

Dlaczego Bóg czyni zło?

O trudnościach teodycei

WSTĘP: RELIGIA A ZŁO

Nie ma wątpliwości, że jedną z ważniejszych prób uporania się z problemem zła jest religia. Z jednej strony, różne religie usiłują wyjaśnić istnienie zła, odwołując się najczęściej do pierwotnej winy człowieka, który okazał się nieposłuszny bogom, z drugiej – starają się znaleźć lekarstwo na zło, rodząc nadzieję, że nie jest ono rzeczywistością ostateczną. Nawet w systemach dualistycznych, zgodnie z którymi – obok absolutu dobra i światłości – istnieje absolut zła i ciemności, pozostaje nadzieja, że – przynajmniej w indywidualnym doświadczeniu ludzkim – zło będzie pokonane. Niewykluczone zresztą, że właśnie doświadczenie zła (zwłaszcza horrendalnego) jest jednym ze źródeł religii; bezradni wobec zła, ludzie poszukują ratunku w Bogu, uosabiającym najczystsze dobro. Nawet jeśli w człowieku słabnie zmysł religijny, to jednak nie słabnie doświadczenie zła jako rzeczywistości, której być nie powinno. Współczesne procesy sekularyzacyjne w świecie zachodnim tę obserwację potwierdzają; wprawdzie ludzie są coraz częściej sceptykami w kwestii istnienia Boga i wiarygodności poszczególnych doktryn religijnych (zwłaszcza zaś instytucji stojących na ich straży), to jednak nie są obojętni na zło. Przeciwnie, są wyculeni na zło i właśnie dlatego od religii (także od chrześcijaństwa) odchodzą.

Jesteśmy gotowi tolerować zło w różnych dziedzinach życia (widząc jego nieuchronność w polityce czy biznesie), nie godzimy się jednak na jego obecność w religii; tymczasem niektóre konflikty polityczne, społeczne czy gospodarcze są podsycane czynnikami religijnymi. Świadczy to, że religie, które mają ludziom pomóc w uporaniu się ze złem, stają się jednym z jego dodatkowych źródeł. Takiej sytuacji nie są w stanie zaakceptować zwłaszcza ludzie młodzi, jeszcze niedotknięci moralnym relatywizmem, który, z niezrozumiałych powodów, nazywany jest dojrzałością lub poczuciem realizmu. Przywilejem młodości jest bunt przeciw złu i obłudzie, które nie omijają instytucji religijnych, działających wbrew głoszonej przez siebie nauce; właśnie żądanie moralnej jednoznaczności powoduje, że wielu ludzi odchodzi od chrześcijaństwa.

Pojęcie zła ulega zmianom, współcześnie bowiem raczej niewielu chrześcijan – zwłaszcza w świecie zachodnim – gotowych jest wierzyć w istnienie szatana. Odrzucają je nie tylko dlatego, że przypomina mityczny obraz świata, lecz także z racji moralnych, ponieważ idea podstępnej działalności złego ducha zbyt łatwo tłumaczy obecność grzechu. Szatan to przecież zewnętrzna personifikacja zdeprawowanej woli, pozwalająca uznać, że ostatecznym źródłem czynionego przeze mnie zła nie jestem ja, lecz ukryte moce, którym nie potrafię się sprzeciwić; takie rozwiązanie jest jednak wypaczeniem moralności.

Odrzucanie wiary w istnienie szatana ma także motywacje religijne – wiążąc się z przekonaniem, że Objawienie jest Dobrą Nowiną o zbawieniu, a nie zbiorem przestróg czy magicznych praktyk, mających ograniczyć wpływ złych mocy na człowieka. Z tego powodu akcentowanie działań szatana nie zawsze przynosi zamierzony skutek; zamiast skłaniać ludzi do nawrócenia, zniechęca do wiary w Boga, rodząc poczucie beznadziejności. Jeśli bowiem szatan działa w świecie, to znaczy, że Bóg nie panuje nad nim lub zezwala mu kusić ludzi do zła. Idea szatana sugeruje też, że religijne życie chrześcijanina nie jest czynieniem dobra i naśladowaniem Jezusa, lecz walką z pokusami. Taki jednak obraz religii jest jej karykaturą, nie służąc duchowemu rozwojowi człowieka.

Odchodzenie od chrześcijaństwa ma też racje doktrynalne, związane z obrazem Boga. Niejednokrotnie ateizm bywa przecież uzasadniany

moralnie; jego zwolennicy argumentują, że chrześcijańska koncepcja Boga sprzeciwia się podstawowym intuicjom moralnym, zwłaszcza tej, że nie wolno zabijać istot niewinnych. Nawet jeśli religia chrześcijańska zrodziła wiele naszych intuicji moralnych (choćby ideę absolutnego przebaczenia czy miłości nieprzyjaciół), to jednak sama ich nie spełnia: wprawdzie Bóg jest prawodawcą moralnym, to jednak sam wydanego przez siebie prawa nie przestrzega. Przykładem jest historia zbawienia, pełna cierpienia i śmierci niewinnych ludzi, którymi posłużył się Bóg dla realizacji swych zamiarów. W tym kontekście pojawia się tytułowe pytanie – dlaczego Bóg czyni zło?

Podjęty problem rozważę na płaszczyźnie filozoficznej, bez odwoływania się do wiary, mimo iż jest on jednym z centralnych pytań, przed którym stoi każda religia, zwłaszcza chrześcijaństwo, proklamujące Boga nieskończonej miłości. Najpierw zarysuję, na czym polega problem teodycei (punkt 1), następnie zrekonstruuję założenia pytania, dlaczego Bóg czyni zło (punkt 2). Po tych rozważaniach, mających charakter przygotowawczy, przejdę do rozważenia różnych racji zła, które mogłyby usprawiedliwić jego obecność w świecie stworzonym przez wszechmocnego i nieskończonego dobrego Boga (punkt 3). W zakończeniu nakreślę możliwe perspektywy teodycei.

1. PROBLEM TEODYCEI

Z perspektywy idei Boga jako bytu absolutnie doskonałego tytułowe pytanie – dlaczego Bóg czyni zło? – wydaje się bezzasadne. Skoro bowiem jest On bytem doskonałym (ontycznie i moralnie), to czyni jedynie dobro, nie zaś zło; wyjściowe pytanie opiera się zatem na fałszywych założeniach. Możliwe nawet, że jest ono bluźniercze, sugeruje bowiem, że człowiek, z racji swej nieposkromionej pychy, sytuuje się ponad Bogiem, uzurpując sobie prawo do oceniania Jego działań. Z drugiej jednak strony – ten, kto wierzy w istnienie doskonałego Boga jako stwórcy świata, nie może unikać pytania, jak jest w ogóle możliwe zło.

Problem ten ma długą tradycję, dostrzegali go już bowiem starożytni filozofowie greccy, chociażby Epikur¹. Próby zbudowania teodycei podejmowali też myśliciele chrześcijańscy, począwszy od Laktancjusza. Fakt istnienia zła w świecie stworzonym przez Boga świadczy, że Bóg albo nie chce, albo nie potrafi, albo nie chce i nie potrafi zła usunąć. Sugeruje to, że Bóg albo nie jest nieskończenie dobry, albo nie jest wszechmocny, albo nie jest ani nieskończenie dobry, ani wszechmocny. Każda z tych trzech możliwości świadczy, że Bóg nie jest Bogiem, brakuje Mu bowiem przynajmniej jednego istotnego atrybutu. Należy zatem przyjąć, że Bóg nie istnieje; wszak gdyby istniał, to – jako nieskończenie dobry i wszechmocny – na pewno chciałby zło usunąć i mógłby to uczynić.

Przed podobnym dylematem stawia nas już Księga Hioba oraz Druga Księga Machabejska, gdzie pada pytanie, dlaczego Bóg zsyła zło na swoich wiernych wyznawców, będących ludźmi niewinnymi i sprawiedliwymi. W Księdze Hioba znajdujemy nie tylko skargę na ludzki los, lecz także najważniejsze zarzuty, jakie można postawić Bogu jako sprawcy zła, oraz różne strategie ich odparcia. Późniejsze, filozoficzne

¹ Epikur sugerował, że bogowie nie troszczą się o świat. Jego twierdzenie rozwinął Sextus Empiryk, formułując dylemat zła: „kto mówi, że bóg jest, ten utrzymuje, że się albo troszczy, albo nie troszczy o sprawy świata, i jeśli się troszczy, że troszczy się albo o wszystkie, albo tylko o niektóre. Gdyby się jednak troszczył o wszystkie, to na świecie nie byłoby ani zła, ani żadnej nieprawości; atoli powiadają, że wszystko jest pełne nieprawości, więc powiedzą chyba, że bóg nie troszczy się o wszystko. Jeżeli zaś bóg troszczy się tylko o niektóre sprawy, to dlaczego o te się troszczy, a nie troszczy o tamte? Wszak albo chce i może troszczyć się o wszystkie, albo chce, ale nie może, albo może, ale nie chce, albo nie chce i nie może. Gdyby jednak chciał i mógł, to troszczyłby się o wszystkie sprawy, atoli według tego, cośmy powiedzieli, nie troszczy się o wszystkie, więc to, że chce i może troszczyć się o wszystkie, doznaje zaprzeczenia. Jeżeli chce, ale nie może, to jest słabszy od przyczyny, która sprawia, że się nie może troszczyć o rzeczy, o jakie się nie troszczy, to zaś, by był słabszy od czegoś innego, kłóci się z pojęciem boga. Jeżeli może troszczyć się o wszystkie sprawy, ale nie chce, to słusznie uchodziłby za zawistnego. Jeżeli wreszcie ani nie chce, ani nie może, to jest zawistny i słaby, co mówić o bogu mogą jeno bluźniercy. Więc bóg nie troszczy się o sprawy świata”, Sextus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, przeł. A. Krokiewicz, Wydawnictwo Akme, Warszawa 1998, s. 26 (III, 9-11).

próby – zarówno uzasadnienia ateizmu, jak też obrony Boga – są w dużej mierze rozwinięciem i doprecyzowaniem argumentów Hioba, jego żony i przyjaciół. W tradycji europejskiego racjonalizmu trudno znaleźć bardziej radykalny bunt przeciwko Bogu od tego, który podniósł Hiob, przekonany o swej niewinności i żądający jej poświadczenia przez Stwórcę². Równie trudno znaleźć tak negatywny obraz Boga, jak ten, który znajdujemy w Księdze Hioba. Zgodnie z jej zapisami, Bóg podejmuje pakt z szatanem, gdzie stawką jest dusza niewinnego i sprawiedliwego wyznawcy. Stwórca zezwala szatanowi zesłać na Hioba wszelkie możliwe nieszczęścia (utrata dobytku, śmierć dzieci, choroba) tylko po to, aby dowieść, że Hiob nie przestanie być wiernym sługą Boga (Hi 1, 6-2,7). Obraz ten jest jeszcze bardziej negatywny z tego powodu, że Bóg nie ingeruje w przebieg wydarzeń i nie udziela Hiobowi żadnych łask, pomagających znieść cierpienie.

Los Hioba porusza jako historia konkretnego człowieka, w zderzeniu z którą wszelkie abstrakcyjne spekulacje filozofów wydają się błahę. Zło rozważane jako pojęcie ogólne ulega banalizacji, żywym problemem stając się wtedy, gdy dotyka nas bezpośrednio. Mimo to każdy konkretny przypadek zła zmusza do postawienia pytania ogólnego: jak w świecie stworzonym przez wszechmocnego i nieskończenie dobrego Boga możliwe jest zło? Pytanie to streszcza zasadniczy problem teodycei, będącej próbą usprawiedliwienia Boga za fakt istnienia zła w świecie.

W ciągu dziejów sformułowano wiele argumentów, mających wyjaśnić, dlaczego Bóg czyni zło (lub przynajmniej je toleruje); niezależnie jednak od tych spekulacji, zło jawi się jako zjawisko irracjonalne, którego w świecie stworzonym i kierowanym przez Boga być

² „Oto gotów jestem stanąć przed sądem i wiem, że będę uznany za niewinnego” (Hi 13, 18). „O gdybym mógł znaleźć kogoś, kto by mnie wysłuchał! Oto mój podpis: «Niech mi Wszechmogący odpowie!» Niech przeciwnik mój pisze oskarżenie. Zgoda, na plecach własnych je poniosę, opaszę nim głowę jak koronę. Wyliczę wszystkie me kroki, stawię się przed Nim jak książę” (Hi 31, 35-37). Analizę problemu zła w Księdze Hioba zawiera praca: J. Bremer, *Hiob, obrońca własnej prawości*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002.

nie powinno³. Właśnie istnienie Boga powoduje, że problem zła jest tak dramatyczny; każdy zatem, kto poważnie traktuje swą wiarę, musi się z nim zmierzyć. Problem zła nie dotyczy jedynie zła naturalnego, obecnego w przyrodzie w postaci różnych kataklizmów, walki o przetrwanie, chorób czy śmierci, lecz także zła społecznego i instytucjonalnego, związanego z dziejami religii. Z tego powodu próba obrony Boga musi dotyczyć nie tylko zła obecnego w świecie, lecz także zła czynionego przez instytucje religijne, które działają w Jego imieniu⁴.

Przed tym pytaniem nie powinien się cofnąć żaden chrześcijanin, chrześcijaństwo bowiem to religia ludzi dojrzałych, proklamująca wolność jako niezbędny warunek rozumnej wiary. Jeśli zatem człowiek ma przyjąć Boga objawionego w Chrystusie, to musi ufać, że jest On Bogiem godnym wiary i miłości; tak samo bowiem, jak Bóg przebaczył człowiekowi nieposłuszeństwo i grzech, tak również człowiek musi przebaczyć Bogu czynione przez ludzi zło. Dzieje chrześcijaństwa sugerują przecież, że Bóg nie zawsze dotrzymywał obietnic; wprawdzie po potopie obiecał, że już nigdy nie ześle podobnej klęski⁵, to jednak kataklizmy spotykające naszą planetę temu przeczą.

³ W niektórych sformułowaniach dylematu zła podkreśla się, że zachodzi logiczna sprzeczność między tezami: istnieje Bóg wszechmocny i doskonale dobry oraz istnieje zło. Różne wersje problemu zła (wraz z próbami ich rozwiązania) omawia K. Hubaczek, *Bóg a zło. Problematyka teodycealna w filozofii analitycznej*, „Monografie FNP”, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2010.

⁴ Pomijam problem wielości religii oraz wielości Kościołów w chrześcijaństwie, ponieważ zasady funkcjonowania instytucji religijnych są podobne; ich wyznawcy wierzą, że właśnie ich Kościół jest autentyczny, w którym i przez który działa sam Bóg.

⁵ „Potem przemówił Bóg do Noego i jego synów tymi słowami: Oto Ja ustanawiam teraz moje przymierze z wami i waszym przyszłym potomstwem, a także ze wszystkimi istotami żywymi, które są razem z wami: z ptactwem, bydłem i dziką zwierzyną; ze wszystkimi tymi, które wyszły z arki, ze wszystkimi zwierzętami na ziemi. Zawieram przymierze z wami! Żadna istota cielesna nie zostanie już nigdy zgładzona przez wody potopu, bo nigdy już nie będzie potopu niszczącego ziemię. I rzekł Bóg: A oto znak przymierza. Kładę go pomiędzy mną a wami – i wszelką żywą istotą, która jest z wami – po wieczne czasy. Kładę mój łuk na obłokach; on będzie służył za znak przymierza pomiędzy mną a ziemią. Gdy więc zgromadzę obłoki nad ziemią, a na obłoku ukaże się ten łuk, wówczas wspomnę na swoje przymierze, łączące mnie z wami i z wszelką istotą

Problem dotrzymywania obietnic przez Boga – w innym kontekście – stał także przed pierwszym pokoleniem chrześcijan, oczekujących rychłej Paruzji, mającej nastąpić jeszcze za życia Apostołów⁶. To, że Chrystus nie przyszedł ponownie aż do dnia dzisiejszego, nie daje się wyjaśnić jedynie błędnym odczytaniem Jego słów. Dobry Bóg przecież nie okłamuje swych wyznawców ani ich nie zwodzi próżnymi nadziejami; nie może też chcieć, aby Jego obietnice były błędnie rozumiane. Tak jak jasne są Jego oczekiwania, nakazy i zakazy, spisane w postaci prawa, tak jasne i niedwuznaczne powinny być Jego obietnice. Jeśli zatem Apostołowie oraz pierwsze pokolenia chrześcijan odczytywali je błędnie, to przynajmniej częściowo winę ponosi za to sam Bóg⁷.

W świetle tych uwag jest oczywiste, że teodycea nie jest jedynie potrzebą psychologiczną, płynącą z wewnętrznych rozterek wierzącego, lecz wynika z treści wiary, zwłaszcza z istotnego dla chrześcijaństwa obrazu Boga i Jego działań; bez teodycei bowiem zło jest silnym świadectwem przeciwko istnieniu Boga⁸.

żywą, obdarzoną ciałem: i nigdy już wody nie przeobrażą się w potop, by zniszczyć wszelką istotę cielesną. Kiedy więc ten łuk ukaże się na obłokach, wtedy Ja spojrzę nań, aby przypomnieć sobie przymierze wieczne, łączące mnie z każdą żywą istotą, z wszelkim ciałem na ziemi” (Rdz 9, 8-16).

⁶ Wyraźnie pisał o tym Paweł Apostoł (Rz 13, 11; 1 Tes, 4, 15-5, 10), zmuszony później do wyjaśnień, dlaczego Paruzja nie nadchodzi (2 Tes, 1-12). K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1983, s. 289-297. Także Jezus sugerował, że wśród Jego słuchaczy są tacy, którzy nie umrą, lecz zobaczą Syna Człowieczego, przychodzącego w swoim królestwie (Mt 16, 28). Wypowiedź ta pozwala sądzić, że Jezus zapowiadał swoje ponowne przyjście jeszcze za życia przynajmniej niektórych swoich uczniów; możliwe jednak, że miał tu na myśli swoje zmartwychwstanie, które będzie początkiem królestwa.

⁷ Niedotrzymanie obietnic przez Boga tym bardziej zaskakuje, że biblijne Przymierze nie oznaczało obustronnej umowy, zawartej między Bogiem i ludźmi, zabezpieczonej sankcjami w razie jej niewykonania, lecz jednostronne zobowiązanie Boga wobec człowieka. J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno Przymierze*, przeł. E. Pieciul, W drodze, Poznań 2004, s. 43. Jeśli zaś obietnice Boże dotyczą jedynie tego, co stanie się u kresu dziejów, to nie ma żadnej możliwości upewnienia się, czy są one realne i możliwe do spełnienia.

⁸ R. Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford 1998, s. X, 29.

2. SENS I ZAŁOŻENIA PYTANIA

W tytułowym pytaniu – dlaczego Bóg czyni zło? – nie chodzi o kwestie ogólne, dlaczego istnieje zło lub jak jest ono w ogóle możliwe w świecie stworzonym przez doskonałego Boga (co było cechą wielu teodycei budowanych w przeszłości), lecz o problem bardziej konkretny: dlaczego Bóg czyni zło? Nie pytamy zatem o możliwość uzgodnienia faktu istnienia nieskończenie dobrego i wszechmocnego Boga z obecnością zła w świecie, lecz o to, dlaczego tak rozumiany Bóg czyni zło. Pytanie to opiera się na kilku założeniach. Pierwsze dotyczy natury zła.

