza naszą władzą i pozostaje tajemnicą – możemy ją planować, przewidywać, wiązać z nią określone nadzieje i pragnienia, lub żywić wobec niej obawy, ale nie możemy jej zagwarantować ani sobie, ani nikomu innemu. To, że przyszłość towarzyszy nam jako stale nowa perspektywa tego, co teraz obecne (a więc dotyczy to również przeszłości, mającej swój udział w chwili obecnej), nie jest naszym wytworem, czego najdobitniejszym dowodem jest nieuchronność śmierci. Przyszłość jest nie od nas, ale jest dla nas, bo zawsze jest to nasza przyszłość.

Chociaż więc ostatecznie nikt nie może zapewnić sobie przyszłości jako zawsze dostępnej możliwości bycia sobą takimi, jakimi chcielibyśmy być, każdy świadomie czy nieświadomie takiej możliwości pragnie i ku niej dąży. Żeby odkryć co naprawdę jest moim życiem i kim naprawdę jestem, potrzeba swobodnego i bezpiecznego dystansu powierzenia swoich spraw temu, kto daje mi przyszłość i całe moje życie uczynił swoją wewnętrzną sprawą, to znaczy Bogu, który jest miłością. W odróżnieniu od teologii naturalnej, która wychodzi od porządku świata, niejako zawieszając sąd o istnieniu Boga, ażeby ostatecznie do Boga dojść, jako racji istnienia świata, teologia egzystencjalna od początku i bez zastrzeżeń czyni wiarę w Boga podstawą i kryterium wiarygodności swoich wywodów. Skoro jedynym dostępnym nam poznaniem jakiegokolwiek rzeczywistości jest poznawanie na sposób ludzki, mowy o Bogu nie należy oddzielać od człowieka, rozważając

<sup>41</sup> Tamże, s. 51.

<sup>42</sup> *Przeszłość bowiem istnieje naprawdę tylko tu i teraz: to jest moja (nasza) przeszłość, a ja jestem tym, kim teraz jestem, właśnie dlatego, że (teraz) mam taką przeszłość. Nie ma żadnej przeszłości poza nami, którzy ją właśnie teraz mamy.* Tamże, s. 52.

doskonałości Boga same w sobie, w oderwaniu od kontekstu ludzkiego życia. Nie mamy takiego abstrakcyjnego poznania Boga, ponieważ Bóg wybrał właśnie ludzkie życie jako miejsce swojego Objawienia. Punktem wyjścia i zarazem punktem dojścia mowy o Bogu jest osoba, życie, wiara i świadectwo Boga samego w Jezusie Chrystusie, Synu Bożym i człowieku. Dlatego rozumienie czym jest wszechmoc i wszechwiedza Boga, czym wolność i odpowiedzialność człowieka dostępne jest nam właśnie w wierze i refleksją nad wiarą Jezusa, ponieważ On jest obrazem Ojca, i kto zna Jego, zna też i Ojca.<sup>43</sup> W ten sposób dochodzimy do dwóch kolejnych punktów zwrotnych współczesnej teologii egzystencjalnej: wolność ma źródło w miłości – człowiek jest wolny i ma przyszłość, ponieważ jest kochany przez Boga; życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa objawia sens wolności. W wierze widzimy czasowość naszego życia i zdarzenia do niego należące jako wciąż otwartą możliwość spotkania samoobjawiającego się Boga. Podkreśliśmy, że jest to zawsze objawienie w naszym życiu, na sposób naszego doświadczenia, a więc wszelka obiektywizacja polegająca na oderwaniu mowy o Bogu od życia człowieka jest zafałszowaniem obrazu Boga.<sup>44</sup>

