

Ks. Marek Dobrzeński*
PWT, Warszawa, Collegium Joanneum

PROBLEM ZŁA W TEOLOGII WSPÓŁCZESNEJ

W artykule została podjęta próba przeanalizowania wypowiedzi niektórych współczesnych teologów na temat zła. Istnienie zła przez stulecia było najważniejszym argumentem ateistów za nieistnieniem Boga, stąd wypowiedzi teologów na ten temat są niesłuchane istotnie w kontekście troski o racjonalność wiary. Wnioskiem z analiz jest wskazanie, że najczęściej spotykanym dziś stanowiskiem teologii jest teizm sceptyczny (agnostycyzm). Autor argumentuje, że jest to punkt widzenia obcy tradycji teologicznej (szczególnie nauce ojców Kościoła), i wskazuje na jego słabe punkty. Ponadto sygnalizuje, że zastosowanie rozróżnienia na zło globalne i lokalne mogłoby pomóc teologii wyjść z obecnego impasu.

WSTĘP

Doświadczenie zła i cierpienia występuje przeciw naszym oczekiwaniom w stosunku do racjonalności świata i ludzi. Zło jest więc początkiem filozofowania – wszakże filozofia to działalność, której warunkiem wstępnym jest założenie możliwości racjonalnego badania rzeczywistości. Zło jest skandalem przede wszystkim dla filozofa¹. Czy jest nim również dla teologa chrześcijańskiego? Z pewnego punktu widzenia nie, gdyż chrześcijaństwo głosi doktrynę o buncie szatana oraz o jego władzy nad światem (por. J 11,9), a więc istnienie zła w świecie nie powinno zaskakiwać chrześcijanina w takim stopniu, jak zaskakuje ono racjonalistycznie nastawionego filozofa².

* Ks. Marek Dobrzeński – doktor filozofii, wykładowca filozofii na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie oraz w Wyższym Metropolitalnym Seminarium Duchowym w Warszawie. Jego zainteresowania koncentrują się wokół epistemologii i teologii naturalnej. Autor książki *The Conflicts of Modernity in Ludwig Wittgenstein's 'Tractatus Logico-Philosophicus'* (Frankfurt am Main 2016); e-mail: mdobrzeński@pwtw.pl.

¹ K. Hubacek, *Bóg a zło. Problematyka teodycealna w filozofii analitycznej*, Wrocław 2010, s. 12–13.

² Najsłynniejszym wyrazicielem tego zdumienia pozostaje David Hume: „Nie tego bowiem, wcale nie tego oczekujemy od nieskończonej mocy, nieskończonej mądrości i nieskończonej

Jednocześnie doświadczenie zła jest szczególnie problematyczne właśnie dla kogoś, kto akceptuje teistyczną przesłankę o istnieniu Boga. Już Epikur postawił pytanie, czy wobec doświadczenia zła teiści powinni przyjąć, że Bóg nie jest doskonale dobry i nie chce eliminować zła, czy też, że Bóg nie jest wszechmocny i nie jest w stanie tego uczynić?³ Z tego punktu widzenia to chrześcijaństwo stawia problem zła najbardziej radykalnie, gdyż to właśnie ono najmocniej ze wszystkich religii światowych podkreśla miłosierdzie Boga. Nic dziwnego, że także teologia chrześcijańska interesowała się zagadnieniem zła i cierpienia: w jaki sposób pogodzić ich występowanie z tym, co chrześcijaństwo głosi o doskonałości moralnej Stwórcy?

W niniejszym artykule zaprezentuję omówienie chrześcijańskich odpowiedzi na problem zła powstałych w ostatnich czterdziestu latach. Będą to propozycje Karla Rahnera, Karla Lehmana oraz Adolphe'a Geschégo. Następnie dokonam próby podsumowania cech wspólnych ujęć problemu zła we współczesnej teologii. Na podstawie tej analizy wskażę wady tychże ujęć, a w podsumowaniu zaproponuję, jak w mojej ocenie można byłoby ich unikać. Kluczowym wnioskiem będzie postulat zapożyczenia z debaty toczącej się w obrębie filozofii analitycznej różnienia na zło globalne i zło lokalne.

KARL RAHNER – TEOLOGIA NIEDAJĄCA ODPOWIEDZI

Najwcześniejszym z omawianych prac jest krótki tekst Karla Rahnera *Warum lässt uns Gott leiden? (Dlaczego Bóg pozwala nam cierpieć?)* z 1980 roku, pomyślany jako wstęp do ponownie wydanych wtedy wcześniejszych rozważań Rahnera (pochodzących z 1949 roku) na temat ostatnich słów Jezusa na Krzyżu pt. *Worte vom Kreuz*⁴. Idee zawarte w tym wstępie stanowią jednak samodzielną całość. Rahner przedstawiał ją przynajmniej czterokrotnie w latach 1980–1982 (m.in. w Wiedniu i Pasawie)⁵, a niedawno została ona wydana jako oddzielna publikacja przez wydawnictwo Herder.

W swojej odpowiedzi na tytułowe pytanie Rahner przede wszystkim wskazywał na niepojętość Boga. W pytaniu o powody dopuszczania cierpienia przez Boga są

dobroci. Dlaczego w ogóle istnieje na świecie nieszczęście?” (D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, tłum. A. Hochfeldowa, Warszawa 1962, s. 99).

³ L. Trinkaus-Zagzebski, *Wprowadzenie historyczne do filozofii religii*, tłum. A. Szwed, Kraków 2012, s. 146.

⁴ K. Rahner, *Worte vom Kreuz*, Freiburg 1980.