2.1. Zło

Pojęcie „zła” będę rozumiał potocznie: jako negatywny stan rzeczy, którego nie tylko nie chcemy doświadczać, lecz który w ogóle nie powinien się pojawić; może nim być zarówno zło moralne, jak i naturalne. To pierwsze jest krzywdą wyrządzoną przez świadomy i wolny podmiot działania innej istocie, zdolnej do cierpienia. Najbardziej jaskrawym przykładem są tortury lub skazanie na śmierć istoty niewinnej, o której wiemy, że jest niewinna. Z kolei zło naturalne to – z jednej strony – rozmaite kataklizmy przyrody, z drugiej – niektóre procesy związane z trwaniem życia na ziemi; przykładem jest cierpienie i śmierć zwierząt, stanowiących pokarm dla drapieżników.

Niezależnie od różnych przejawów zła, jest ono realnym stanem rzeczy, nie zaś jedynie brakiem dobra. Ta neoplatońska koncepcja, przejęta także przez myślicieli chrześcijańskich (jak św. Augustyn czy św. Tomasz), oznaczała tożsamość bytu i dobra, co było motywowane chęcią odrzucenia systemów dualistycznych, w myśl których istnieją dwa absoluty (absolut dobra oraz absolut zła), pozostające ze sobą w konflikcie. Zgodnie z tą teorią, rzeczywistością ontycznie pierwotną (a nawet jedyną) jest dobro, zło zaś stanowi tylko jego brak. Ta asymetria dobra (jako bytu) i zła (jako niebytu) była przejawem metafizycznego optymizmu, zgodnie z którym zło nie jest rzeczywistością

absolutną ani podstawową, lecz wtórną i zależną od dobra; w takim zaś razie jest możliwe jego ostateczne pokonanie. W istocie jednak nazywanie zła mianem braku dobra jest jedynie zabiegiem terminologicznym, który nie usuwa problemu teodycei; niezależnie bowiem od tego, czy zło jest realnym bytem, czy tylko brakiem dobra, jego obecność w świecie jest oczywista i wymaga usprawiedliwienia. Wprawdzie można chorobę nazwać brakiem zdrowia, ślepotę brakiem wzroku, biedę brakiem bogactwa, a głód brakiem sytości, to jednak zabieg ten ani nie likwiduje owych negatywnych stanów rzeczy, ani nie podważa zasadności pytania, dlaczego Bóg się na nie godzi.

Zło jest nie tylko realne, lecz także obiektywnie różne od dobra; znaczy to, że oceny moralne nie są jedynie efektem konwencji czy interesów, lecz mają podstawę w charakterze naszych działań. Zabicie istoty niewinnej jest złem w każdych warunkach, nawet jeśli niekiedy można je usprawiedliwić. Wprawdzie nie należy karać żołnierza, który w czasie działań zbrojnych przypadkowo (i wbrew własnej woli) zabił niewinne dziecko, to jednak niewątpliwie uczynił zło. Stopień jego winy będzie zależał od tego, na ile był w stanie przewidzieć skutki swych działań oraz na ile – spełniając rozkazy – chciał i mógł uniknąć zła, które spowodował.

2.2. Bóg

Drugie z fundamentalnych założeń rozważanego pytania dotyczy natury Boga. Nie wchodząc w rozmaite spory filozoficzne i religijne, zakładam metafizyczne pojęcie najdoskonalszego bytu, charakterystyczne dla przeważającej tradycji Zachodu. Zgodnie z nim, Bóg jest bytem, któremu przysługują wszystkie możliwe cechy pozytywne i to w stopniu najwyższym; jest On zatem – z definicji – maksymalnie dobry, wszechmocny, wszechwiedzący, miłosierny itd.⁹ Taki byt, z oczywistych

⁹ Zgodnie z nauką Kościoła katolickiego, Bóg jest bytem nieskończenie doskonałym i szczęśliwym z powodu zamysłu czystej dobroci. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotinum, Poznań 1994, s. 11 (nr 1). Z pozorów może się wydawać, że szczęście jest naturalną konsekwencją bytu pod każdym względem doskonałego; nie jest to jednak oczywiste. Jeśli bowiem Bóg widzi ogrom cierpień w świecie,

względów, może być tylko jeden; gdyby istniały dwa byty maksymalnie doskonałe, to nie mogłyby się niczym różnić, byłyby zatem tym samym bytem. Gdyby zaś różniły się między sobą chociaż jedną cechą, to znaczyłoby, że ten, komu jej brakuje, nie jest bytem maksymalnie doskonałym¹⁰.

Zakładam również, że tak pojęty Bóg jest bytem spójnym; wprawdzie nie znamy wszystkich jego cech, to jednak te, które znamy, można ze sobą uzgodnić. Na pierwszy rzut oka nie widać bowiem żadnych racji, aby maksymalna dobroć miała się wykluczać z wszechmocą i wszechwiedzą. Założenie to może się wydać arbitralne, równie jednak arbitralne jest założenie o rzekomej niespójności Boga; ostatecznie bowiem możliwość uzgodnienia ze sobą poszczególnych atrybutów bytu maksymalnie doskonałego zależy od sposobu ich zdefiniowania¹¹. Gdyby zaś okazało się, że poszczególne cechy Boga wzajemnie się wykluczają, to znaczyłoby, że Jego istnienie jest niemożliwe na mocy samej definicji; wówczas jednak nie powstałby również problem teodycei.

Doskonałość Boga jest nie tylko ontyczna, lecz także moralna. Znaczy to, że Bóg chce tylko dobra i zawsze je czyni lub przynajmniej, że (w sytuacji, gdy nie jest możliwe uniknięcie zła) wybiera zło mniejsze lub takie, które prowadzi do dobra. Jednak w każdej sytuacji Bóg podejmuje to działanie, które jest obiektywnie lepsze (mniej złe)¹².

to – jako opatrnościowy stwórca – raczej współczuje swym stworzeniom, niż upaja się swoim szczęściem. L. Kołakowski, *O szczęściu. Czy Pan Bóg jest szczęśliwy?*, w: L. Kołakowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, wybór Z. Mentzel, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 140.

- ¹⁰ Jest to tradycyjna argumentacja na rzecz jedyności bytu absolutnego, stosowana przez myślicieli zachodnich – zarówno teistów, jak i panteistów.
- ¹¹ Problem jest nieco bardziej skomplikowany, nawet bowiem, jeśli nie można dowieść, iż coś jest niemożliwe, to nie znaczy jeszcze, że to możliwe. L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, przeł. D. Zańko, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014, s. 64. Konsekwentnie zatem należałoby przyjąć, że jest możliwe zarówno to, iż Bóg jest bytem spójnym, jak i jest możliwe, iż nie jest On bytem spójnym. Argument ten jest jednak obosieczny, w takiej samej mierze odnosi się do tych, którzy uważają, że Bóg nie jest bytem spójnym; trudno tymczasem rozstrzygnąć, na kogo w tym wypadku spada ciężar dowodu.
- ¹² Doskonała dobroć Boga oznacza zatem, że czyni On zawsze to, co najlepsze w sensie moralnym. D. Łukasiewicz, *Bóg, wszechwiedza, wolność*, Oficyna

Podobne ograniczenie dotyczy wszechwiedzy i wszechmocy Boga. Wszechwiedza nie oznacza, że Bóg wie absolutnie wszystko, lecz że wie to, co jest logicznie możliwe wiedzieć¹³. Skoro zatem jest logicznie możliwe, aby Bóg przewidywał wszystkie skutki swoich działań, to zawsze, ilekroć podejmie jakiegokolwiek działanie, będzie owe skutki znać. Jeśli jednak człowiek (lub jakiegokolwiek inny podmiot działania) jest obdarzony wolną wolą – przynajmniej w takim znaczeniu, że jego działań nie determinuje żaden czynnik, poza swobodnym aktem decyzji – to nie jest logicznie możliwe przewidzenie, jakie działania taki podmiot podejmie. Znaczy to, że nawet Bóg nie może znać przyszłych dziejów świata w takim zakresie, w jakim zależą one od wolnych decyzji poszczególnych podmiotów¹⁴. Równocześnie jednak Bóg może znać wszystkie możliwe wybory, przed którymi stoi każdy możliwy i wolny podmiot działania oraz ich wszystkie możliwe skutki; w takim razie może też znać wszystkie możliwe scenariusze dziejów świata, chociaż aktualnie nie może jeszcze wiedzieć, który z nich zostanie zrealizowany, to bowiem nie zależy od Niego, lecz od przyszłych wolnych decyzji innych istot.

Analogicznie należy ograniczyć Bożą wszechmoc, która nie oznacza, że Bóg może zrobić absolutnie wszystko, lecz że może uczynić

Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2007, s. 31. Osobnym problemem jest pytanie, czy głównym atrybutem Boga jest dobroć (czyni On zawsze to, co najlepsze w danej sytuacji), czy wolność, umożliwiająca czynienie wszystkiego (nawet jeśli – właśnie jako dobry – nigdy nie czyni zła). Problem ten był dyskutowany w nowożytności. Zdaniem jednych autorów, nieograniczoność wolności spowodowałaby, że Bóg byłby w istocie diabłem; zdaniem innych, sam fakt wolności Boga wyklucza możliwość czynienia zawsze dobra. Jeśli zaś Bóg nie jest wolny, to Jego działania są zdeterminowane, wobec czego nie należy ich nazywać dobrymi. P.C. Almond, *Heaven and Hell in Enlightenment England*, Cambridge University Press 2008, s. 26-29. Te problemy pomijam, zakładając, że – jeśli Bóg jest doskonale dobry – to nawet absolutna wolność nie przeszkadza Mu czynić zawsze tego, co najlepsze.

¹³ R. Swinburne, *Spójność teizmu*, przeł. T. Szubka, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 225-245.

¹⁴ Jeśli bowiem działania ludzkie mają być wolne, to muszą być nieprzewidywalne. J.J. Jadacki, *Aksjologia i semiotyka*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2003, s. 201.

to, co jest logicznie możliwe uczynić¹⁵. To ograniczenie jednak nie umniejsza mocy Boga, wyklucza jedynie możliwość stwarzania przez Niego bytów wewnętrznie sprzecznych (na przykład: zarazem istniejących i nieistniejących)¹⁶.

¹⁵ R. Swinburne, *Spójność teizmu*, s. 208-224. Przyjęcie, że Bóg może uczynić wszystko, nie licząc się z zasadą niesprzeczności, prowadzi do znanych paradoksów, chociażby do paradoksu kamienia. Jeśli Bóg może stworzyć kamień, którego nie byłby w stanie podnieść, to nie jest wszechmocny; nie jest też wszechmocny, jeżeli może stworzyć kamień, którego nie będzie w stanie podnieść.

¹⁶ Lew Szestow uważał, że Bóg nie jest ograniczony prawami logiki, nie ma bowiem nic równego Jego majestatowi; On jest bowiem stwórcą zarówno świata, jak też wszelkich zasad i prawd. W takim jednak razie należy Mu również przypisać możliwość czynienia rzeczy sprzecznych. L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, przeł. C. Wodziński, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993, s. 324-347. Takie rozumienie wszechmocy Bożej ma długą tradycję; jego źródła można upatrywać u Tertuliana bądź u średniowiecznych antydialektyków. Piotr Damiani wszak dowodził, że wszechmoc Boża przekracza wszelkie granice ludzkich pojęć oraz wyobrażeń o tym, co możliwe i konieczne. M. Olszewski, *Wstęp*, w: P. Damiani, *O wszechmocy Bożej*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008, s. 20. Damiani uważał za rzecz haniebną, aby Bogu odmawiać jakiegokolwiek mocy, skoro właśnie On jest tym, który może wszystko. Pojęcie Boga ograniczonego w swej mocy mogłoby też wywołać zamęt w sercach wierzących chrześcijan. P. Damiani, *O wszechmocy Bożej*, s. 33-35. Jeśli zatem mówimy, że Bóg czegoś nie może uczynić, nie dotyczy to Jego mocy, lecz prawości Jego woli; zła bowiem nie może On nawet chcieć (tamże, s. 39, 43). Mimo to Damiani bronił tezy, że Bóg może zmienić przeszłość: „Tak (...), jak Bóg mógł sprawić, aby każda rzecz – zanim powstała – nie zaczęła istnieć, równie dobrze może i teraz sprawić, aby to, co się stało, nie stało się” (tamże, s. 109). Takie działanie jest sprzecznością jedynie dla nas, a nie dla Boga, dla którego nie ma żadnej przeszłości, przyszłości ani terażniejszości. On bowiem widzi wszystkie rzeczy jako aktualne, w wiecznym teraz (tamże, s. 57, 63, 67, 107). Z tego powodu Jego moc jest zawsze taka sama w odniesieniu do każdej rzeczy, niezależnie od tego, czy ta rzecz zaistniała w świecie, czy też nie; Bóg postrzega ją bowiem w niezmiennym, wiecznym oglądzie (tamże, s. 109, 111). Nawet jednak to liberalne rozumienie wszechmocy ma ograniczenia, ponieważ Bóg nie może stworzyć rzeczy wewnętrznie sprzecznej. Skoro zaś jest wewnętrznie sprzeczne, aby coś zarazem istniało i nie istniało, to Bóg tego uczynić nie może. Wprawdzie mógłby taką rzecz uczynić dzięki swej nieograniczonej mocy, pod warunkiem jednak, że zarazem istnienie i nieistnienie danej rzeczy byłoby czymś dobrym; ponieważ jednak jest czymś złym (czyli nicością), to Bóg tego uczynić nie może (tamże, s. 71, 77, 79, 83). „Zło zaś wszelkiego rodzaju, na przykład nieprawości i zbrodnie, nawet, gdy wydaje się, że istnieje, to go nie

Takie rozumienie wszechwiedzy oraz wszechmocy nie powoduje, że Bóg przestaje być bytem maksymalnie doskonałym; nadal bowiem może mieć wszystkie pozytywne doskonałości w stopniu najwyższym. Pytanie o racje czynienia zła przez Boga ma zresztą sens tylko wtedy, gdy jest On bytem pod każdym względem doskonałym, zdolnym do tego, aby zła nie czynić. Jeśli jest bowiem bytem ograniczonym pod względem mocy, niezdolnym do usunięcia zła, to obecność tego ostatniego w świecie nie powinna nas dziwić. Z tego powodu na gruncie mitycznych obrazów bóstw wielorako ograniczonych, a nawet wzajemnie siebie zwalczających, problem teodycei nie powstaje, ponieważ zło czynione przez istoty moralnie ułomne wydaje się oczywiste. Nie ma jednak wątpliwości, że takie mityczne obrazy są fałszywe.

Tytułowe pytanie – dlaczego Bóg czyni zło? – nie pojawia się również wtedy, gdy Bóg jest istotą plemienną, zatroskaną wyłącznie o swych wyznawców. W takim bowiem razie jest oczywiste, że będzie On chronić własny naród, nawet za cenę krzywd wyrządzanych innym. Takim plemiennym bogiem jest Jahwe ze Starego Testamentu: nie ukrywa bowiem swej zazdrości o innych bogów ani nienawiści do wrogów Izraela (o czym przekonuje zwłaszcza Księga Wyjścia); z tego powodu trzeba patrzeć z wyrozumiałością na zło, które czyni. Jeśli jednak przyjmujemy, że Jahwe jest Bogiem wszystkich narodów, jedynym i doskonałym Ojcem rodzaju ludzkiego, to musimy również zmierzyć się ze złem, które czynił i które zostało opisane w Biblii. Choć zatem problem teodycei był stawiany w dziejach filozofii (i religii) różnie (czego przykładem są pomysły Epikura, Laktancjusza, świętego

ma, ponieważ nie pochodzi od Boga i dlatego jest niczym” (tamże, s. 73). „Każde zło, nawet gdy wydaje się rzeczywiste, nie istnieje, bo nie zostało uczynione przez Stwórcę i znajduje się daleko od tego, który istnieje prawdziwie i najpełniej” (tamże, s. 77). Nie ma tu miejsca na dyskusję ze stanowiskiem Damianiego, wydaje się ono jednak narażone na zarzut błędnego koła; przywołany autor zdaje się bowiem twierdzić, że Bóg nie czyni zła, bo jest ono nicością, przyjmując równocześnie, że zło jest nicością, ponieważ nie zostało stworzone przez Boga. Ważniejszą kwestią jest jednak to, że jeśli zło jest niczym i nie może powstać, to również człowiek nie może czynić zła, zło zatem w ogóle nie istnieje. Taka teza jednak może również wywołać zamęt w sercach chrześcijan, ponieważ podważa naukę o istnieniu grzechu pierworodnego i potrzebie odkupienia.

Augustyna, świętego Tomasza z Akwinu, Leibniza czy Malebranche'a), to jednak – niezależnie od konkretnego sformułowania – problem ten sprowadzał się do pytania: jak jest możliwe uzgodnienie istnienia wszechmocnego i nieskończenie dobrego Boga, który jest opatrnościowym stwórcą świata, z faktem istnienia zła (nie tylko horrendalnego, lecz także – przynajmniej *prima facie* – zupełnie bezcelowego)? Z tego powodu trudno uznać za skuteczne teodycee te wszystkie wyjaśnienia zła, które odwoływały się do jakiejś fundamentalnej ułomności Boga. W Jego naturze miałby tkwić nie tylko pierwiastek doskonałości i pełni, lecz także niedoskonałości, braku, a nawet zła. Przykładem takich spekulacji były rozważania Schellinga, dotyczące dwu zasad, konstytuujących absolut. Podobnie, problemu teodycei nie generują systemy dualistyczne, zgodnie z którymi – obok absolutu dobra – istnieje równie konieczny absolut zła; z jednej bowiem strony, istnienie zła jest wtedy oczywiste, z drugiej – nie ma żadnej nadziei na jego usunięcie. Dlatego raz jeszcze wypada powtórzyć, że dramatyzm pytania – dlaczego Bóg czyni zło? – widać dopiero wtedy, gdy Bóg jest bytem nieskończenie dobrym, kochającym wszystkie stworzenia i dbającym o ich pomyślność.

2.3. Bóg jako przyczyna zła

Najbardziej dyskusyjnym założeniem rozważanego pytania jest fakt czynienia zła przez Boga; może je kwestionować zarówno ateista, jak i teista, chociaż z różnych powodów. Ateista (a także sceptyk lub agnostyk) mógłby argumentować, że Bóg nie istnieje (a przynajmniej, że nie wiemy lub nigdy nie będziemy wiedzieć, czy Bóg istnieje); w takim jednak razie nie ma sensu pytać, dlaczego Bóg czyni zło. Niektórzy ateści negują istnienie Boga właśnie z uwagi na obecność zła w świecie; ich postawa wyrasta zatem z szacunku dla Boga, lepiej bowiem odrzucić Jego istnienie niż przypisywać Mu czynienie zła.