Dociekanie czym jest wolność w świetle objawienia chrześcijańskiego prowadzi więc do chrystologii. W Chrystusie Bóg dał się poznać jako człowiek, dlatego w Chrystusie znajdujemy odpowiedź na wszystkie ludzkie pytania o Boga. Orzeczenie Soboru Chalcedońskiego na temat prawdziwego bóstwa i prawdziwego człowieczeństwa Chrystusa mówi o współistnieniu w jednej osobie Syna Bożego dwóch natur bez pomieszania, bez zamiany, bez podziału i bez rozłączenia. W Chrystusie poznajemy Boga jako *świętą tajemnicę obecną na sposób absolutnej i przebaczącej bliskości i absolutnego ofiarowania samej siebie*<sup>45</sup>. Środowiskiem ludzkiego istnienia wobec Boga jest wolność, a więc możliwość zgody lub niezgody na siebie samego, takiego, do bycia jakim wzywa mnie Bóg w otwierającej się przede mną perspektywie mojej przyszłości. Wolność nie jest więc bezimienną abstrakcją, ale przeżywaną przez każdego imiennie przestrzenią odniesień do całości jego życia, a zatem fundamentalnym porządkiem istnienia. Dla

<sup>43</sup> Koncepcja analogii zaproponowana przez Dunsza Szkota, a polegająca na rozumieniu doskonałości Bożych (takich jak wszechmoc, wszechwiedza, dobroć, miłość, świętość i in.) jako wyabstrahowanych z egzystencjalnego kontekstu treści podniesionych do nieskończoności, spowodowała trudność z uzgodnieniem zakresu wolności Boga i człowieka, i na drodze analizy pojęciowej zgodność taką osiągnąć można tylko za cenę wprowadzenia ograniczeń, czyli wycofania się z niektórych wcześniejszych ustaleń. Obaj omawiani tutaj autorzy, K. Rahner i T. Węclawski zdecydowanie mówią: *Takiego Boga nie ma*.

<sup>44</sup> Karl Rahner pisze: *Każda obiektywizacja Boga jako uchwytna w czasie i przestrzeni, jako podlegająca określeniu, jako będąca tu i teraz, wydaje się nie być naprawdę Bogiem, ale czymś, co musi być przez nas wydedukowane jako zjawisko z innego zjawiska, które możemy stwierdzić lub postulować w naszym świecie*, PWW, s. 72.

<sup>45</sup> Tamże, s. 75.

Węclawskiego imię, w duchu teologii biblijnej, wyraża samą istotę ludzkiego istnienia<sup>46</sup>. Imię jest wezwaniem każdego człowieka indywidualnie przez Boga do wolności bycia sobą, w sensie zgody bądź niezgody na własne życie, które w perspektywie podmiotowego zaangażowania jawi się jako wielość możliwości dochodzenia do prawdy o sobie. Ta wewnętrzna relacja do własnego życia, która spełnia się za pośrednictwem świata i jego warunków zewnętrznych jest ludzką odpowiedzią na to jedyne i niepowtarzalne imienne powołanie do istnienia. Kontekstem wolności jest nieobojętność Boga względem każdego człowieka, Jego miłość przejawiająca się jako wezwanie i łaska, tj. wierne trwanie Boga przy człowieku w każdym jego wyborze i stwarzanie mu nowych możliwości.