Jeśli argumentacja ta jest słuszna, to problem teodycei nie powstaje; wówczas jednak tytułowe pytanie można zmodyfikować, nadając mu sens antropologiczny – dlaczego ludzie wierzący w istnienie Boga przypisują Mu czynienie zła? Dzieje religii świadczą, że ludzie

wielokrotnie przypisywali swoim bogom czyny, które uznawali za złe i których sami starali się unikać; przykładem są nie tylko mitologiczne opowieści Egipcjan czy Greków, lecz także historie biblijne. Wtedy jednak problemem nie są racje działań podejmowanych przez Boga, lecz zasadność ludzkich wyobrażeń o Bogu, problem teodycei zatem nie powstaje; jego istotą nie jest bowiem to, co ludzie myślą o Bogu, lecz to, co Bóg czyni (o ile istnieje).

Również teista może podważać zasadność tytułowego pytania. Jednym z powodów jest częsta opinia, iż Bóg nie czyni zła, a jedynie je dopuszcza. Znaczy to, że Bóg nie jest sprawcą zła, które czynią ludzie lub złe duchy, godzi się jednak na nie, respektując wolność swych stworzeń. Odróżnienie to jednak trudno utrzymać, ponieważ skutek jest taki sam, niezależnie od tego, czy tylko **zezwalamy** na pojawienie się określonych stanów rzeczy (mogąc im zapobiec), czy **powodujemy** ich zaistnienie swoim działaniem. Niezależnie zatem od tego, czy Bóg czyni zło, czy godzi się jedynie na to, że czynią je stworzone przez Niego wolne podmioty, jest przyczyną zła; jako wszechmocny i nieśkończenie dobry mógłby bowiem do zła nie dopuścić.

Twierdzenie to można zilustrować prostymi przykładami. Jeśli starszy brat katuje młodszego, ojciec zaś nie interweniuje, respektując wolność synów, to – nawet jeśli nie uczynił nikomu bezpośrednio żadnej krzywdy ani jej nie chciał – jest odpowiedzialny za zło uczynione przez starszego syna i cierpienie młodszego. Podobnie, jeśli policjant nie broni człowieka zaatakowanego przez bandytów, dopuszczając do zbrodni, jest współwinny jej dokonania. Analogicznie należy ocenić lekarza, który nie podjął działań ratujących życie pacjenta, dopuszczając w ten sposób do jego śmierci; wprowadzie nie zabił chorego w sposób czynny, to jednak przyczynił się do zgonu – gdyby lekarz podjął leczenie – można było uniknąć. Podane przykłady są zgodne z ideą grzechu zaniechania, w myśl której czynimy zło, nie tylko bezpośrednio je sprawiając, lecz także nie czyniąc nic, co mogłoby mu zapobiec. To samo należy powiedzieć o Bogu, który – respektując wolność stworzeń – zezwala im na czynienie zła; jeśli bowiem może temu złu zapobiec, chociaż tego nie czyni, to jednak jest za nie odpowiedzialny. Nawet nie powodując zła bezpośrednio, czyni je przez to, że mu nie

zapobiega; odpowiedzialność Boga za zło jest zatem bezsporna¹⁷. Potwierdzeniem jest zarówno metafizyczna idea kreacjonizmu, jak też opisana w Biblii historia zbawienia oraz historia Kościoła jako instytucji stojącej na straży objawienia.

2.3.1. Kreacjonizm

Kreacjonizm jest teorią filozoficzną¹⁸, zgodnie z którą ostateczną racją istnienia świata (zarówno jego powstania, jak i dalszego trwania) jest nieprzerwane działanie stwórcze Boga. Cokolwiek zatem pojawia się w świecie, jest bezpośrednio uczynione przez Boga i w każdej chwili swego istnienia utrzymywane przez Jego stwórczy akt. Dosłowne rozumienie hipotezy kreacjonistycznej sugeruje zatem, że także wszelkie zło mające miejsce w świecie jest bezpośrednio spowodowane przez Boga.

W tradycji chrześcijańskiej próbowano uniknąć tego wniosku, zakładając istnienie tak zwanych przyczyn wtórnych (narzędnych), jako różnych od przyczyny pierwotnej (ostatecznej). Jako przykład podawano rodziców, których uznawano za narzędzie przekazania życia, odmawiano im jednak zdolności stwarzania; tę przypisywano jedynie Bogu jako pierwszej i ostatecznej przyczynie wszystkich zdarzeń¹⁹.

¹⁷ Niewykluczone, że da się pomyśleć przykład takiego zła, które jest spowodowane wyłącznie przez człowieka (lub inny byt w świecie), którego Bóg nie tylko bezpośrednio nie spowodował, lecz nawet go nie dopuścił, nie był bowiem w stanie w żadne sposób mu zapobiec. Wówczas jednak musimy przyjąć, że przynajmniej niektóre istoty zamieszkujące świat nie zostały stworzone przez Boga lub przynajmniej – jeśli powołał je do istnienia – nie podlegają odtąd Jego władzy. W obu jednak wypadkach należy znacząco ograniczyć Bożą wszechmoc, świadczą one bowiem, że Bóg nie jest w stanie wszelkiego zła ze świata usunąć (nawet jeżeli chce to uczynić). W takim zaś razie problem teodycei znika; wprawdzie bowiem Bóg nie czyni zła, to jednak jest na tyle słaby, że nie potrafi go ograniczyć; wątpliwe zatem, czy należy Go dalej nazywać Bogiem, przypomina wszak bezradną istotę, podlegającą siłom od niej niezależnym (a nawet potężniejszym).

¹⁸ Pomijam kreacjonizm przyrodniczy, określane też mianem kreacjonizmu naukowego. Na ten temat: K. Jodkowski, *Metodologiczne aspekty kontrowersji ewolucjonizm – kreacjonizm*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1998.

¹⁹ Zdaniem Tomasza z Akwinu, jedynie Bóg może powołać jakiś byt do istnienia; żadna przyczyna skończona takiej mocy nie ma. E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, przeł. T. Górski, IW PAX, Warszawa 1965, s. 175.

Znaczyło to, że Bóg posługuje się rodzicami dla zrealizowania swego celu, jakim jest powołanie do istnienia konkretnej osoby, nie przekazuje im jednak mocy stwarzania²⁰.

Odróżnienie to jest jednak bezzasadne. Jeśli bowiem przyczyny wtórne mogą być skuteczne jedynie dzięki temu, że Bóg działa za ich pośrednictwem, to nie są rzeczywistymi przyczynami zdarzeń. Poza tym, zgodnie z założeniami kreacjonizmu, to właśnie Bóg utrzymuje przyczyny wtórne istnieniu w każdej chwili, udzielając im również zdolności działania; nie ma zatem wątpliwości, że to nie one są rzeczywistymi przyczynami powodowanych skutków, lecz Bóg działający za ich pośrednictwem. W takim jednak razie rola rodziców w procesie przekazywania życia jest analogiczna do roli komputera w powstaniu powieści; komputer jest tylko nieświadomym narzędziem użytym przez pisarza po to, aby stworzyć dzieło sztuki. Wprawdzie można go nazwać przyczyną narzędnią powstania dzieła, to jednak jedynym autorem jest pisarz²¹. Podobnie jest z rodzicami; wprawdzie Bóg użył ich jako narzędzi, celem powołania do istnienia konkretnych osób, to jednak tylko On jest rzeczywistym stwórcą. W takim zaś razie jedynym rodzajem przyczynowania sprawczego okazuje się stwarzanie (jako powoływanie do istnienia i utrzymywanie w nim), a pojęcie przyczyn wtórnych traci sens. Istnieje zatem tylko jedna przyczyna wszystkich zdarzeń, którą jest Bóg, będący autorem zarówno wszelkiego dobra, jak i zła²². Wówczas jednak Bóg ponosi odpowiedzialność nie tylko za zło naturalne, lecz także za zło moralne, przypisywane ludziom; ludzie wszak są tylko narzędziami Jego działań²³.

²⁰ E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. J. Rybałt, oprac. A. i Z. Więckowscy, IW PAX, Warszawa 1998, s. 206-219.

²¹ Gilson podaje przykład siekiery, za pomocą której człowiek rąbie drzewo: wprawdzie można powiedzieć, że przyczyną całkowitą porąbania drzewa była siekiera, to jednak w rzeczywistości była tylko narzędziem ludzkiego działania. Tamże, s. 216.

²² Tę intuicję wyraża także Księga Izajasza: „Jam jest Jahwe – i nie ma innego! Ja stwarzam światłość i tworzę ciemności, szczęściem obdarzam i sprawiam niedolę. Ja, Jahwe, czynię to wszystko!” (Iz 45, 6-7).

²³ Na trudności związane z podwójnym przyczynowaniem zdarzeń wskazuje także Gilson: „Problem sprowadza się (...) ostatecznie do tego, by stanowczo obstawać

Na gruncie kreacjonizmu inne rozwiązanie jest wykluczone; skoro bowiem Bóg utrzymuje świat w każdej chwili w istnieniu, to utrzymuje w nim także człowieka, który strzela do innej osoby z pistoletu, mordując ją. On także utrzymuje w istnieniu pistolet, który był narzędziem zbrodni, oraz kulę, która raniła ofiarę. Konsekwentnie trzeba też przyjąć, że Bóg utrzymuje w istnieniu wolę mordercy, także wtedy, gdy podejmuje on decyzję o zbrodni i skutecznie ją realizuje. Skoro zatem działania zbrodniarza zależą od tego, czy Bóg będzie go utrzymywał w istnieniu (mogąc je w dowolnej chwili przerwać), to jest przynajmniej współsprawcą jego zbrodni.

Zwolennicy kreacjonizmu mogą przyjąć, że istnieje logiczna (a także ontyczna) możliwość rezygnacji przez Boga z posiadanej przezeń mocy, polegająca na braku ingerowania w wolne działania innych podmiotów. Znaczy to, że Bóg stworzył ludzi jako istoty wolne, których decyzje są w pełni autonomiczne i w żadnym razie od Niego nie zależą. Wprawdzie nasze istnienie w każdej chwili jest zależne od kontynuacji Jego stwórczego aktu, to jednak wyłącznie my jesteśmy autorami naszych wolnych decyzji; jeśli zatem nawet czynimy zło, Bóg szanuje naszą wolność i nie przeszkadza nam w realizacji podjętych decyzji.

Argumentacji tej nie da się utrzymać. Jeśli nawet Bóg nie jest autorem żadnej wolnej decyzji człowieka (co na gruncie kreacjonizmu jest wątpliwe), to ma udział w jej realizacji; chociaż tylko zbrodniarz podjął decyzję o zabiciu kogoś, to jednak Bóg – utrzymując go w istnieniu w trakcie realizacji zbrodniczej decyzji – przyczynił się do jej wykonania. Bóg zatem jest odpowiedzialny nie tylko za zło naturalne,

przy dwu pozornie sprzecznych wnioskach (...): Bóg sprawia to, co stworzenia czynią, a mimo to same stworzenia sprawiają to, co czynią. Musimy zatem zrozumieć, w jaki sposób jeden i ten sam skutek może jednocześnie pochodzić od dwu różnych przyczyn: od Boga i od czynnika przyrodzonego. Na pierwszy rzut oka podobne rozwiązanie wydaje się zupełnie niepojęte” (E. Gilson, *Tomizm*, s. 215). Rozwiązaniem nie jest też wspomniany wyżej przykład z siekierą; jeśli bowiem człowiek jest narzędziem w ręku Boga (jak siekiera w ręku człowieka), to nie ponosi żadnej odpowiedzialności za swoje działania, nie jest bowiem ich autorem.

obecne w przyrodzie, którą stworzył, lecz także za zło moralne, którego autorami są ludzie; ma przecież możliwość powstrzymania zła czynionego przez zbrodniarzy i tyranów, jednak tego nie czyni²⁴. Konsekwentny kreacjonizm zatem pozwala przyjąć, że Bóg jest przyczyną zła w świecie.

2.3.2. Historia zbawienia

Świadectwem zła czynionego przez Boga są także teksty biblijne, należące zarówno do Starego, jak i Nowego Testamentu²⁵. Podstawowym przejawem zła jest niewątpliwie stworzenie zastępów szatańskich, skłaniających ludzi do zła; już z tego powodu stworzony świat trudno uznać za w pełni dobry, pomimo takiej oceny, wydanej przez Jahwe (Rdz 1, 31)²⁶. Innym przejawem złego działania Boga było stworzenie człowieka jako istoty skłonnej do zła, a przynajmniej wielorako ułomnej i słabej. Do tego błędu przyznał się sam Bóg, w refleksji podjętej po potopie: „Nie będę więcej przeklinał ziemi z powodu ludzi, gdyż skłonności ich serca są złe już od samej młodości” (Rdz 8, 21). Słowa te sugerują, że Bóg czuje się odpowiedzialny za zło czynione przez ludzi, stworzył ich bowiem skłonny do nieprawości.

Jeszcze wyraźniej zło czynione przez Boga dostrzegamy wtedy, gdy teksty biblijne uznajemy nie za mity, lecz za autentyczny i wiarygodny opis historycznego objawienia się Boga człowiekowi. Przykładem

²⁴ Jest oczywiście możliwe, że Bóg zapobiegł wielu złym czynom, wobec czego nie doszło do wszystkich zbrodni, które były zaplanowane przez ludzi; takie rozwiązanie jest jednak czysto spekulatywną hipotezą, której prawdziwości nie możemy sprawdzić. Tymczasem ogrom zła w dziejach może sugerować, że jeśli nawet takie interwencje Boga mają rzeczywiście miejsce, to nie są zbyt częste.

²⁵ W obecnym punkcie tylko te przykłady wymienię jako potwierdzenie faktu, że Bóg czyni zło; ich analizę podejmę w dalszych fragmentach artykułu.

²⁶ W zawartym w Księdze Rodzaju opisie stworzenia świata nie ma wzmianki na temat stworzenia aniołów ani o ich upadku (Rdz 1, 1-2, 4a). Także w opisie kuszenia człowieka pojawia się nie upadły anioł (szatan), lecz wąż, najbardziej chytry z dzikich zwierząt utworzonych przez Boga (Rdz 3, 1). Mimo to, zgodnie z orzeczeniem soboru laterańskiego IV (1215), diabeł i inne złe duchy zostały stworzone przez Boga jako z natury dobre, które jednak same uczyniły się złymi. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, s. 98 (nr 391-392).

mogą być dzieje Abrahama, któremu Bóg nakazał odprawić na pustynię swego syna Izmaela oraz jego matkę, niewolnicę Hagar po tym, jak doczekał się Izaaka, zrodzonego przez Sarę w późnej starości²⁷. Obdarowując jednak Abrahama ukochanym synem, Jahwe zażądał złożenia Izaaka w ofierze, sugerując, że była to próba wiary²⁸. Niezależnie od tego, czy celem było upewnienie się przez Jahwe o bezwzględnej wierności Abrahama, czy też samowiedza Abrahama, aby sam przekonał się, że bezwzględnie ufa Bogu, żądanie złożenia ofiary z syna – rozumiane dosłownie – musi budzić moralny sprzeciw. Wprawdzie Bóg powstrzymał rękę Abrahama za pośrednictwem anioła, to jednak samo żądanie było nie tyle teologicznym zawieszeniem etyki, jak przekonywał Søren Kierkegaard, ile zwykłym okrucieństwem. Ze zbrodniczości tego żądania zdawał sobie zresztą sprawę sam Abraham, do końca okłamując Izaaka, że znajdują na ofiarę odpowiednie jagnię (Rdz 22, 8). Posłuszeństwo Abrahama jest zatem raczej wyrazem lęku przed potęgą tyrana i jego zemstą niż przejawem ufności w dobroć Boga i słusność Jego nakazu²⁹.

Innym przykładem zła uczynionego przez Boga są cierpienia zsyłane na Egipcjan, zwłaszcza na faraona, aby zademonstrować potęgę

²⁷ Zgodnie z prawem dawnego Izraela, syn spłodzony z niewolnicą żony był prawowitym synem; z tego powodu Sara, nie mogąc zająć w ciążę, dała Abrahamowi swoją niewolnicę, która urodziła Izmaela. Początkowo był on prawowitym synem Abrahama i jego dziedzicem; po urodzeniu Izaaka został wypędzony przy aprobacie Jahwe (Rdz 21, 12-13). Usprawiedliwieniem dla Jahwe jest w tym wypadku to, że także z Izmaelitów uczynił wielki naród (Rdz 21, 15-21).

²⁸ Świadczą o tym dwie wypowiedzi Jahwe: „Nie podnoś ręki na chłopca i nie rób mu nic złego! Otom się bowiem przekonał, że czcisz Boga i nie odmówiłeś mi nawet swego syna–jedynaka” (Rdz 22, 12). „Przysięgam na siebie samego (...) że ponieważ postąpiłeś tak, iż nie odmówiłeś mi nawet swego syna–jedynaka, Ja będę ci szczerze błogosławił i bardzo rozmnożę twoje potomstwo, jak gwiazdy na niebie lub piasek na wybrzeżu morza” (Rdz 22, 16).

²⁹ Pomijam w tej chwili inną, historycznie bardziej zasadną, wykładnię tego mitu, zgodnie z którą jest on symbolicznym kresem powszechnego obyczaju, polegającego na składaniu ofiary bogom z pierworodnego syna. Przy takiej interpretacji Abraham jest reformatorem religii i prawa, zakazującym składania dzieci w ofierze; jego intuicja religijna zatem wyraża nie tyle bezgraniczną ufność okrutnemu Bogu, lecz odkrycie, że Bóg nie może żądać ofiar z ludzi.

Boga i skłonić faraona do zezwolenia Izraelitom na opuszczenie Egiptu. Okrucieństwo Jahwe jest tym większe, że On sam wznagał opór faraona przeciwko tej zgodzie (Wj 10, 27), zyskując w ten sposób dodatkowe racje dla prześladowań. Nieustępliwość faraona nie wynikała z jego własnej woli, lecz z woli Jahwe, który – z jednej strony – skłaniał władcę do uporu, z drugiej – mścił się na nim i na jego narodzie. Takie zachowanie trudno uznać za moralnie dopuszczalne. W świetle tych opisów Jahwe jawi się jako bóg plemienny, zatroskany o los narodu wybranego, który prowadzi do Ziemi Obiecanej, wspierając go w podbojach (Wj 17, 8-15); dając wszak Izraelitom krainę mlekiem i miodem płynącą, zmusza do jej opuszczenia plemiona, które tam zamieszkiwały wcześniej³⁰. Jest przy tym zazdrosny o innych bogów, bezprzykładnie karząc tych, którzy nie dochowują Mu wiary lub bluźnią Jego imieniu (Kpł 24, 10-16).

Jeszcze wyraźniejszym przykładem Bożego zła jest historia Hioba; niezależnie bowiem od tego, czy klęski spotykające Hioba były spowodowane bezpośrednio przez Boga, czy przez szatana, któremu dał On wolną rękę, dotknięty nimi Hiob nie miał wątpliwości, że odpowiedzialny za nie jest Bóg³¹. Z jednej strony, przekonywał, że człowiek powinien przyjąć z rąk Boga nie tylko dobro, lecz także zło (Hi 2, 10) z drugiej – wzywał Boga na świadka swej niewinności (Hi 9, 10; 13, 18). Sam Bóg zresztą tej odpowiedzialności się nie wyparł, ponownie obdarzając Hioba bogactwem i nowym potomstwem (Hi 42, 10-15) oraz przekonując, że panuje nad światem jako opatrnościowy stwórca (Hi 39, 1-30). Świadczy to, że nawet szatan jest Mu poddany, czyniąc zło tylko w takim zakresie, w jakim zezwala na to sam Bóg. Potwierdzeniem jest to, że szatan nie złamał umowy z Bogiem, zadając Hiobowi tylko te klęski, na które w kolejnych rozmowach wyraził zgodę Jahwe.

³⁰ Ukazuje to zwłaszcza Księga Jozuego, będąca historią podboju ziemi kananej-skiej i ustanowienia państwa Izraelitów.

³¹ „Nagi wyszedłem z łona matki mojej i nagi tam powrócę. Jahwe dał i Jahwe wziął, niech będzie błogosławione imię Jahwe” (J 1, 21). „Strzały Najwyższego przeszywają mnie, dusza moja wchłania ich truciznę, upiory Boże uderzyły we mnie” (J 6, 4).

Zło Bożych działań widać także na kartach Nowego Testamentu; chodzi tu zwłaszcza o kulminację historii zbawienia, czyli o śmierć Jezusa. Wprawdzie w wydarzeniu tym można upatrywać dobrowolnej ofiary Boga, który umiera za ludzki grzech po to, aby ludzi od niego uwolnić, to jednak – zwłaszcza w perspektywie dogmatu Trójcy i Wcielenia – mamy również do czynienia z ofiarą Syna, który cierpi i umiera jako niewinny człowiek. Nie ma zaś wątpliwości, że skazanie niewinnego za grzech, którego nie popełnił, jest niesprawiedliwością. Sam Jezus zresztą wierzył, że wypełnia wolę Ojca, kilkakrotnie bowiem prosił o odsunięcie tego kielicha³². Jego rozpacz kulminuje na krzyżu, kiedy doświadcza samotności, odtrącony nie tylko przez uczniów, lecz także przez Boga jak największy grzesznik³³.

Niezawinione krzywdy nie ominęły także wielu innych osób, wplątanych w historię zbawienia nie z własnej woli, lecz z woli Boga. Przykładem jest śmierć nowo narodzonych dzieci, które zginęły z ręki Heroda, czyhającego na życie Jezusa. Bóg ostrzegł jedynie Józefa, nakazując mu uciec do Egiptu, pozostałych rodziców skazał na utratę synów (Mt 2, 13-16). Równie instrumentalnie potraktowany został Józef, wyznaczony na opiekuna Jezusa, zmuszony ratować żonę przed hańbą i karą za cudzołóstwo (Mt 1, 18-25). Analogicznie należy potraktować historię Judasza, od wieków wybranego na zdrajcę Zbawiciela, o którym sam

³² Według relacji Mateusza i Marka, Jezus uczynił to trzykrotnie (Mt 26, 29; 26, 42; 26, 44; Mk 14, 35-36; 14, 39), zgodnie zaś z Ewangelią Łukasza – jedynie raz, przy czym został umocniony przez anioła (Łk 22, 42-43). Obraz zatrwożonego Jezusa przysłał Jego Boską naturę, dlatego z wielu odpisów Ewangelii Łukasza został usunięty. R. Bartnicki, *Ewangeliczne opisy męki w aspekcie literackim, teologicznym i kerygmatycznym*, w: J. Łach (red.), *Grzech – odkupienie – miłość. Studia z biblistyki*, t. III, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1983, s. 143-144. Na temat ludzkiego wymiaru śmierci Jezusa pisałem w artykułach: *Śmierć Jezusa z Nazaretu*, „Znak” 1994, nr 7 (470), s. 83-95 oraz *Śmierć Sokratesa – śmierć Jezusa*, w: *A kto jest moim bliźnim? Kalendarz ekumeniczny 2001*, Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej, Lublin 2001, s. 113-119.

³³ To odtrącenie ukazał Karol Wojtyła w *Pieśni o Bogu ukrytym*. Na ten temat pisałem w artykule *Doświadczenie śmierci. Na marginesie twórczości literackiej Karola Wojtyły (Jana Pawła II)*, w: D. Łukasiewicz, M.K. Siwiec, S. Warzyński (red.), *Rozumieć cierpienie? Wokół myśli Jana Pawła II i pytań o przyszłość chrześcijaństwa*, Wydawnictwo UKW, Bydgoszcz 2010, s. 46-63.

Jezus mówił, że lepiej byłoby dla niego, gdyby się w ogóle nie urodził (Mt 26, 24; Mk 14, 20). Historia zbawienia zatem to dzieje okrucieństw, podobnie jak historia Kościoła.

2.3.3. *Dzieje Kościoła*

Istotnym wymiarem dziejów chrześcijaństwa jest historia Kościoła, mieniącego się Kościołem założonym przez samego Chrystusa i powołanym do tego, aby strzec depozytu wiary. Jeśli roszczenie to uznamy za słuszne, zakładając, że Kościół jest instytucją, w której jest obecny Bóg i przez którą działa w świecie, to musimy również przyjąć, że wszystkie zbrodnie Kościoła są wynikiem działania Boga. Niezależnie bowiem od tego, czy za prawomocny Kościół chrześcijański (będący sukcesorem Apostołów) uznamy Kościół rzymski, czy też prawosławny lub którykolwiek z Kościołów protestanckich, to zbrodnie czynione w imię Chrystusa należy uznać za zło, które czynił sam Bóg.

W odpowiedzi można argumentować, że zła czynionego przez instytucje religijne nie należy przypisywać Bogu, który do nich nie namawiał. Sprawa jednak nie jest tak prosta; jeśli bowiem Bóg założył Kościół, w którym jest obecny i przez który działa, to działania tego Kościoła są działaniami samego Boga³⁴. Jeśli zaś roszczenie dowolnego Kościoła do bycia Kościołem Bożym jest błędne, to okazuje się on instytucją czysto ludzką, bez prawa powoływania się na swe boskie pochodzenie i posłannictwo. W takim razie dzieje Kościoła jako instytucji czyniącej zło mogą być świadectwem nieistnienia Boga lub Jego okrucieństwa. Z tego powodu nie może dziwić fakt, że ludy, zamieszkujące ziemie odkryte w XV i XVI wieku przez zachodnich żeglarzy,

³⁴ Mogą o tym świadczyć różne słowa Jezusa, adresowane do uczniów: „Kto was słucha, Mnie słucha. Kto wami gardzi, Mną gardzi; a kto Mną gardzi, gardzi Tym, który Mnie posłał” (Łk 10, 16); „Kto wierzy we Mnie, dokona też dzieł, których Ja dokonuję, a nawet większych od tych dokonam, bo Ja odchodzę do Ojca. I o cokolwiek poprosicie w moje imię, spełnię, aby Ojciec został uwielbiony w Synu. O cokolwiek mnie poprosicie w moje imię, Ja to spełnię” (J 14, 12-14). Jeszcze dobitniej brzmią słowa skierowane do Piotra: „Ty jesteś opoką i na tej opoce zbuduję mój Kościół, a bramy piekielne nie zwyciężą go. I tobie dam klucze królestwa niebieskiego i cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a cokolwiek rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie” (Mt 16, 18-19).

gotowe były odrzucić Chrystusa, którego wyznawcy przynieśli im masowe prześladowania i okrutną śmierć³⁵. Równie trudno uznać za przejaw działań Chrystusa – wspierane przez Lutra – okrucieństwo niemieckich książąt wobec zbuntowanych chłopów³⁶ czy terror wprowadzony przez Kalwina i jego współpracowników w Genewie³⁷. Nawet najbardziej przychylny chrześcijaństwu obserwator dziejów poszczególnych Kościołów nie może w nich dostrzec przesłania miłości. Można nawet posunąć się do twierdzenia, że dzieje instytucjonalnego Kościoła (Kościołów) są – od samego początku – jednym z najważniejszych świadectw, przemawiających przeciwko istnieniu Boga; trudno wszak uwierzyć, że nieskończenie dobry i wszechmocny Bóg nie zapobiegł zbrodniom czynionym w Jego imieniu³⁸.

Podobnie należy zinterpretować sposób obierania władzy w Kościele rzymskim. Jeśli wyboru dokonuje raczej Duch Święty niż ludzie, to zło czynione przez papieży należy przypisać Bogu. Poza tym zbrodnicze działania ludzi Kościoła nie wynikały jedynie z grzesznej natury człowieka, lecz z wiary, że spełniają oni wolę Boga, niosąc światu zbawienie. Przekonanie, że tylko wyznanie wiary w Chrystusa, przyjęcie

³⁵ Z perspektywy ludów podbitych, Bogiem chrześcijan było złoto. B. de Las Casas, *Krótką relacją o wyniszczeniu Indian*, przeł. K. Niklewiczówna, W drodze, Poznań 1988, s. 50-51.

³⁶ W tekście *Przeciwko rabującym i mordującym bandom chłopskim* Luter pisał: „kto może, winien ich bić, dusić i zabijać, skrycie i jawnie, a pamiętać, że nie masz nic bardziej jadowitego, szkodliwego, szatańskiego jak człowiek zbuntowany. Zabić go trzeba jak psa wściekłego, bo jeśli ty go nie zabijesz, to on ciebie zabije i cały kraj z tobą. Niech bije, grzmoci i dusi, kto może. A jeśli przy tym życie postradasz, toś błogosławiony, bo szczęśliwszej śmierci nie możesz nigdzie znaleźć. Umierasz bowiem w posłuszeństwie Słowu Bożemu (...) i w służbie miłości”. Cyt. za: H. Tüchle, C.A. Boumann, *Historia Kościoła*, t. 3: 1500–1715, przeł. J. Piesiewicz, IW PAX, Warszawa 1986, s. 58.

³⁷ B. Cottret, *Kalwin*, przeł. M. Milewska, PIW, Warszawa 2000, s. 196-246.

³⁸ „jest rzeczą słuszną, aby Kościół w sposób bardziej świadomy wzięła na siebie ciężar grzechu swoich synów, pamiętając o wszystkich tych sytuacjach z przeszłości, w których oddalili się oni od ducha Chrystusa i od Jego Ewangelii i zamiast dać świadectwo życia inspirowanego wartościami wiary, ukazali światu przykłady myślenia i działania, będące w istocie źródłem antyświadectwa i zgorszenia”, Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente*, w: Jan Paweł II, *Listy Apostolskie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 436 (nr 33).

chrztu lub usunięcie ze świątyń wizerunków Boga może uchronić przed piekłem, jest wystarczająco silną motywacją do tego, aby powinnościami te spełnić i innych ludzi do nich nakłaniać. Okrucieństwo instytucji religijnych jest zatem – przynajmniej niekiedy – motywowane troską o zbawienie grzeszników.

Obserwacje te nie dotyczą jedynie chrześcijaństwa, lecz także innych religii. Oprawcy Chrystusa przecież zabili Go w dobrej wierze, ufając, że ratują naród przed zagładą, eliminując bluźniercę, który ośmielił się nazwać Mesjaszem (Mt 26, 65-67; Mk 14, 63-64; J 19, 7)³⁹. Podobnie nie brak wyznawców islamu, którzy uważają, że należy za wszelką cenę ratować ludzi przed wiecznym potępieniem, zmuszając ich do przyjęcia jedynej prawdziwej religii, objawionej Mahometowi. Kłopotem jest jednak to, że żadna z instytucji religijnych nie może porzucić przekonania, iż została ustanowiona przez Boga; jedyną wszak racją jej istnienia jest to, że powołał ją Bóg i że nadal w niej i poprzez nią – działa. To założenie jest zarazem podstawą usprawiedliwienia zła, które te instytucje czynią; wprawdzie jest ono złem, to jednak zostaje odkupione przez cel, któremu służy. W dziejach chrześcijaństwa przekonanie to było formułowane w postaci twierdzenia, że Bóg działa za pośrednictwem grzesznych ludzi, wykorzystując ich słabości dla większego dobra. Ten sposób argumentacji nakazuje jednak również przyjąć, że narzędziem zbawienia była nie tylko apostołska misja Piotra w Rzymie czy Pawła w Azji, lecz także zdrada Judasza. W ten sposób dochodzimy do głównego problemu teodycei – czy istnieją moralnie dopuszczalne racje dla zła, które czyni Bóg.

3. RACJE ZŁA

W pytaniu, dlaczego Bóg czyni zło, nie chodzi o ewentualne przyczyny zewnętrzne, które wywołują Jego działania. Bóg przecież, jako istota wszechmocna, stanowiąca ostateczną przyczynę wszystkich

³⁹ Jezus nie został zamordowany za przekroczenie prawa, lecz za roszczenie od bycia Bogiem. J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno Przymierze*, s. 30.

zdarzeń, żadnym zewnętrznym wpływom ulegać nie może; jest raczej odwrotnie – wszystkie inne przyczyny działające w świecie zależą od Niego. W rozważanym pytaniu chodzi o cele realizowane przez Boga, które są na tyle ważne, że realizuje On je nawet za cenę zła. Najczęściej podkreśla się, że zło, które czyni Bóg, jest usprawiedliwione tylko wtedy, gdy prowadzi do dobra, a ono jest na tyle wielkie, że uzasadnia środki, za pomocą których zostało osiągnięte⁴⁰. Niekiedy warunek ten bywa rozumiany mocniej – wskazuje się bowiem, że dobro zrealizowane za cenę zła jest usprawiedliwione tylko pod warunkiem, że w inny sposób nie można go było osiągnąć⁴¹. Przykładem takiego dobra jest radość z powodu powrotu do zdrowia, której człowiek nie mógłby doświadczyć, gdyby wcześniej nie zachorował. Podobnie jałmużna jest dobrem dla tego, kto ją otrzymuje, jak i dla tego, kto jej udziela; nie byłaby jednak możliwa w świecie, gdzie nie byłoby ludzi potrzebujących. Tak samo przebaczenie winy jest dobrem, byłoby jednak niemożliwe, gdyby osoba przebacząca nie doznała żadnej krzywdy, zmartwychwstanie zaś jest możliwe tylko w przypadku osoby, która wcześniej umarła⁴².

Podane przykłady zmuszają jednak do postawienia pytania: czy wyzdrowienie, jałmużna, przebaczenia lub zmartwychwstanie są na tyle cennym dobrem, że należało je okupić wcześniejszym złem? Na pierwszy rzut oka bowiem świat bez chorób, biedy czy śmierci wydaje się dużo lepszy niż ten, w którym wymienione stany są równoważone wyzdrowieniem, jałmużną czy zmartwychwstaniem. Skoro zaś Bóg jest bytem nieskończenie dobrym i wszechmocnym, to mógłby stworzyć świat, w którym to zło mogłoby się nigdy nie pojawić. Jeśli zatem owo zło czyni, to powstaje pytanie, jakimi racjami się kieruje.

⁴⁰ R. Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, s. 14.

⁴¹ Tamże.

⁴² „W mesjańskim programie Chrystusa, który jest zarazem programem królestwa Bożego, cierpienie jest w świecie po to, ażeby wyzwać miłość, ażeby rodzić uczynki miłości bliźniego, ażeby całą ludzką cywilizację przetwarzać w »cywilizację miłości«”, Jan Paweł II, *Salvifici doloris*, w: Jan Paweł II, *Listy Apostolskie*, s. 140 (nr 30).

3.1. Bóg ponad prawem moralnym

Jedną z odpowiedzi jest twierdzenie, że ludzie nie mają prawa oceniać Boga i Jego działań, Bóg bowiem – jako stwórca świata – istnieje ponad wszelkim prawem moralnym. Chociaż Bóg jest także autorem nakazów i zakazów moralnych, obowiązujących ludzi, to jednak sam im nie podlega. Sugeruje to, że Bóg nie dlatego coś czyni lub nakazuje czynić, że dany stan rzeczy jest obiektywnie dobry, lecz jest on dobry tylko dlatego, że uczynił go (lub nakazał uczynić) Bóg. Podobnie przedstawia się sprawa ze złem: Bóg nie zakazuje określonych zachowań dlatego, że są one obiektywnie złe, lecz są one złe tylko dlatego, że Bóg ich zakazał. Ustanowione przez Boga prawo moralne nie musi być przy tym stałe: jako wszechmocny Bóg może je dowolnie zmieniać (podobnie jak może zmieniać ustanowione przez siebie prawa przyrody czy reguły matematyki). Jednak Bóg jest bytem absolutnym, od którego wszystko zależy, dlatego człowiek nie ma prawa oceniać Jego działań; znaczy to, że powinniśmy przestrzegać norm nas obowiązujących, nie mamy jednak prawa żądać od Boga racji, wyjaśniających (a tym bardziej – usprawiedliwiających) Jego działania.

Swoistą wersję tej idei znajdujemy w wypowiedziach Hioba. Wprawdzie Hiob nie twierdził, że Bóg arbitralnie ustanowił moralne prawo lub może je dowolnie zmieniać, to jednak przekonywał swych rozmówców, że Bóg ma prawo uczynić wszystko, co zechce, człowiekowi zaś nie wolno tych działań osądzać. Skoro bowiem wszystko należy do Boga jako do stwórcy świata, to ma On prawo obdarzyć nas dowolnymi dobrami bądź też zesłać na nas dowolne zło. Zło nie jest bowiem karą za grzech, które Hiob popełnił, lecz wynikiem Bożej decyzji; skoro jednak przyjmujemy od Niego dobro, to również zło powinniśmy przyjąć bez sprzeciwu (Hi 2, 10). Właśnie z tego powodu Hiob buntował się przeciw przyjaciółom, którzy próbowali usprawiedliwić doznawane przez niego cierpienie popełnionym grzechem; nie dopuszczali wszak możliwości, aby sprawiedliwy Bóg tak boleśnie doświadczył człowieka zupełnie niewinnego (Hi 8, 3-7; 11, 2-7). Hiob tymczasem domaga się od Boga potwierdzenia własnej niewinności,

nie kwestionuje jednak prawa Boga do czynienia zła; jeśli bowiem jest On stwórcą człowieka, to ma prawo uczynić wszystko. Znaczy to, że racją czynienia zła przez Boga jest właśnie to, że jest Bogiem; jako stwórca świata może czynić, co tylko zechce.

Podobną argumentację znajdujemy w Nowym Testamencie, zgodnie wszak ze słowami Apostoła Pawła, człowiek nie ma prawa buntować się przeciwko Bogu za to, że go stworzył takim, jaki jest; jak zatem garnek nie buntuje się przeciwko garncarzowi, tak człowiek nie ma prawa do buntu przeciwko Stwórcy, któremu zawdzięcza wszystko. Zamiast pretensji do Boga, powinniśmy w pokorze i wdzięczności przyjąć dar istnienia, dziękując Bogu za wszystko, co dla nas uczynił. Opinia ta może sugerować, że nie powinniśmy też oceniać Boga i Jego działań, ponieważ jesteśmy grzeszni, On zaś jest pod każdym względem doskonały.