Tę tajemnicę najpełniej wyraża Krzyż i Zmartwychwstanie Jezusa. Łącznie stanowią wydarzenie spotkania i współdziałania wolności Boga z wolnością człowieka. Jezus, będąc prawdziwie Bogiem, nie stwarza dla siebie uprzywilejowanych sytuacji, które pozwoliłyby mu uniknąć jakichkolwiek niedogodności związanych z życiem ludzkim, ale z ufnością i miłością przyjmuje swoją przyszłość od Ojca dzień po dniu, przeżywając swoje człowieczeństwo jako wybór miłości, to znaczy pragnienie siebie dla innych. Bóg, który jest miłością nie jest niezmienny w sensie nieporuszoności, ale jest niezmiennie wierny temu, co kocha i dlatego pozwala być innemu na sposób jego możliwości: Bóg jest jego otwartą możliwością bycia, jest jego przyszłością.<sup>47</sup> Najdobitniej ujawnia się to w śmierci, kiedy żaden człowiek nie może być już przyszłością dla siebie, ale może nią być Bóg, jak okazuje się w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. To samo dotyczy jednak całości ludzkiego życia – ludzka przyszłość, a więc wezwanie przez Boga do istnienia pod własnym imieniem, jest dana każdemu właśnie jako przyszłość i wyprzedza jego istnienie. Przyszłość nie jest dana człowiekowi jako coś, co wynika z niego samego, ale przeciwnie, jako to, z czego wynika on sam.<sup>48</sup> Boża miłość, otwierająca przyszłość każdemu człowiekowi na jego własny sposób, jest pierwotnym źródłem ludzkiego życia. Nie ma też innego, równie uniwersalnego kryterium bycia człowiekiem jak posiadanie ludzkiej przyszłości<sup>49</sup>.

Wolność urzeczywistnia się w wyborze bądź zgody na dane mi tu i teraz możliwości odniesienia się do własnego życia, i zgodnie z zasadą uwewnętrznienia, która jest inną nazwą miłości, wykorzystania ich dla wspólnego dobra, bądź też przez niezgodę na swoje życie, odmówić siebie innym, a tym samym i sobie samemu. Tak spełniona wolność pojednania Boga i człowieka nie zmienia zewnętrznego biegu rzeczy, ale przemienia je od wewnątrz, gdyż ogarnięte miłością stają się częścią przyszłości – wszystko, co dotąd było i co jest teraz może na

<sup>46</sup> *Abba. Wobec Boga Ojca*, ss. 155-161.

<sup>47</sup> *Gdzie jest Bóg?*, ss. 57-61.

<sup>48</sup> *Abba. Wobec Boga Ojca*, s. 160.

<sup>49</sup> *Gdzie jest Bóg?*, ss. 42-49.

nowo otworzyć nas na wzajemną więź miłości. Nie wyklucza to bólu i cierpienia doświadczanego ze względu na innych, czyli albo jako pomoc dla nich w odkryciu przez nich ich imienia, lub jako żal, że zostali skrzywdzeni.

Czy chrystologiczne odniesienie wolności ogranicza jej dostępność do tych, którzy wyznają wiarę w Chrystusa? Nie, gdyż wolność w Chrystusie nie jest wolnością wykluczającą, zarezerwowaną dla wybranych, lecz odwrotnie – nie pozostawia nikogo jego własnemu losowi, są to losy wspólne człowieka i Boga. Różnica polega na tym, że ci, którzy znają Chrystusa już o tym wiedzą, podczas gdy ci, którzy Go nie znają, nie mają takiej znajomości Bożego porządku świata (tj. zbawienia otwartego dla wszystkich), stąd potrzeba, aby chrześcijanie swoim życiem dawali świadectwo o wolności dzieci Bożych, ożywieni tym samym dążeniem, które było w Jezusie. Natomiast wszyscy ludzie bez wyjątku mają mniej lub bardziej sprecyzowane poznanie Boga, jako tajemnicy uobecniającej się w świecie, ale wykraczającej poza niego. Karl Rahner pokazuje ten podstawowy wymiar transcendencji towarzyszący ludzkiemu życiu, podejmując refleksję nawet nie nad imieniem Boga, ale nad treścią słowa *Bóg*<sup>50</sup>. Jest to słowo niejako puste, gdyż nie mówi nic o tym, co wyraża i nie służy wskazaniu odnoszącego się doń przedmiotu. Zarazem jednak określa tego, który jest niewyrażalny, ale w kim ugruntowana jest i nasza jednostkowość, i całość zróżnicowanej rzeczywistości. Jako wyzwanie dotyczące przyszłości człowieka, słowo *Bóg* pozostaje pytaniem dla wszystkich: zarówno wierzących różnych religii, jak i niewierzących.<sup>51</sup>