Nietrudno zauważyć, że odpowiedź ta nie wskazuje na racje czynienia zła przez Boga, lecz przypisuje Mu prawo do dowolnych działań tylko dlatego, że jest Bogiem; rola człowieka ogranicza się do pokornego podporządkowania się woli Stwórcy, nawet wtedy, gdy oznacza to niezasłużone cierpienie. Rozwiązania tego nie można jednak uznać za trafne już choćby dlatego, że kwestionuje ono obiektywność i trwałość wszelkich zasad moralnych. Skoro bowiem dobro i zło zależą od arbitralnych decyzji Boga, które może On dowolnie zmienić, to pojęcia dobra i zła tracą sens.

Jeszcze trudniej zgodzić się z tezą, że Bóg stoi ponad prawem moralnym, wobec czego wolno Mu czynić to, co ludziom zostało zakazane; wówczas bowiem ten sam czyn zmienia moralną kwalifikację zależnie od tego, kto go spełnił – człowiek czy Bóg. Warunkiem uniknięcia tak skrajnego relatywizmu jest przyjęcie dodatkowego założenia, zgodnie z którym, jeśli nawet Bóg jest autorem prawa moralnego, to uczynił je prawem uniwersalnym, obowiązującym wszystkie wolne podmioty. Znaczyłoby to, że Bóg podlega prawu moralnemu tak samo, jak ludzie; w takim zaś razie również Jemu nie wolno czynić tego, co bezwzględnie złe i zakazane. Wydaje się wszak oczywiste, że tak samo, jak rodzic nie ma prawa zabijać ani katować własnych dzieci tylko dlatego, że dał im życie, tak samo Bóg nie ma prawa zadawać cierpień

swoim stworzeniom tylko dlatego, że powołał je do istnienia. Widać to szczególnie wyraźnie w systemach prawnych, zakazujących aborcji, zgodnie z którymi matka nie ma prawa usunąć ciąży, mimo iż stanowi ona integralną część jej organizmu⁴³. Niektórzy rygoryści uważają przy tym, że matka nie ma prawa do aborcji nawet wtedy, gdy ciąża zagraża jej zdrowiu lub życiu; podstawowym argumentem jest przekonanie o bezbronności i niewinności poczętej istoty ludzkiej, której nie wolno pozbawić życia, nawet w imię obrony własnego.

Jednak w takiej sytuacji trudno zrozumieć, dlaczego Bóg – jako stwórca całego świata – miałby mieć prawo czynić z nim, co zechce; tak samo przecież, jak spłodzenie potomstwa rodzi moralne zobowiązania rodziców względem dzieci, tak stworzenie świata rodzi moralne zobowiązania Boga wobec istot, które powołał do istnienia; ludzie zatem nie tylko powinni być wdzięczni Bogu za dar życia, lecz mają także prawo oczekiwać z Jego strony opieki i troski. Jeśli zatem godzimy się, że Bóg ma prawo zesłać najokrutniejsze cierpienia na istotę niewinną, którą powołał do istnienia, to nie tylko niszczyliśmy jakąkolwiek moralność, lecz także kreślimy trudny do przyjęcia obraz Boga. W rzeczywistości bowiem przestaje On być Bogiem miłości i sprawiedliwości, przypomina raczej okrutnych bogów pogańskich, stwarzających ludzi tylko po to, aby ich mordować, i upajających się własną władzą⁴⁴.

Nie ma jednak wątpliwości, że czynienie zła dla przyjemności nie może zostać uznane za rację je usprawiedliwiającą, nawet, jeśli sprawcą jest Bóg; Bóg przecież tak samo ponosi odpowiedzialność za swe działania i podlega moralnej ocenie, jak każdy inny podmiot działania. Jeśli zatem nawet Stwórca nie miał żadnych zobowiązań moralnych przed stworzeniem, to jednak z chwilą, gdy powołał świat do istnienia, staje się odpowiedzialny za to, co uczynił i jak dalej kieruje losem swych stworzeń. Tak zatem, jak żaden rodzic nie znajduje się

⁴³ Zakaz taki obowiązuje również w systemach świeckich, które widzą w płodzie tylko organizm biologiczny, nie zaś stworzenie Boże, obdarzone nieśmiertelną duszą.

⁴⁴ Taki obraz bogów ukazuje Albert Camus w dramacie *Kaligula*. Szerzej pisałem o tym w artykule *Zabójstwo jako akt metafizyczny. Na marginesie dramatu Alberta Camusa „Kaligula”*, „Analiza i Egzystencja” 2006 (3), s. 109-137.

ponad prawem względem swych dzieci tylko dlatego, że dał im życie, tak też Bóg nie jest ponad prawem względem stworzeń, tylko dlatego, że powołał je do istnienia.

Moralna odpowiedzialność Boga jest nawet większa niż odpowiedzialność skończonych podmiotów działania, Bóg jest bowiem bytem wszechwiedzącym i wszechmocnym, wobec czego potrafi nie tylko przewidzieć skutki swych działań, lecz także przeciwdziałać tym, które są złe. Z tego powodu, jeśli Bóg czyni zło, to Jego działanie wymaga racji szczególnych. Skoro bowiem od ludzi oczekujemy, że będą działać zgodnie ze swoją naturą, dążąc do dobra na tyle, na ile jest to w ich przypadku możliwe, to mamy prawo oczekiwać, że Bóg będzie działał zgodnie ze swoją doskonałą naturą, za wszelką cenę unikając zła. O ile jednak od człowieka wymagamy, aby stawał się doskonały, naśladując Boga, o tyle od Boga nie powinniśmy oczekiwać, aby stawał się równie ułomny, jak ludzie. Jednak w takim razie należy odrzucić pogląd, że działań Boga nie wolno oceniać; ani bowiem z doskonałości Boga nie wynika, że jest On ponad prawem, ani z grzeszności człowieka nie wynika, że nie ma prawa oceniać Stwórcy. Niezależnie zatem od tego, czy Bóg jest autorem prawa moralnego, czy też istnieje ono niezależnie od Niego, podlega naszym ocenom; jednym z istotnych aspektów życia moralnego jest wszak właśnie to, aby zło nazywać złem, a dobro – dobrem, niezależnie od tego, kto je czyni. Bóg zresztą, który przestrzega prawa moralnego (zwłaszcza, jeśli sam je ustanowił), jest bardziej wiarygodny od Boga, który prawo to ignoruje, łamie lub dowolnie zmienia.

Bóg podlegałby moralnym ocenom nawet wtedy, gdyby moralność była zjawiskiem czysto ludzkim, żaden człowiek bowiem nie powinien oddawać czci istocie, która jest gorsza od niego samego. Taka sytuacja ma miejsce jedynie w państwach totalitarnych, gdzie wodzowie oczekują bezwzględного posłuszeństwa, sami zaś sytuują się ponad prawem. Religia nie może oznaczać niewolniczego poddania się człowieka Bogu, który jest tyranem. Wątpliwe przecież, aby Bóg chciałby być czczony za to, że zsyła na ludzi rozmaite plagi; nawet okrutny Jahwe z prologu Księgi Hioba, zakładający się z szatanem o duszę swego wyznawcy, w finale Księgi ukazuje piękno stworzonego przez siebie

świata, w którym ostatecznie zatriumfuje sprawiedliwość. Bóg jest zatem świadomy swej odpowiedzialności za zło, które zesłał na Hioba, i nie próbuje jej unikać; nie stoi ponad moralnym prawem ani nie pozbawia człowieka prawa do oceny swoich działań.

3.2. Tajemnica zła

Inną próbą odpowiedzi na pytanie, dlaczego Bóg czyni zło, jest odwołanie się do tajemnicy. Rozwiązanie to – dosyć popularne zarówno w teologii, jak i w duszpasterstwie chrześcijańskim – sugeruje, że człowiek nie jest w stanie poznać racji Bożego działania z powodu ograniczoności swego umysłu. Sam Bóg zresztą nie widział potrzeby, aby owe racje ujawnić, ukazując siebie ludziom jedynie w takim zakresie, w jakim jest to konieczne dla ich zbawienia⁴⁵. Zwolennicy idei tajemnicy dopuszczają jednak, że racje, dla których Bóg czyni zło, są poważne i moralnie akceptowalne, nawet jeśli człowiek ich nie pojmuje⁴⁶. Mimo to należy zawsze pamiętać, że Bóg kieruje się własną logiką: z tej perspektywy to, co my uważamy za zło, wcale złem być nie musi, stanowiąc najprawdopodobniej element ukrytego planu, który doprowadzi do triumfu dobra. Jeśli zaś człowiek nie potrafi pojąć racji Bożego działania, to nie powinien o nie również pytać.

Odpowiedź tę trudno zaakceptować choćby dlatego, że w niektórych sytuacjach moralnych ludzie nie różnią się w ocenie tego, co jest

⁴⁵ Dotykamy tu problemu skrytości Boga, współcześnie szeroko dyskutowanego przez Johna Schellenberga. Skrytość nie jest jedynie cechą Boga, wyznawanego przez chrześcijan; również teologowie islamu uważają, że zawilość Koranu jest następstwem zamiaru Boga, który wszelkie głębokie treści celowo ukrył przed ludźmi. Z drugiej jednak strony, mówi się, że nie tyle Bóg jest ukryty przed człowiekiem, ile raczej człowiek jest ukryty przed Bogiem. „Istota Boska nie jest kryta przed nami, to my jesteśmy przed nią ukryci i naszym zadaniem jest usunięcie tej zasłony, dążenie do poznania Boga”. S.H. Nasr, *Idee i wartości islamu*, przeł. J. Danecki, IW PAX, Warszawa 1988, s. 23.

⁴⁶ Niekiedy teologowie wskazują, że tajemnica zła nie ma pełnego rozwiązania nawet w Krzyżu i Zmartwychwstaniu Chrystusa; ostateczne wyjaśnienie będzie możliwe dopiero przy powtórnym przyjściu Chrystusa. T. Jelonek, *Czytając Stary Testament*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2012, s. 23.

dobrze, a co złe; zabicie niewinnego dziecka uznajemy wszak dość powszechnie za ewidentne zło, oddanie życia za drugiego zaś – za oczywiste dobro. W tej sytuacji trudno przyjąć istnienie jakiejś ukrytej logiki, którą miałyby się posługiwać Bóg, a która byłaby różna od naszej. Wątpliwe przecież, aby dwie skrajnie różne oceny tego samego działania były równie słuszne; jeśli zabicie niewinnego jest złem, to jest złem zawsze, niezależnie od tego, czy dopuszcza się go człowiek, czy Bóg. Konsekwentne zresztą stosowanie zasady, że racje działania Boga są niepojmowalne, podważałoby Jego sprawiedliwość; skoro kieruje się specyficzną logiką, to jest możliwe, że zbawi (lub potępi) tych, którzy na to nie zasługują⁴⁷. Jeśli zatem działania Boga mają być sensowne, to należy je oceniać w świetle naszych zasad moralnych.

Odwołanie się do tajemnicy jest również kłopotliwe dla religii i teologii. Skoro bowiem nikt nie zna racji Bożych działań, to traci sens rozróżnienie między ortodoksją i herezją a nauka o Bogu jest niemożliwa; o żadnej też religii nie będzie można powiedzieć, że jest prawdziwa (lub przynajmniej bliższa prawdy od pozostałych). Co gorsza, Bóg, który ukrywa racje swych działań, nie jest wiarygodny: przypomina tyrana, który zniewala i zwodzi podwładnych, realizując własne interesy⁴⁸.

Idea tajemnicy ma także negatywne konsekwencje dla naszej moralności. Jeśli bowiem czyn ewidentnie zły mamy uznać za dobry tylko dlatego, że jego autorem jest Bóg kierujący się specyficzną logiką, to tę

⁴⁷ Pomijam w tej chwili Augustyńską zasadę (do skrajności doprowadzoną przez Kalwina), zgodnie z którą nikt nie zasługuje na zbawienie, wobec czego tylko miłosierdzie Boga powoduje, że niektórzy (odwiecznie przez Niego wybrani) zostaną zbawieni.

⁴⁸ Argumentu tego nie osłabia pogląd św. Augustyna, że niejasności w Piśmie Świętym są po to, aby poskromić naszą pychę i nauczyć pokornej uległości wobec Boga i Jego prawdy. Święty Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, tekst łacińsko-polski, przeł. J. Sulowski, IW PAX, Warszawa 1989, s. 55-57. Takie wyjaśnienie jest mało wiarygodne; skoro bowiem Pismo zostało nam dane do zbawienia, to powinno być zrozumiałe, Bóg zatem nie mógł go celowo uczynić niejasnym. Mimo to należy zauważyć, że także Jezus wysławiał swego Ojca dlatego, że ukrył swe tajemnice przed uczonymi i mądrymi a objawił je ludziom prostym (Mt 11, 25-26).

samą zasadę musimy również odnieść do działań ludzi. Wówczas jednak należy wstrzymać się z moralną oceną (a tym bardziej karaniem) nawet najcięższych zbrodni, niewykluczone bowiem, że w przyszłości doprowadzą one do (obecnie jeszcze ukrytego) dobra. Taka postawa jednak byłaby korzystna raczej dla przestępców niż dla ludzi prawych, pozwalałaby wszak usprawiedliwić wszelkie zło jako ukryte dobro⁴⁹. Jeśli takiego skrajnego relatywizmu mamy uniknąć, to musimy przyjąć istnienie jednoznacznych kryteriów dobra i zła, obowiązujących zarówno ludzi, jak i Boga.

3.3. Nieuchronność zła

Częstą próbą rozwiązania problemu teodycei jest hipoteza metafizyczna, wskazująca na nieuchronność zła w świecie. Skoro bowiem byt absolutnie doskonały może być tylko jeden, to stworzenie doskonałego świata jest *a priori* wykluczone. Niezależnie zatem od tego, jaki świat Bóg stworzy, będzie to świat niedoskonały, w którym nieuchronnie pojawi się zło, stanowiące strukturalny element każdego bytu poza Bogiem. Dramat stworzenia polega więc na tym, że nawet absolutnie doskonały i wszechmocny Bóg nie jest w stanie stworzyć doskonałego świata; z tego powodu można jedynie mieć nadzieję, że istniejący świat jest najdoskonalszym z możliwych (jak przekonywał Leibniz) lub przynajmniej stworzonym w możliwe najdoskonalszy (prosty) sposób (jak dowodził Malebranche).

⁴⁹ Osobnym problemem jest pytanie, w jaki sposób to przyszłe (aktualnie jeszcze ukryte) dobro mielibyśmy odkryć, wydaje się bowiem, że nie ma intersubiektywnych metod, za pomocą których można ustalić, iż określone zło prowadzi zawsze lub bardzo często do określonego dobra. Poza tym można dowodzić, że żadne przyszłe dobro nie przewyższa teraźniejszego zła, aktualnie jest bowiem niebytem, nie ma zaś żadnej gwarancji, że kiedykolwiek zostanie urzeczywistnione. D. Łukasiewicz, *Bóg, wszechwiedza, wolność*, s. 33, p. 21. W tym kontekście pojawia się także pytanie o sens zbawczej ofiary Jezusa; skoro bowiem śmierć jako skutek grzechu została pokonana, to nie wiadomo, dlaczego ludzie nadal grzeszą i umierają. Fakt ten sugeruje, wbrew Biblii (J 12, 31; Hbr 2, 14-15), że światem nadal rządzi szatan.

Pomijając olbrzymią dyskusję na temat spójności bądź niespójności pojęcia najdoskonalszego świata oraz możliwości stworzenia takiego świata przez Boga⁵⁰, należy zauważyć, że nieuchronność zła nie jest wystarczającą racją usprawiedliwiającą jego istnienie. Jeśli bowiem Bóg wiedział, że każdy świat będzie zawierał zło, to powstaje pytanie, dlaczego w ogóle zdecydował się jakikolwiek świat stworzyć (tym bardziej taki, w którym ilość zła jest przerażająca). Jako byt wszechwiedzący, wszechmocny i doskonale dobry, Bóg był w stanie przewidzieć skutki stworzenia dowolnego świata, mógł zatem żadnego świata nie stwarzać bądź też stworzyć świat mniej zły od tego, który stworzył. Nietrudno przecież wyobrazić sobie świat bez trzęsień ziemi, tsunami, okrucieństw pierwszej i drugiej wojny światowej. Równie trudno zrozumieć, dlaczego Stwórca tak wiele gatunków zwierząt skazał na to, aby były pokarmem dla drapieżników. Wydaje się przecież, że samo trwanie życia na ziemi, okupione cierpieniem i okrutną śmiercią poszczególnych organizmów, nie jest warte ceny, którą należy za nie płacić. Zło obecne w świecie przyrody usprawiedliwić tym trudniej, że wszystkie gatunki istot żywych są skazane na wyginięcie, wobec czego ich cierpienie wydaje się bezcelowe. Skoro jednak Bóg właśnie ten świat powołał do istnienia, to nie jest bytem absolutnie doskonałym.

Z perspektywy religii chrześcijańskiej cierpienie zwierząt jest jeszcze bardziej dramatyczne, nie mają one bowiem szansy na indywidualne zbawienie i odkupienie poniesionych krzywd⁵¹. Jeśli zatem Bóg mógł stworzyć lepszy świat, to miał również taki obowiązek; jeśli zaś nie był w stanie stworzyć lepszego świata, to – w świetle horrendalnego

⁵⁰ Według Leibniza, doskonałość świata polegała na harmonii między jednością (spójnością) świata a jego różnorodnością; doskonałość zatem to maksymalna wielość obiektów, tworzących wspólnie sprawnie działający system. Z kolei Schopenhauer uważał, że zamieszkiwany przez nas świat jest najgorszym z możliwych, gdyby zatem był choćby minimalnie gorszy, to automatycznie przestałby istnieć. Niezależnie jednak od tych sporów, wydaje się, że pojęcie świata najdoskonalszego z możliwych jest niespójne, podobnie jak niespójna jest idea największej liczby naturalnej (od każdej bowiem można pomyśleć większą); świadczy to, że od każdego możliwego świata można pomyśleć lepszego.

⁵¹ Problem ten szerzej omówiłem w książce *Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej*, W drodze, Poznań–Kraków 2013.

zła obecnego w świecie aktualnym – można podejrzewać, że miał obowiązek nie stwarzać żadnego. Z perspektywy naszego doświadczenia nie mamy przecież gwarancji, że aktualne zło zostanie zrównoważone przyszłym dobrem.

Zdaniem teistów, Bóg nie miałby obowiązku stwarzania najlepszego z możliwych światów, nawet jeśli byłby to w stanie uczynić⁵². Z jednej bowiem strony, nie skrzywdził żadnego bytu przez to, że go nie powołał do istnienia (nawet jeśli ten możliwy byt byłby doskonalszy od aktualnie istniejących)⁵³. Z drugiej strony – właśnie to, że Bóg stworzył mniej doskonały świat, jest lepsze, daje on bowiem więcej szans na okazanie współczucia i łaski istotom cierpiącym i grzesznym. Z perspektywy chrześcijaństwa wszak najwyższą wartością jest miłość, okazana zwłaszcza tym, którzy – z racji czynionego zła – wydają się nie być jej godni; jeśli zatem Bóg stworzył świat gorszy, w którym może obficie objawić się miłość i łaska, to uczynił lepiej niż wtedy, gdyby stworzył świat doskonalszy, niedający do nich okazji⁵⁴.

Argument ten jest wątpliwy. Z jednej strony, sytuuje Boga ponad prawem moralnym – niezależnie bowiem od tego, co Bóg uczyni (jaki świat stworzy), nie przestanie być doskonały. Takie rozwiązanie sugeruje zaś, że również okrutny władca – niezależnie od tego, jak wiele zbrodni popełnił – nie powinien zostać pozbawiony swej funkcji, ponieważ jest ona legitymizowana określonymi procedurami prawnymi, nie zaś jego postępowaniem. Z drugiej strony, omawiany argument sugeruje, że lepszym światem jest ten, w którym istnieje większa liczba grzeszników, potrzebujących łaski ze strony Boga; w takim zaś razie należałoby sobie raczej życzyć świata najgorszego aniżeli najlepszego z możliwych. Wniosek ten jest jednak nie tylko absurdalny, lecz także niezgodny z religią chrześcijańską, która wyklucza zbawienie szatana, potępionego na wieki; istnieje zatem granica Bożej łaski dla grzechu i grzesznika.

⁵² R.M. Adams, *Must God Create the Best?*, w: W.L. Rowe, *God and the Problem of Evil*, Blackwell Publishers, Malden, Oxford 2001, s. 24, 30.

⁵³ Tamże, s. 26.

⁵⁴ Tamże, s. 25, 30, 36.

Zwolennicy teodycei odwołują się też do argumentów perswazyjnych, mających dowodzić, że – pomimo zła w świecie – warto było go stworzyć, ponieważ lepiej jest, że świat istnieje, niż gdyby nie istniał. Ilustracją jest przykład podany przez Richarda Swinburne'a, sugerujący, że lepsze jest życie owocujące jakimś trwałym dobrem (nawet jeśli okupiliśmy je cierpieniem) niż życie bezowocne, chociaż opływające w dostatek i rozkosze.

Załóżmy, że istniejesz w innym świecie (zanim urodzisz się w obecnym) i dany ci jest wybór, jaki typ życia masz w nim prowadzić. Powiedziano ci, że masz mieć jedynie krótkie życie, być może trwające zaledwie kilka minut, chociaż będzie ono życiem dojrzałym w tym sensie, że posiadać będziesz bogactwo wrażeń i przekonań właściwych osobom dorosłym. Możesz więc mieć albo kilka minut bardzo znaczącej przyjemności, w rodzaju tej, którą wywołują niektóre narkotyki, takie jak heroina, przyjemności, której doświadczysz sam i która nie będzie miała absolutnie żadnych skutków w świecie (na przykład, nikt poza tobą nie będzie o niej wiedział); albo też możesz mieć kilka minut znaczącego bólu, takiego jak ból związany z urodzeniem dziecka, ból ten jednak będzie posiadał przez kilka lat (nieznane tobie w chwili, gdy go odczuwasz) znacząco dobre skutki dla innych ludzi. Powiedziano ci, że jeśli odrzucisz tę drugą możliwość, owi inni ludzie nigdy nie będą istnieć, a to oznacza, że nie jesteś moralnie zobowiązany do opowiedzenia się za tą możliwością. Dążysz jednak do tego, by dokonać takiego wyboru, który **twoje** własne życie uczyni jak najlepszym dla **ciebie**. Co wybierzesz? Mam nadzieję, że wybór jest oczywisty. Powinieneś opowiedzieć się za drugą propozycją⁵⁵.

Argument ten, niezależnie od swej mocy perswazyjnej, nie jest rozstrzygający, jego ewentualna słuszność zależy bowiem od wartości życia spłodzonego potomstwa; jeśli wszak dziecko, które przyszło na świat, okaże się zbrodniarzem równym Hitlerowi, to lepiej, żeby w ogóle nie pojawiło się na świecie. Swinburne tymczasem zakłada, że dobrem jest samo istnienie, zwłaszcza istnienie ludzi; ta neoplatońska

⁵⁵ R. Swinburne, *Czy istnieje Bóg?*, przeł. I. Ziemiński, W drodze, Poznań 1999, s. 98-99 (podkr. R.S.).

metafizyka jest jednak daleka od słuszności, nie ma bowiem wątpliwości, że istnienie masowych zbrodniarzy dobrem nie jest. Nawet bowiem, jeśli czynią oni jakieś dobro (będąc, na przykład, dobrymi ojcami dla swych dzieci lub mężami dla swych żon), to z pewnością nie równoważy ono czynionego przez nich zła.

Okrucieństwo Boga, przynajmniej w świetle Biblii, przejawia się również w oddaniu człowiekowi władzy nad światem, co przejawia się w nakazie czynienia sobie ziemi poddaną (Rdz 1, 28-30), a także w wyrażonej po potopie zgodzie na zjadanie zwierząt (Rdz 9, 3). Wprawdzie Jahwe zakazał spożywać krwi (Rdz 9, 4), zrównując ten przepis z zakazem zabijania ludzi (Rdz 9, 5), to jednak nie ma wątpliwości, że człowiek cieszy się szczególną łaską Stwórcy; inne istoty wszak mają mu służyć⁵⁶. Biblia utwierdza zatem nasz gatunkowy szowinizm, wspierając go wołą samego Boga, który uczynił człowieka swoim namiestnikiem na ziemi. W tej sytuacji jednak okrucieństwo człowieka wobec zwierząt obciąża także Stwórcę, który powierzył ziemię jednemu z najbardziej krwiożerczych gatunków. Destrukcji przyrody i obecnego w niej okrucieństwa nie da się wyjaśnić jedynie ludzkim grzechem, trudno bowiem przyjąć, że miłosierny Bóg mógł dopuścić do tego, aby niewinne zwierzęta ponosiły konsekwencje nieposłuszeństwa ludzi. Skoro zaś cierpienie zwierząt nie zostanie odkupione (zwierzęta są bowiem wykluczone z życia wiecznego), to trudno uznać, że Bóg miał moralne racje, aby je na cierpienie skazywać; zło obecne w przyrodzie świadczy zatem, że Bóg albo nie istnieje, albo nie jest miłosiernym ojcem, troszczącym się o wszystkie stworzenia.

3.4. Wolna wola

Częstą próbą usprawiedliwienia zła w świecie jest hipoteza wolnej woli człowieka. Argument ten uważany jest niekiedy za rozstrzygający, wskazuje bowiem, że Bóg oddał część swej władzy nad światem

⁵⁶ Niechęć do zwierząt widać w micie o Kainie i Abla, Jahwe bowiem nie wejrzał na ofiarę Kaina, złożoną z płodów ziemi, wejrzał zaś na ofiarę Abla, złożoną ze zwierząt (Rdz 4, 2-5).

wolnym istotom, które powołał do istnienia, ryzykując, że użyją swej wolności, czyniąc zło. Zło jest zatem efektem wolnych działań człowieka, za które Bóg nie ponosi bezpośredniej odpowiedzialności; chociaż jest pośrednią przyczyną zła dlatego, że obdarzył nas wolną wolą, to jednak – właśnie dlatego, że jesteśmy wolni – żaden nasz czyn nie jest powodowany przez Boga. Wprawdzie zło stanowi skutek obdarowania nas wolnością przez Boga, to jednak działanie Stwórcy było usprawiedliwione, ponieważ zdecydowanie lepszy jest świat, w którym istnieją wolne istoty czyniące zło, od świata, w którym nikt nie byłby wolny. Wolność, mogąca rodzić zło, okazuje się wyższym dobrem niż jej brak, nawet jeśli w tym ostatnim przypadku zło nie mogłoby się w świecie pojawić.

Obrońcy hipotezy wolnej woli wskazują też, że warunkiem wolności jest posiadanie przez ludzi zarówno skłonności do dobra, jak i skłonności do zła; gdybyśmy wszak mieli tylko skłonność do dobra lub tylko skłonność do zła, to nasze zachowanie byłoby zdeterminowane. Niezbędnym warunkiem wolności jest także realne istnienie dobra i zła jako dwu różnych stanów rzeczy, stanowiących przedmiot wyboru; gdyby istniało tylko zło lub tylko dobro, wolność byłaby fikcją. Jeśli zatem Bóg chciał nas uczynić istotami wolnymi, to musiał nam umożliwić wybór zarówno dobra, jak i zła⁵⁷. Znaczy to, że zło jest nie tylko konsekwencją wolności, lecz także jej warunkiem; skoro zaś wolność jest wielkim dobrem, to Bóg miał prawo dopuścić zło, bez którego nie byłaby ona możliwa.

Argument ten nie jest rozstrzygający. Podstawowym problemem jest samo istnienie wolnej woli, przy czym nie chodzi o kwestie empiryczne, związane z czynnikami fizjologicznymi, psychicznymi czy społecznymi, wpływającymi na nasze zachowanie, lecz o metafizyczny problem kreacjonizmu. Jeśli bowiem Bóg utrzymuje w istnieniu moją wolną wolę w trakcie podejmowania przeze mnie konkretnych decyzji i ich realizacji, to trudno przyjąć, że ja jestem rzeczywistym autorem moich działań. Wprawdzie można założyć, że Bóg stwarza każdy akt

⁵⁷ R. Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, s. 134-137.

mojej woli, nie ponosząc żadnej odpowiedzialności za to, co wybieram, to jednak możliwość taka wydaje się wątpliwa⁵⁸.

Dalszym problemem jest wartość wolności. Wprawdzie zwolennicy omawianego argumentu zakładają, że wolna wola jest dobrem bezwzględnym, lepiej zatem, że człowiek jest wolny i czyni zło, niż gdyby nie był wolny, czyniąc tylko dobro, jest to jednak wątpliwe z uwagi na **ogrom** zła, które człowiek czyni. Trudno wszak zgodzić się, że lepszy jest świat, w którym – dzięki ludzkiej wolności – doszło do Holokaustu, od świata, w którym ludzie nie byłibyśmy wolni, nie byłoby jednak również Holokaustu. Wolna wola – właśnie z uwagi na negatywne skutki – nie jest dobrem, mogącym zrównoważyć zło, do którego prowadzi. Z tego powodu często ograniczamy ludzką wolność, chcąc ustrzec się przed agresją tych, którzy są dla nas zagrożeniem. Ten przecież, kto obezwładnia mordercę i zamyka go w więzieniu, czyni mniejsze zło, niż gdyby respektował jego wolność bez względu na skutki. Ograniczenie (a nawet pozbawienie) wolności jest niekiedy jedynym sposobem uchronienia się przed złem.

Także w dziejach chrześcijaństwa mamy przykłady takiego postępowania, chociażby wobec heretyków, których skazywano na śmierć, więziono lub pozbawiano prawa do wygłaszania swych opinii. Uważano wszak, że pozbawienie wolności jest mniejszym złem niż szerzenie herezji, stanowiącej zagrożenie dla ludzi, którzy – jeśli odstąpią od prawdziwej wiary – utracą zbawienie. Jeśli zatem mamy prawo – a nawet obowiązek – pozbawiać wolności niektórych ludzi, aby zapobiec złu, to tym bardziej obowiązek taki należy przypisać Bogu, który jest zdolny przeciwdziałać każdemu złu. Z jednej strony, można sądzić, że Bóg powinien był stworzyć raczej istoty pozbawione wolności, niezdolne krzywdzić innych, niż obdarzać je wolną wolą, która doprowadziła do zła. Z drugiej strony, jeśli już stworzył istoty wolne, to w przypadku niektórych zbrodniczych działań (jak ludobójstwo) powinien interweniować, odbierając wolność takim ludziom, jak Hitler, Stalin czy Pol-Pot; nie ma przecież wątpliwości, że respektowanie

⁵⁸ Jeśli bowiem istnieje Bóg jako jedyna przyczyna sprawcza wszystkich zdarzeń, to nie ma miejsca na wolne akty innych podmiotów.

wolności tyranów oznacza przyzwolenie na ich zbrodnie. W świetle idei wolnej woli Bóg jawi się jako obojętny obserwator ludzkich dziejów, który tak bardzo ceni wolność, że nie ingeruje nawet wtedy, gdy jest ona źródłem horrendalnego zła. Człowiek tymczasem potrzebuje Boga zatroskanego o ludzki los, który – mając taką możliwość – przynajmniej niekiedy uchroni człowieka przed ciosem oprawcy.

Należy dodać, że nie jest możliwe jednakowe uszanowanie wolności wszystkich ludzi. Respektując wolność tyranów i zbrodniarzy, Bóg godzi się na pozbawienie wolności tych, którzy są ich ofiarami. Brak ingerencji w wolną wolę Hitlera spowodował, że wolności pozbawione zostały miliony niewinnych ludzi, których los nie powinien być Bogu obojętny – sugeruje to, że Bóg nie tyle szanuje ludzką wolność, ile godzi się na to, aby światem rządziła przemoc. Ostatecznie przecież liczy się nie to, jakie decyzje ludzie podejmują, lecz to, które z nich są w stanie zrealizować. Bóg zaś, przynajmniej na gruncie hipotezy kracjonizmu, daje człowiekowi nie tylko możliwość podejmowania określonych decyzji, lecz także ich wykonania. W takim zaś razie mamy prawo oczekiwać, że Bóg, szanujący ludzką wolność, zezwoli wprawdzie na podjęcie nawet najbardziej zbrodniczej decyzji, nie dopuści jednak do jej zrealizowania. Nadzieja ta nie oznacza, że Bóg będzie interweniować zawsze, ilekroć tylko pojawi się groźba zła; takie ingerencje bowiem rzeczywiście mogłyby nas wolności pozbawić. Od Boga jednak, który jest doskonały, można oczekiwać tego, że podejmie określone działania w sytuacji zła horrendalnego.

Można też argumentować, że warunkiem wolności nie jest bynajmniej istnienie skłonności do zła; wolni bylibyśmy także wtedy, gdybyśmy mieli jedynie skłonność do dobra⁵⁹. Nadal przecież moglibyśmy podejmować swobodne decyzje o poświęceniu życia rodzinie, kapłaństwu lub badaniu Pisma Świętego, realizując w ten sposób określone dobro i nie czyniąc zła. Zgodnie z religią chrześcijańską zresztą, takiej

⁵⁹ Zdaniem niektórych myślicieli nowożytnych, Bóg uczyniłby lepiej, gdyby stworzył człowieka niezdolnym do złego użycia wolnej woli. P.C. Almond, *Heaven and Hell in Enlightenment England*, s. 29. Możliwe zresztą, że sama wolność jest znakiem niedoskonałości. L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony*, s. 42.

skłonności do zła nie miał ani Jezus, ani Jego matka, na pewno jednak nie można im odmówić wolności. Podobnie postać Jezusa zdawał się interpretować Kant; wprawdzie uważał Jezusa tylko za człowieka (nie zaś za Syna Bożego), to jednak skłonny był dopuścić możliwość, że Jezus nie był skażony radykalnym złem, określającym naturę ludzką⁶⁰. Jeśli zaś skłonność do zła (obok skłonności do dobra) jest koniecznym warunkiem wolności, to musimy ją także przypisać Bogu; skoro bowiem miałby On tylko skłonność do dobra (lub nawet gdyby z natury był zdolny jedynie czynić dobro), to nie byłby bytem wolnym. Musimy zatem przyjąć: albo że człowiek mógł być istotą wolną nawet wtedy, gdyby nie miał skłonności do zła, zawsze chcąc i wybierając tylko dobro, albo też, że Bóg nie jest wolny jako istota, która z natury chce dobra i czyni jedynie dobro. Wówczas jednak trudno przypisywać Mu jakiegokolwiek zasługi za dobro, które czyni.

W świetle tego wniosku można przyjąć, że zło nie jest ani warunkiem ludzkiej wolności, ani jej nieuchronną konsekwencją – moglibyśmy być istotami wolnymi także w świecie, w którym istniałoby tylko dobro. W takim zaś razie wolna wola nie jest wystarczającą racją istnienia zła; jeśli zatem Bóg czyni zło, musi mieć ku temu inne i bardziej zasadnicze powody.

3.5. Próba wiary

Dosłowna interpretacja niektórych historii biblijnych (Abrahama czy Hioba) sugeruje, że Bóg wystawia ludzi na próbę. Wprawdzie także Bóg był wystawiany na próbę – zarówno przez ludzi, jak i przez szatana, o czym świadczy kuszenie Jezusa na pustyni – to jednak sam również przed podobnym działaniem się nie cofa. Żądając ofiary z syna, wystawił Abrahama na próbę (Rdz 22, 1), w wyniku czego przekonał się, że Abraham jest Mu bezwzględnie wierny i czci Go ponad wszystko (Rdz 22, 12; 22, 22). Dlatego Bóg obdarzył Abrahama

⁶⁰ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993. X. Tilliette, *Chrystus filozofów. Prolegomena do chrystologii filozoficznej*, przeł. A. Ziernicki, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 110-115.

błogosławieństwem, wybierając go na protoplastę swego narodu (Rdz 22, 16-18)⁶¹.

Nie ma wątpliwości, że postępowanie Jahwe wobec Abrahama trudno usprawiedliwić. Jeśli jest On bowiem wszechwiedzący, to nie potrzebuje dodatkowych dowodów wierności kogokolwiek; jeśli zaś jest Bogiem wątpliwym, to jednorazowa próba, której poddał Abrahama, nie może wystarczyć. Z kolei w przypadku Boga wszechmocnego taka próba była bezużyteczna, ponieważ sam mógłby wywołać dowolny stan w umyśle Abrahama – posłuszeństwo lub bunt; potwierdzeniem jest późniejsze manipulowanie decyzjami faraona, którego Jahwe skłaniał do uporu wobec Mojżesza, gdy ten chciał wyprowadzić Izraelitów z Egiptu.

Próba, której Jahwe poddał Abrahama, jest trudna do przyjęcia również wtedy, jeśli jej celem była samowiedza Abrahama. Interpretacja ta sugeruje, że Bóg nie potrzebuje od człowieka dowodu wierności, ponieważ bezpośrednio zna nasze myśli, człowiek jednak tylko dzięki doświadczeniu może się dowiedzieć, do jakich zachowań jest zdolny. Znaczy to, że nie mogę wiedzieć, czy jestem odważny, jeśli nigdy nie znalazłem się w sytuacji wymagającej odwagi; podobnie Abraham nie mógł wiedzieć, kim dla niego jest Bóg, dopóki nie odkrył, że potrafi dla Niego poświęcić nawet życie własnego syna. W rzeczywistości jednak Abraham – godząc się zabić Izaaka – odkrył nie tyle potęgę swej wiary w Boga, ile własną grzeszność, okazał się wszak zdolny do popełnienia zbrodni.

Działanie Jahwe jest także nie do przyjęcia z perspektywy Izaaka, który potraktowany został instrumentalnie, jako przedmiot rozgrywki między człowiekiem i Bogiem. Jahwe powstrzymał Abrahama dopiero wtedy, gdy jego związany syn już leżał na palenisku; z perspektywy Izaaka zatem, ojciec jest okrutnym tyranem, który nie daje życia, lecz

⁶¹ W opisie historii Abrahama ograniczam się do jej odczytania dosłownego, zgodnie z tym, jak funkcjonuje ona w wielu interpretacjach teologicznych. Zgodnie z nimi, Abraham został poddany najcięższej próbie, nie zawahał się jednak ani nie zbuntował, lecz całkowicie zawierzył Bogu, wiedząc, że Bóg go nie może zawieść. Ta wiara świadczy o wielkości Abrahama i jest wzorem dla ludzi stojących w obliczu Boga. T. Jelonek, *Czytajac Stary Testament*, s. 42-43.

je odbiera. Sugeruje to, że Bóg Księgi Rodzaju jest istotą, której obce są uczucia rodzinne.