#### PODSUMOWANIE

Prześledziliśmy genezę współczesnego analitycznego ujęcia problematyki zła, oraz wybrane sposoby obrony spójności wiary chrześcijańskiej. Pierwszym wnioskiem, który wynika z powyższej prezentacji jest ścisła zależność między przyjętą teodyceą, a poglądem na naturę zdania *Bóg istnieje*, szerzej zaś na naturę zdań egzystencjalnych jako takich. Można zatem powiedzieć, że argumentacja w kwestii istnienia Boga znajduje swoje rozwinięcie w podejściu do problemu zła. Co więcej, okazuje się, że obrona Boga jest zarazem obroną świata. Drugi wniosek, na który chciałabym zwrócić uwagę dotyczy roli, jaką poszczególni autorzy wyznaczają w swoich wywodach Objawieniu – im bardziej punkt odniesienia przesuwają się z analizy pozytywnych danych Objawienia ku racjonalizacji terminów teologicznych w odezwaniu od naturalnego dla nich kontekstu wiary, tym trudniejsza do przekroczenia sta-

<sup>50</sup> PWW ss. 42-48.

<sup>51</sup> Nawet dla ateisty (...) *Bóg istnieje przynajmniej jako ten, którego śmierć głosi, którego widmo musi odpędzać, którego powrót budzi w nim lęk*. Tamże, s. 44.

je się bariera pomiędzy sferą hipotetycznej możliwości, a rzeczywistym rozwiązaniem dylematu obecności zła w świecie, wolności człowieka i dobroci Boga.

To prowadzi nas do trzeciego wniosku, jakim jest stwierdzenie, że chrystologia dopełnia teodyceę, gdyż pokazuje jak Bóg, nie niszcząc ludzkiej wolności, przewycięża zło, biorąc na siebie jego ciężar. W osobie Chrystusa następuje przejście od możliwej do faktycznej obecności Boga w świecie (zob. Plantinga i jego koncepcja światów możliwych), Chrystus jest wypełnieniem międzyosobowych relacji stanowiących podstawę dóbr wyższych rozważanych przez Swinburne'a, Chrystus stanowi też rozwiązanie kwestii zła niewchłoniętego, podnoszonej przez Mackiego. Pytaniem jest, czy w ramach filozofii analitycznej możliwa jest chrystologia. Jest to zagadnienie warte dokładniejszej refleksji, sądzą jednak, że chrystologia rozumiana jako definitywne i wiążące objawienie Boga, stoi dotąd poza zasięgiem filozofii analitycznej. Przyczyny tego stanu rzeczy upatruję w przyjętym przez analityków punkcie wyjścia – zaczynają od uogólniającej definicji bytu Bożego o takich cechach, które najpełniej są ukazane w trzech wielkich monoteizmach (chrześcijaństwo, judaizm, islam). Kiedy jednak przechodzą do szczegółowych wywodów, okazuje się, że mimo często pojawiającego się terminu *teizm* prawdziwym polem ich zainteresowań jest chrześcijańskie wyznanie wiary, które postrzegane jest jako najbardziej rozwinięta forma teizmu. Niestety, ograniczenia pierwotnej definicji rzutują na zakres podejmowanych zagadnień. Nie umniejsza to wartości i rzetelności podejścia analitycznego, ale wskazuje na obszary jeszcze nie zagospodarowane.

Na koniec chciałabym zwrócić uwagę na kilka wątków przewijających się w omawianych ujęciach. Są to: relacyjność jako cecha (wtórna lub konstytutywna) tożsamości podmiotu, rola możliwości i przyszłości w realizacji wolności woli, imię jako wyznacznik tożsamości jednostkowej. Zagadnienia te w odniesieniu do omówionych autorów (Leibniz, Plantinga, Swinburne, Węclawski) chciałabym podjąć w osobnym artykule.