Historia Abrahama ukazuje Boga, który czyni to, czego nie ma prawa czynić człowiek. Żądanie Jahwe tym trudniej usprawiedliwić, że oczekuje On ślepego posłuszeństwa, poświadczeniem którego ma być mord dokonany przez ojca na własnym synu. Mamy zatem do czynienia nie z teologicznym zawieszeniem etyki, jak sądził Kierkegaard, lecz z potwierdzeniem bezwzględnej władzy Boga nad człowiekiem, jakiej oczekują od poddanych dyktatorzy lub szefowie mafii. Bóg, który obdarza człowieka szczególną łaską za to, że gotów był popełnić zbrodnię, na miano Boga nie zasługuje. Łatwiej zrozumiemy człowieka, który mówi, że uwierzy w Boga, jeśli wyzdrowieje jego śmiertelnie chore dziecko, niż Boga, który żąda ofiary z syna. Wprawdzie człowiek szantażujący Boga na pewno błądzi, traktując wiarę instrumentalnie, to jednak usprawiedliwia go fakt, że bardziej kocha własne dziecko niż Boga. Wątpliwe jednak, aby można podobnie usprawiedliwić Boga, który żąda zbrodni, mającej potwierdzać wiarę w Niego. Chociaż zatem podziwiamy heroizm rodziców, którzy stracili swe dzieci (niektórzy zaś może nawet podziwiają Abrahama, który wolał raczej zabić syna, niż zwątpić o Bogu), to jednak nie możemy czcić Boga, który stawia swoich wyznawców przed tak dramatycznymi dylematami.

Historia Abrahama jest kłopotliwa również dlatego, że podważa obiektywność wszelkich moralnych norm: skoro bowiem wolno zabić niewinne dziecko, to nie ma żadnych granic dla zła. Teologiczne zawieszenie etyki świadczy, że wszystko może stać się naszym obowiązkiem, o ile tylko Bóg tak zechce⁶². Wówczas jednak Bóg staje się patronem najcięższych zbrodni w historii, usprawiedliwianych Jego rzekomymi nakazami.

Próba wiary była także historia Hioba, chociaż miała inny charakter, Bóg bowiem nie tyle chciał sam upewnić się o wierności Hioba, ile

⁶² Taki pogląd był w chrześcijaństwie obecny, uważano wszak, że Bóg jest autorem prawa moralnego i może je dowolnie zmieniać; jeśli zatem nakaze nam zabicie kogoś, to naszym obowiązkiem będzie zabić. Mimo to zakładano, że Bóg nigdy nie nakazuje czynienia zła, jest bowiem nieskończenie dobry i racjonalny, nie wydaje zatem poleceń sprzecznych.

przekonać o niej szatana (J 1, 8). Wprawdzie można całą historię interpretować jako prowokację ze strony szatana⁶³, to jednak nie ma wątpliwości, że Bóg takim prowokacjom ulegać nie powinien. Jeśli zatem zgodził się dowieść szatanowi, że Hiob będzie Go wielbił nawet wtedy, jeśli utraci wszelkie dobra, to postąpił moralnie nagannie. Hiob okazał się bowiem wyłącznie narzędziem w walce szatana i Boga o władzę nad światem, próba zaś, której został poddany, była w pewnym sensie trudniejsza od próby Abrahama. Ten ostatni wszak był nieustannie świadomy bliskiej obecności Boga, kierującego jego działaniem i czuwającego nad nim – tymczasem Hiob przez długi czas bezskutecznie wzywał Boga na świadka swej niewinności. Bóg Hioba zatem to Bóg, który pozostawał niewzruszony na ludzkie wezwania; ujawnił się dopiero wtedy, gdy wygrał zakład z szatanem. Tymczasem nie ma wątpliwości, że Bóg, który wie, że jest nie tylko najwyższym dobrem dla człowieka, lecz także jedynym ratunkiem w czasie klęski, mimo to jednak świadomie i celowo pozostaje w ukryciu, nie jest Bogiem miłości. Tak samo przecież, jak nie pochwalamy ojca, który katuje swe dzieci, żądając, aby go kochały, tak również nie możemy pochwalać Boga, który oczekuje miłości i wiary, chociaż sam się ukrywa lub podaje ludzi bolesnym próbom.

3.6. Kara

Jednym z powodów czynienia zła przez Boga mogłaby być konieczność ukarania grzeszników i przywrócenia w ten sposób sprawiedliwego ładu w świecie. Chociaż Bóg czyni zło, to jednak nie jest jego inicjatorem, zsyłając je dopiero w odpowiedzi na wcześniejsze zło uczynione przez ludzi. Kara nie jest jednak zemstą ani odwetem, lecz ma stanowić okazję do pokuty i nawrócenia dla grzesznika, który dzięki

⁶³ „Hiob nie został ukarany, nie było podstaw do wymierzania mu kary – chociaż został poddany ciężkiej próbie. Ze wstępu do księgi wynika, że Bóg zgodził się na tę próbę człowieka w związku z prowokacją ze strony szatana. Szatan zakwestionował bowiem wobec Boga sprawiedliwość Hioba”. Jan Paweł II, *Salvifici doloris*, s. 106 (nr 11).

temu może naprawić wyrządzone krzywdy⁶⁴. W taki sposób można zinterpretować wiele tekstów biblijnych, chociażby wypędzenie Adama i Ewy z raju czy zesłanie Kaina do ziemi przeklętej. Do idei kary odwołują się także rozmówcy Hioba; ich celem nie było jednak tylko przekonanie Hioba, że musiał zgrzeszyć, skoro tak straszliwie cierpi, lecz także odkrycie moralnego sensu cierpienia w kontekście wiary w istnienie Boga. „Cierpienie w ich oczach może mieć sens wyłącznie jako kara za grzech, wyłącznie więc na gruncie sprawiedliwości Boga, który odpłaca dobrem za dobro, a złem za zło”⁶⁵. Działanie Boga jest zatem słuszne, kara jest wszak sprawiedliwą odpowiedzią na ludzkie zło. Ma ona także sens ontologiczny, przywraca bowiem pierwotny ład w świecie, zburzony przez zło; w opinii przyjaciół Hioba „obiektywny ład moralny domaga się kary za przestępstwo, za grzech i winę”⁶⁶.

Z pewnością idea Boga, stojącego na straży sprawiedliwości i karzącego ludzkie występki, jest atrakcyjna zwłaszcza dla tych, którzy doznali wielu krzywd; z ich perspektywy bowiem Bóg, który byłby obojętny na niesprawiedliwość, nie zasługiwałby na miano Boga. Mimo to idea kary jako racji usprawiedliwiającej czynienie zła przez Boga rodzi duże trudności, z których pierwszą jest problem adekwatności kary do winy. Judaistyczny mit grzechu pierworodnego i jego konsekwencji w postaci wypędzenia z raju całego rodzaju ludzkiego wskazuje raczej na niesprawiedliwość Boga niż na Jego troskę o grzeszników. Kara przecież ma sens jedynie wtedy, gdy stanowi odpowiedź na określone zło, rzeczywiście zawinione przez konkretnego człowieka. Nie wolno zatem karać całej ludzkości za czyn pierwszych rodziców, samo zaś pojęcie grzechu dziedzicznego przez kolejne pokolenia

⁶⁴ „Cierpienie ma służyć nawróceniu, czyli odbudowaniu dobra w podmiocie, który w wezwaniu do pokuty może rozpoznać Miłosierdzie Boże. Pokuta ma na celu przezwyciężenie zła, które pod różną postacią drzemie w człowieku, oraz ugruntowanie dobra, zarówno w nim samym, jak też w stosunkach z innymi, a zwłaszcza z Bogiem”, tamże, s. 107 (nr 12). „Zło weszło przez nieposłuszeństwo człowieka względem Boga, Bóg jednak nie opuszcza tego człowieka, daje mu nadzieję powrotu, ale droga ta będzie trudna”, T. Jelonek, *Czytając Stary Testament*, s. 25.

⁶⁵ Jan Paweł II, *Salvifici doloris*, s. 104 (nr 10).

⁶⁶ Tamże, s. 105 (nr 10).

jest pozbawione moralnego sensu⁶⁷. Jeśli zaś uznamy je za moralnie słuszne, to będziemy musieli również przyjąć zasadność hipotezy reinkarnacji, zgodnie z którą obecny los każdego człowieka jest karą (lub nagrodą) za to, co uczynił we wcieleniach wcześniejszych, nawet jeśli żadnego z nich nie jest świadomy, a popełnionego zła nie pamięta. Jeśli jednak odrzucamy hipotezę reinkarnacji jako moralnie wątpliwą, musimy także porzucić ideę grzechu pierworodnego i kary, jaką Bóg zesłał na całą ludzkość za nieposłuszeństwo pierwszych rodziców. Idea grzechu pierworodnego może mieć jedynie sens egzystencjalny, określając ludzką skłonność do zła. Jeśli jednak skłonność ta została nam wszczepiona przez Boga, to nie powinniśmy być przez Niego karani za to, że jej ulegamy.

Problem niesprawiedliwości Boga, który zsyła na człowieka zbyt dotkliwie kary, dostrzegli także autorzy biblijni. Wprawdzie Adam i Ewa nie buntowali się przeciwko Jahwe, w pokorze przyjmując Jego wyrok, to jednak Kain uznał, że spotkała go kara zbyt wielka i niemożliwa do zniesienia (Rdz 4, 13). Jeszcze większą niesprawiedliwość widzimy w zachowaniu Boga, który przeklina zwierzęta z powodu ludzkiej winy (Rdz 3, 17) oraz – żałując, że w ogóle stworzył ludzi – postanawia ich wytracić wraz z wszystkimi innymi istotami żywymi (Rdz 6, 6-7, 17; 7, 4, 21-22). Działania te sugerują, że Jahwe jest Bogiem mściwym, a także zazdrosnym o swoją boskość, głównym wszak powodem wypędzenia Adama i Ewy z raju było to, że – zerwawszy owoc z drzewa poznania – stali się jak Bóg, znając dobro i zło, mogąc także sięgnąć po owoc z drzewa życia (Rdz 3, 22). Aby uniemożliwić im uzyskanie życia wiecznego, Jahwe wypędził ich z ogrodu Eden, u bram stawiając aniołów z mieczami. Zazdrość o własną boskość nie opuściła Go także później, kiedy spostrzegł, że ludzie potrafili się zjednoczyć i posługiwać jedną mową (Rdz 11, 6). Mogło to spowodować rozwój ich mocy (czego wyrazem budowa wieży Babel), dlatego Bóg postanowił pomieścić ludziom języki, rozpraszając ich po całym świecie (Rdz 11, 6-7, 9).

⁶⁷ Pomijam kwestie ontologiczne, związane z możliwością dziedziczenia grzechu pierworodnego; jeśli bowiem Bóg stwarza każdego człowieka z osobna, to właśnie On przekazuje mu grzech pierwszych rodziców.

Kary te jednak nie służyły poprawie grzeszników, lecz miały na celu wyładowanie gniewu Boga i zabezpieczeniu Jego władzy nad światem; zamiast leczyć zło – potęgowały je. Jeśli zatem nawet biblijny Bóg czyni zło po to, aby pomóc człowiekowi, to Jego działania nie przynoszą spodziewanego efektu; w tej sytuacji trudno je usprawiedliwić.

3.7. Zbawienie

Spośród wszystkich racji, dla których Bóg czyni zło, najbardziej oczywistą i moralnie usprawiedliwioną wydaje się zbawienie świata; skoro bowiem jakieś zło prowadzi ostatecznie do usunięcia wszelkiego zła, to jest w istocie wielkim dobrem. Zgodnie z wiarą chrześcijan, zbawienie dokonało się przez mękę, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa; wprawdzie wydarzenia na Golgocie były złem, to jednak spowodowały ostateczny triumf dobra, jakim było pojednanie Boga ze światem i uwolnienie ludzi od skutków grzechu pierworodnego. Tak zatem, jak upadek pierwszych rodziców był szczęśliwą winą, dzięki której Bóg udzielił nam łaski przebaczenia i odkupienia, tak mord dokonany na Jezusie był narzędziem zbawienia.

Rozwiązanie to trudno zaakceptować z uwagi na sposób, w jaki zbawienie świata zostało dokonane; mając však uwolnić ludzi od grzechu i jego skutków, w istocie go spotęgowało. Nieposłuszeństwo Adama przecież (a nawet mord Kaina na Ablu) wydają się mniejszym złem niż mord dokonany na Synu Boga. W tej sytuacji trudno pojąć, jak Bóg, który wypędził z raju pierwszych rodziców, mógł nie ukarać oprawców Chrystusa. Równie trudno pojąć, jak ten nowy i jeszcze bardziej przerażający grzech mógł doprowadzić do anulowania skutków pierwszego; w gruncie rzeczy jest to moralny absurd – Bóg uwalnia świat od grzechu za pomocą jeszcze cięższego grzechu, którego odkupienie nie będzie już konieczne. Sama idea pojednania Boga z ludźmi za pośrednictwem męki i śmierci niewinnego człowieka (nawet jeśli był On równocześnie Synem Boga) budzi moralny sprzeciw⁶⁸.

⁶⁸ „wołą Jahwe było zetrzeć go w cierpieniu, skoro oddał się na ofiarę przebłagalną” (Iz 53, 10). „On dla nas zrzucił winę na Tego, który nie popełnił żadnego grzechu,

Innym kłopotem jest to, że z perspektywy ludzkiej moralności trudno usprawiedliwić nawet najbardziej szlachetny cel działania, zrealizowany za pomocą zbrodniczych środków. Nie godzimy się przecież na wymordowanie części ludzkości po to, żeby pozostali przy życiu mogli się cieszyć większą wygodą czy wolnością⁶⁹. Jeśli zatem jakiś cel może zostać osiągnięty tylko za cenę zbrodni, to należy z niego zrezygnować; w tej sytuacji trudno usprawiedliwić śmierć Syna Bożego z uwagi na cel, któremu służyła. Jeśli bowiem wszechmocny i doskonale dobry Bóg postanowił zbawić człowieka, chociaż nie musiał tego czynić, to powinien przestrzegać elementarnych zasad moralnych. Tymczasem wydanie na śmierć swego Syna jest niezgodne zarówno z naszymi moralnymi intuicjami, jak również z nauką głoszoną przez Jezusa, który nakazuje raczej otoczyć ojcowską miłością marnotrawnego syna, niż skazywać niewinnego i wiernego – na śmierć za grzeszników. Tymczasem Bóg z miłości do świata wydaje na śmierć swego Syna (J 3, 16). Wprawdzie w warunkach ziemskiego działania ludzie muszą kierować się racjami użytecznymi, w związku z czym może być w pewnych sytuacjach konieczne zabicie kilkuset (nawet zupełnie niewinnych) ludzi po to, aby uratować życie kilku tysięcy⁷⁰, to jednak Bóg użyteczny być nie musi ani nie powinien; jako wszechwiedzący i wszechmocny

abyśmy w Nim oglądali sprawiedliwość Bożą” (2 Kor, 5, 21). Moralna niepojętość ofiary niewinnego za grzech była jednym z powodów powstania teologii Bultmannowskiej. L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony*, s. 81.

⁶⁹ Kongregacja Nauki Wiary Kościoła Katolickiego, w instrukcji na temat teologii wyzwolenia (wydanej w roku 1986), stwierdza, że nie należy zbrojnie walczyć o prawa ekonomiczne i dobrobyt, ponieważ w każdej walce obowiązuje moralność środków. *Instrukcja o wolności chrześcijańskiej i wyzwoleniu*, w: J. Wołkowski (red.), *Teologia wyzwolenia a szanse dialogu*, IW PAX, Warszawa 1988, s. 215 (nr 78). Jeśli jednak człowiek, nawet w słusznej walce z uciskiem i niesprawiedliwością, ma obowiązek przestrzegać moralności środków, to tym bardziej powinien jej przestrzegać Bóg w dziele zbawienia.

⁷⁰ Przykładem może być porwany samolot z trzystu ludźmi na pokładzie, zmierzający w kierunku wieżowca zamieszkałego przez dziesięć tysięcy ludzi; wówczas odpowiednie służby miałyby obowiązek zestrzelić go. Wprawdzie zamordują niewinnych ludzi, uratują jednak innych niewinnych, których jest więcej; taki rachunek może się wydać moralnie odrażający, jednak w warunkach ludzkiego działania jest niekiedy nieuchronny.

może wszak osiągnąć swe cele bez stosowania zbrodniczych środków. W tej sytuacji Bóg, który posłał swego Syna na ziemię, aby Ten – przez mękę i śmierć – odkupił grzeszną ludzkość, postąpił tak, jak Kajfasz, zdaniem którego lepiej, aby jeden człowiek zginął, niż cały naród miałby ponieść szkodę (J 18, 14). Tymczasem od Boga mamy prawo oczekiwać, że będzie działał nie tylko według scenariusza, który jest najskuteczniejszy, lecz także – moralnie najlepszy. Chociaż zbawienie jest niewątpliwym dobrem, to jednak moralnie wątpliwe są środki, za pomocą których zostało dokonane.

Mękę Jezusa można też rozumieć nie jako mord dokonany na Synu Boga, lecz jako dobrowolną ofiarę, którą poniósł On za nasze grzechy⁷¹. Wówczas mamy do czynienia z próbą usprawiedliwienia samych siebie za zło, które wyrządziliśmy Bożemu Pomazańcowi, bądź też z pychą, wierzymy bowiem, że dla ratowania nas od zguby sam Bóg musiał przyjść na ziemię i złożyć siebie w ofierze. Przy takiej interpretacji chrześcijaństwo staje się religią gatunkowej pychy, Bóg zaś – jedynie narzędziem naszego zbawienia. Jeśli z kolei śmierć Jezusa pojmować w kategoriach ofiary, którą mógł złożyć Bogu jedynie sam Bóg, to powstaje pytanie, dlaczego był On zobligowany do takiego działania, które wydaje się absurdalne; żaden sędzia przecież nie powinien skazywać samego siebie na więzienie ani tym bardziej na śmierć, aby w ten sposób uwolnić rzeczywistego przestępcę od winy i kary.

Historia zbawienia rodzi też pytanie: czy Bóg rzeczywiście chciał w taki właśnie sposób zbawić świat i czy był reżyserem wszystkich wydarzeń tę historię tworzących? Jeśli bowiem męka i śmierć Jezusa dokonała się zgodnie z odwiecznym planem⁷², to działania uczest-

⁷¹ Niektóre słowa Jezusa taką ideę potwierdzają. „Ojciec dlatego Mnie miłuje, że Ja oddaję życie, aby je znowu otrzymać. Nikt Mi go nie odbiera, lecz Ja sam oddaję je z własnej woli. W mojej mocy jest oddać życie i w mojej mocy otrzymać je znowu” (J 10, 17-18). Zaraz jednak po tej wypowiedzi Jezus dodał: „Taki rozkaz otrzymałem od Ojca” (J 10, 18).

⁷² Ofiara Chrystusa była już przewidziana przed stworzeniem świata (1 P 1, 20); nie była zatem zbiegiem nieszczęśliwych okoliczności, lecz skutkiem Bożego zamysłu. J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno Przymierze*, s. 34. Bez śmierci Chrystusa na krzyżu nie byłoby możliwe pojednanie Boga i świata. Św. Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, s. 25. Także współcześni protestanci

niczących w niej ludzi były zdeterminowane – ludzie ci wypełniali jedynie wolę Stwórcy, wobec czego trudno mówić o jakiegokolwiek winie tych, którzy przyczynili się do śmierci Jezusa. Skoro bowiem Judasz, Kajfasz, Piłat czy żołnierze rzymscy zostali wybrani przez Boga dla realizacji Jego zamiarów, to nie ponoszą odpowiedzialności za to, co uczynili⁷³. Jeśli zaś śmierć Jezusa była efektem działań ludzkich, których Bóg ani nie zaplanował, ani nie aprobował, to należy przyjąć, że zbawienie dokonało się nie dzięki dobrowolnej ofierze Boga, lecz dzięki działaniu zbrodniarzy, którzy zgładzili niewinnego (nawet jeśli sami nie byli w stanie odkryć rzeczywistego sensu swych działań). Rozwiązanie to sugeruje też, że śmierć Jezusa nie była konieczna, możliwe były zatem inne scenariusze, być może bardziej odpowiadające Bożej woli. Wówczas jednak trudno zrozumieć, dlaczego Bóg zezwolił na śmierć swego Syna, nie ratując Go z rąk oprawców.

Problematyczna jest też idea szczęśliwej winy, idea, zgodnie z którą zło jest niezbędnym warunkiem zbawienia – gdyby zatem nie było grzechu, to nie byłoby również odkupienia. Konsekwentne stosowanie tej zasady każe bowiem przyjąć, że masowe zbrodnie Hitlera były potrzebne właśnie po to, aby można było mu okazać łaskę przebaczenia; ponieważ jednak taki sposób myślenia jest niemożliwy do przyjęcia w świecie ludzkiej moralności, to tym bardziej trudno go odnieść do działań Boga. Tak samo bowiem, jak lepszy byłby świat bez Hitlera, tak też lepszy byłby świat bez grzechu wymagającego odkupienia.

Dalszym problemem jest sama możliwość zbawienia, niezależnie od środków, za pomocą których miało się dokonać. Wydaje się bowiem, że powszechne zbawienie, obejmujące wszystkich ludzi, jest *a priori*

ewangelikalni uważają, że śmierć Jezusa była „skutkiem przedwiecznego zamyśłu Boga”. T.J. Zieliński, *Protestantyzm ewangelikalny. Studium specyfiki religijnej*, Wydawnictwo CLC, Wydawnictwo Credo, Katowice 2014, s. 129.

⁷³ Do takiego wniosku skłaniają też słowa Jezusa, w których zapowiada On swoją śmierć (Mk 10, 33-34), karcąc przy tym Piotra, który temu zaprzecza (Mt 16, 23). Podobnie Jezus nie pozwolił Piotrowi walczyć, każąc mu schować miecz (Mt 26, 52-54). Chociaż Jezus bał się męki, to jednak zgodził się wypełnić wolę Ojca (Mt 26, 39; J 18, 11), prosząc Go o łaskę dla oprawców, nie wiedząc bowiem, co czynią (Łk 23, 34).

wykluczone. Jeśli bowiem Bóg zbawi wszystkich ludzi, to złamie elementarne zasady sprawiedliwości, jednakowo traktując zarówno niewinne ofiary zbrodni, jak i ich oprawców⁷⁴. Jeśli natomiast nie zbawi wszystkich, to Jego misja okaże się nieskuteczna, wobec czego upadnie również hipoteza zbawienia jako racji istnienia zła; skoro bowiem jedynym usprawiedliwieniem zła obecnego w historii zbawienia był fakt, że miało ono doprowadzić do całkowitej i ostatecznej eliminacji wszelkiego zła, to istnienie ludzi potępionych na wieki temu przeczy.

Sprawę dodatkowo komplikuje to, że zarówno wieczne potępienie grzeszników, jak też ich zbawienie przeczy naszemu poczuciu sprawiedliwości. O ile jednak powszechne zbawienie można uznać za przejaw nieskończonego miłosierdzia Bożego, o tyle wieczne potępienie kogokolwiek z pewnością Jego miłosierdziu (a zatem także – Jego moralnej doskonałości) zdaje się przeczyć. Wprawdzie mowy Jezusa na temat gehenny mają charakter przestrogi, w samej zaś karze można upatrywać naturalnej konsekwencji ludzkiego grzechu, to jednak wieczne piekło wydaje się karą niezasłużoną i niesprawiedliwą. Dopóki zatem istnieją grzesznicy skazani na piekło, dopóty nie można mówić o realizacji Bożego planu zbawienia; sam Bóg zresztą nie może się cieszyć z tymi, którzy zostali zbawieni, jeśli przynajmniej jedno z jego dzieci cierpi w piekle⁷⁵. Skoro zatem jest nieskończenie dobry i wszechmocny, to na pewno na wieczne potępienie zgodzić się nie może; darowując jednak kary zatwardziałychem grzeszników, będzie niesprawiedliwy wobec ich ofiar. Wniosek ten sugeruje, że aporia

⁷⁴ Nie znaczy to, że człowiekowi nie wolno takiego rozwiązania oczekiwać. Badania psychologiczne, dotyczące ludzkich oczekiwań eschatologicznych, wskazują, że te osoby, które żyją nadzieją na zbawienie powszechne, łatwiej uznają je za możliwe. Nadzieja ta częściej towarzyszy kobietom niż mężczyznom, ludziom starszym niż młodszym oraz tym, którzy regularnie spełniają praktyki religijne. A. Gołąb, *Czynniki związane ze stosunkiem ludzi do nadziei powszechnego zbawienia*, „*Studia Religiołogica*” 2013 (46), z. 2, s. 149-152.

⁷⁵ Szerzej ten problem opisałem w artykule *Zło a życie wieczne. Czy zbawienie usprawiedliwia cierpienie w życiu doczesnym?*, w: J. Brejda, D. Kacprzak, J. Madejski, B.M. Wolska (red.), *Adłoiada. Biografia i świadectwo*, Muzeum Narodowe w Szczecinie, Szczecin 2014, s. 13-18.

miłosierdzia i sprawiedliwości Bożej jest trudna do usunięcia⁷⁶. Psychologicznie idea wiecznego potępienia jest zrozumiała: wielu ludzi przecież, którzy doznali niezасłużonych cierpień, może znajdować pociechę w tym, że wyrównanie krzywd nastąpi po śmierci. Jednak z perspektywy miłosiernego Boga nie da się zrozumieć piekła; podobnie nie da się zrozumieć zbawienia największych zbrodniarzy z perspektywy Jego sprawiedliwości.

Zbawienie jest kłopotliwe nie tylko z perspektywy Boga i Jego zamierzeń, lecz także z perspektywy człowieka, który zbawienia dostąpił. Nawet jeśli założymy, że jest możliwe istnienie po śmierci i że osoby, które go dostąpią, zachowają tożsamość (to znaczy będą tymi samymi osobami, które żyły na ziemi, pamiętając o tym), można wątpić, czy dobro, którego będą doświadczały w wieczności, zrównoważy zło, którego dostąpiły na ziemi. Jeśli bowiem matka straciła swe dzieci w Auschwitz, to – jeśli nawet dostąpi szczęścia wiecznego po śmierci – będzie pamiętać zarówno własne cierpienie, jak też cierpienie swych dzieci⁷⁷. Problemu nie rozwiąże to, że ludzie zbawieni zapomną o tym, co było złe w przeszłości; wówczas bowiem utracona zostanie

⁷⁶ Jedynym sensownym rozwiązaniem byłoby piekło czasowe, czyli czyściec, znaczyłoby bowiem, że Bóg jest sprawiedliwy, skazując grzesznika jedynie na karę proporcjonalną do winy. Wówczas jednak rodziłoby się pytanie, czy ten, kto swoje winy odpokutował, powinien dostąpić zbawienia, czy raczej – po odbyciu kary – na zawsze umrzeć.

⁷⁷ „po tym, co się stało, trzeba być kompletnym idiotą i człowiekiem pozbawionym wrażliwości, żeby wierzyć w Boga i w te wszystkie bzdury. (...) wiara w miłosiernego Boga to najgorsza zdrada wobec ofiar. Przyjechał tu rabin z Ameryki i głosił, że sześć milionów Żydów siedzi w Raju, objada się mięsem lewiatana i studiuje z aniołami Torę. Nie trzeba być psychologiem, żeby rozumieć, co mają kompensować takie przekonania. (...) Gdyby naprawdę istniało życie pozagrobowe, byłoby to największe okrucieństwo. Po cóż dusza ma pamiętać nędzę swego istnienia? Czy to byłoby wspaniałe, gdyby dusza mojego ojca nadal żyła i pamiętała, jak wspólnik go okradł, jak spalił się jego dom, jak moja siostra Mirele umarła przy porodzie, a potem getta, obozy i nazistowskie piece? Jeżeli w naturze istnieje jakakolwiek sprawiedliwość, to jest nią zanik duszy w chwili rozkładu ciała. Nie rozumiem, jak można uważać inaczej”. I.B. Singer, *Nauczyciel*, w: I.B. Singer, *Przyjaciel Kafki*, przeł. E. Petrajtis-O'Neill, Wydawnictwo Muza, Warszawa 2004, s. 114-115.

ich tożsamość, w związku z czym ich obecnego szczęścia nie będzie można uznać za odkupienie minionego zła. W takim jednak razie, jeśli człowiek doznał zła na ziemi, to stanowi ono niezbywalny element jego życia, którego w żaden sposób usunąć się nie da. Raz doświadczony horrendalnego zła, człowiek będzie je pamiętać zawsze; znać to, że odkupienie zła może być tylko częściowe, żadna bowiem, nawet największa nagroda, nie anuluje ogromu cierpień związanych z obecnością zła⁷⁸. Wniosek ten sugeruje, że nawet zbawienie może nie być dostateczną racją usprawiedliwiającą zło, które czyni Bóg.

3.8. Racje zła instytucjonalnego

Jeszcze trudniej problem teodycei rozważać na płaszczyźnie instytucjonalnej, pytając o racje zła czynionego przez organizacje religijne. Dzieje judaizmu, chrześcijaństwa czy islamu (nie wspominając o bardziej prymitywnych formach religii, jak chociażby religia Azteków) są dziejami instytucjonalnego zła, czynionego w imię Boga jako tego, kto powołał określoną wspólnotę ludzi, w której i przez którą nadal działa. W dziejach chrześcijaństwa zło instytucjonalne przybierało także formę krwawego prześladowania pogan i innowierców, zmuszanych torturami i groźbą śmierci do wiary w Chrystusa. Zło instytucjonalne jest tak głęboko zakorzenione w dziejach religii, że można je wręcz uznać za świadectwo nieistnienia Boga, a przynajmniej, że – wbrew roszczeniom poszczególnych Kościołów – nie jest On w nich obecny

⁷⁸ Z tego powodu niewiarygodnie brzmią słowa Cécile Bruyère, pierwszej przełożonej opactwa św. Cecylii w Solesmes: „Jakże krótkie jest życie i jak piękne będzie Niebo! Jak bardzo będziemy chcieli mieć za sobą jak najwięcej trudu i cierpienia!” Cyt. za: Y. Chauveau, *Jak będzie w niebie?*, Wydawnictwo Promic, Warszawa 2011, s. 5. Podobnie trudno przystać na następującą wypowiedź, mającą usprawiedliwić zło doczesne z perspektywy przyszłego szczęścia: „podczas gdy grzesznik żyje dla ziemi i jej przelotnych, doczesnych uciech, sprawiedliwy żyje dla nieba, w którym znajdzie swoją nagrodę u Stwórcy. Tak zostaje objaśniona tajemnica cierpienia sprawiedliwego: Bóg, który poddaje go próbie i lekko karcą, w wieczności da mu wieniec chwały”, tamże, s. 26-27. W podobny sposób argumentował Apostoł Paweł, według którego „cierpienia obecnego czasu są nie do porównania z chwałą, jaka ma nas opromienić” (Rz 8, 18).

ani nie działa w świecie za ich pośrednictwem. Trudno przecież zrozumieć, aby Bóg mógł cierpliwie patrzeć na zło czynione w Jego imieniu przez Jego wyznawców. Jeśli zaś Bóg istnieje i owo bezprzykładne zło toleruje, to chyba jedynie dlatego, że jest bezradny, nieczuły lub zły.

WNIOSKI: PERSPEKTYWY TEODYCEI

Wnioski są pesymistyczne, nie udało się wszak odkryć pozytywnej i moralnie akceptowalnej racji, dla której Bóg miałby prawo (czy nawet powinien) czynić zło. Klęska tych poszukiwań nie powinna jednak zaskakiwać, ponieważ na pytanie – dlaczego wszechmocny i nieskończenie dobry Bóg czyni zło? – racjonalnej odpowiedzi być nie może. Mimo to wolno ufać, że jeśli Bóg jest autorem zła, to pozostaje ono pod Jego ciągłą kontrolą, może zatem zostać ostatecznie pokonane i odkupione. Nadzieję tę budzi zwłaszcza idea Bożej wszechmocy, która – jak przekonywał Piotr Damiani – „często obala zbrojne sylogizmy i podstępny dyalektyk oraz podważa argumenty wszystkich filozofów, uznawane przez nich za konieczne i nieuniknione”⁷⁹. Jeśli nawet nie znamy odpowiedzi, dlaczego Bóg czyni zło, możemy ufać, że ma On jakiś powód, dla którego nas tak dramatycznie doświadcza.

Niestety, jest także możliwe, że Bóg jest wobec zła bezradny, skoro nawet sam nie może się go ustrzec⁸⁰. Jeśli zaś nawet nie On czyni zło, to wydaje się jednak Bogiem zbyt słabym, aby pomóc nam w zmaganiach ze złem. Zwraca na to uwagę Joseph Ratzinger, podkreślając ubóstwo, słabość i cichość Boga, który „nie jest obecny w burzy i potędze. (...) W porównaniu do zgiełku świata jest Bogiem cichym. (...)”

⁷⁹ Piotr Damiani, *O wszechmocy Bożej*, s. 79.

⁸⁰ Można w tym także widzieć sprzeczność w pojęciu Boga, jako zarazem dobrego i wszechmocnego; jak przekonywał bowiem Camus, idea ta okazała się zbyt maksymalistyczna. A. Camus, *Stan obłączenia. Sztuka w trzech częściach*, przeł. W. Błońska, w: A. Camus, *Dramaty*, przeł. W. Natanson, M. Leśniewska, W. Błońska, J. Błoński, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 219. Możliwe jednak, wbrew Camusowi, że wina nie leży po stronie Boga, lecz po stronie ludzi, którzy mieli wobec Niego zbyt wielkie oczekiwania.

Także my doświadczamy Boga, który wydaje się Bogiem zwyciężonym. Życzylibyśmy sobie, żeby był silniejszy, bardziej uchwytny, potężniejszy wbrew wszystkim klęskom tego świata, jego niebezpieczeństwom i zagrożeniom⁸¹. Wówczas pozostaje już tylko nadzieja, sugerowana przez chrześcijańską ideę Wcielenia; Bóg okazuje się wszak tym, który bierze na siebie ludzki los, przechodząc wszystkie, najbardziej dramatyczne doświadczenia – cierpienia, śmierci, niezasłużonej kary, a także zła. Wprawdzie nawet On przed złem nie potrafi się ustrzec, to jednak można mieć nadzieję, że – właśnie dlatego – potrafi zrozumieć nasze zło i je przebaczyć. Z tej perspektywy, Bogiem prawdziwie nam bliskim okazuje się Jezus, doświadczający na krzyżu opuszczenia przez Boga. W okrzyku „Boże mój, Boże, czemuś mnie opuścił” (Mt 27, 46; Mk 15, 34) nie trzeba upatrywać buntu przeciwko Bogu ani oskarżania Go, że jest zły lub że nie dotrzymuje swych obietnic, porzucając tych, którzy pozostali Mu wierni do końca. Okrzyk Jezusa jest raczej dramatycznym pytaniem, skierowanym do kolejnych pokoleń chrześcijan – kim jest Bóg?

Problem teodycei może być przyczynkiem do odpowiedzi na to pytanie. Jeśli bowiem religia (także chrześcijaństwo) ma oznaczać autentyczną obecność Boga w ludzkim życiu (czy nawet – życie z Bogiem), to obraz Boga musi ulegać ciągłej reinterpretacji. Na tym zresztą polega religijny postęp, że dostrzegamy błędy w naszych wyobrażeniach Boga, odkrywając, że ten, kogo czciliśmy do tej pory, był raczej idolem niż prawdziwym Bogiem. Dzieje religii to dzieje porzucania kolejnych idoli, którzy – czczeni jako bogowie – okazywali się gorsi od ludzi, żądając od nas niecnych zachowań i ślepego posłuszeństwa⁸². Świadczy to, że każdy obraz Boga jest jedynie obrazem ludzkim, nawet jeśli – w swojej pysze i zaślepieniu – przedstawiamy go jako obraz prawdziwy, jedyny i poświadczony własnym objawieniem Boga.

⁸¹ J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno Przymierze*, s. 81.

⁸² Nie znaczy to, że zawsze porzucenie dawnego mitu rodzi nowy i lepszy mit. Niekiedy utracone mity „zastępowane są nie przez oświeconą racjonalność, ale przez przerażające świeckie karykatury mitów”, L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony*, s. 100.

Tytułowe pytanie można zatem potraktować jako wezwanie do reinterpretacji współczesnych idoli, traktowanych jako wiarygodny obraz Boga. Nie jest przecież możliwe, abyśmy tolerowali ewidentnie złe działania tylko dlatego, że przypisujemy je Bogu. Religia ma sens jedynie wtedy, gdy przynosi nadzieję zbawienia i czyni nas lepszymi. Wątpliwe jednak, aby mogła nas uczynić lepszymi wiara w to, że Bóg pakuje z szatanem czy wydaje na męki i śmierć swoich najbardziej gorliwych wyznawców. Większość z nas będzie się raczej identyfikowała z opuszczonymi na krzyżu synami niż z bezwzględny ojcami, posyłającymi swe dzieci na śmierć. Podobny wniosek narzuca się, jeśli rozważamy rolę instytucji religijnych, co do których chcielibyśmy wierzyć, że ucieleśniają Boże posłannictwo – lepszymi czynią nas nie te, które usuwają ludzi ze swych szeregów jako heretyków, lecz te, które szeroko otwierają bramy wszystkim utrudzonym, niosąc im choćby chwilowe pokrzepienie w niedolach życia.

Ta pociecha jednak nie zmienia ludzkiego losu; jeśli bowiem Królestwo Boże nie istnieje, to ludzkie „życie jest przegraną – zawsze, w każdym wypadku”⁸³.

⁸³ Tamże, s. 55.