⁵ A.R. Batlogg, A. Raffelt, *Die Frage nach dem Leid: Karl Rahners Ringen um Antwort*, w: K. Rahner, *Warum lässt uns Gott leiden?*, Freiburg–Basel–Wien 2010, s. 64.

⁶ Warto zaznaczyć, że dla Rahnera rozróżnienie między sprawianiem zła a dopuszczaniem zła jest kwestią drugorzędą, niewiele wnoszącą do samego rozwiązania problemu („Diese Unterscheidung letztlich zweitrangig ist und uns nicht verbietet, in ein und derselben Frage nach der

dwie niewiadome: nie tylko Boże motywacje dopuszczające zło, lecz również sam Bóg. Warto zaznaczyć, że dla Rahnera ateista nie znajduje się w lepszej sytuacji eksplanacyjnej niż wierzący. Ma on bowiem do dyspozycji dwie odpowiedzi. Pierwsza, przypominająca koncepcję manichejską, głosi dualizm dobra i zła, ale w ten sposób ateista nie rozwiązuje problemu zła, lecz traktuje zło jako pierwotną daną. Drugie rozwiązanie przyjmowane przez ateistów, inspirowane ewolucjonizmem, widzi w cierpieniu konieczny warunek rozwoju świata materialnego. Wadą tego stanowiska jest to, że w jego świetle postulat zwyciężania zła wygląda w gruncie rzeczy na nieakceptację materialności świata⁷. Żadna z dwu odpowiedzi na problem zła, która neguje istnienie Boga, nie jest satysfakcjonująca.

Rahner omawiał następnie dwie podstawowe koncepcje spotykane u autorów chrześcijańskich. Jedno z rozwiązań przypisuje odpowiedzialność za zło ludzkiej wolności czy też wolności stworzenia. Byłoby to, według Rahnera, dobre rozwiązanie, gdyby wolność stworzenia była absolutna, ale przecież w świetle nauki chrześcijańskiej nie można o niczym w świecie powiedzieć, uwzględniając w tym i ludzką wolność, że jest całkowicie niezależne od Boga⁸. Wolność ludzka nie jest absolutna, należy do sfery stworzenia, jak wszystko, co różne od Boga. Stąd odpowiedź na problem zła, która odwołuje się do ludzkiej wolności, musi w swej refleksji pójść o krok dalej i zapytać Stwórcę o to, dlaczego uczynił taką, a nie inną wolność; tzn. wolność podatną na uleganie złu? I dlatego, zdaniem jezuity, odpowiedzialność za zło ostatecznie spada na Boga⁹. Problem zamiast rozwiązania zostaje w teodycei¹⁰ opartej na wolnej woli stworzenia przesunięty na Boga.

Drugą odpowiedzią, często spotykaną w pismach wierzących, szczególnie ascetyków, jest ta, która mówi, że cierpienie jest koniecznym warunkiem moralnego doskonalenia się człowieka. Teodycea zbawczego cierpienia, jak często klasyfikuje

Beziehung Gottes zu allem und jedem Leid auf einmal zu fragen", K. Rahner, *Warum lässt uns Gott leiden?*, s. 20). Mimo to w artykule będę się trzymał sformułowania problemu, w którym Bóg dopuszcza, a nie sprawia zło.

⁷ Tamże, s. 26.

⁸ „Die Freiheit der Kreatur ist für ein wirklich christliches Verständnis nicht so absolut und unbleibbar", i dalej: „Solche Absolutsetzung und Autonomie unserer Freiheit dem christlichen Gottesverständnis widerspricht" (tamże, s. 34 i 36).

⁹ „Wenn wir in Wahrheit bekennen müssen, dass wir verantwortlich sind, ohne aus dieser Verantwortung uns noch einmal wahr, dass diese unsere bleibende Verantwortung von Gott selbst verantwortet werden muss und verantwortet werden wird" (tamże, s. 37).

¹⁰ Często rozróżnia się „teodyceę", a więc próbę wykazania, że drogi Boże, które posługują się złem, są sprawiedliwe (próbę zamierzającą do odkrycia prawdy o naturze świata, do którego przynależy fenomen zła) od „odpowiedzi na problem zła", która najczęściej przyjmuje charakter hipotetyczny, a jej celem jest wyłącznie uniesprzecznienie przekonania teistycznych i istnienia zła (por. P. van Inwagen, *Problem zła*, tłum. R. Mordarski, Bydgoszcz 2014, s. 39–41; W. Rowe, *The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism*, „American Philosophical Quarterly" 16 (1979), s. 335–341; E. Stump, *Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering*, Oxford 2010, s. 13–15). Nie będę jednak stosował tego rozróżnienia w niniejszym artykule.

się tę odpowiedź¹¹, ma w sobie według Rahnera coś z prawdy, ale ostatecznie należy ją odrzucić, gdyż istnieją cierpienia, które uniemożliwiają moralne doskonalenie się. Są to np. cierpienia, które zabijają lub które zbyt obciążają człowieka i wypaczają jego charakter¹². Rahner zauważał dodatkowo pewną paradoksalność tej teodycei: jeśli uznajemy cierpienie za skutek grzechu, to dlaczego akurat środowisko pełne cierpienia miałoby być odpowiednie do rozwoju cnót?

Rahnera nie satysfakcjonowało też wskazanie na życie wieczne, które dlatego, że otrze wszelką łzę, niejako unieważni wszelkie cierpienie¹³. Takie unieważnienie nie jest możliwe z dwu powodów: nawet szczęście wieczne nie jest w stanie zmienić przeszłości – to po pierwsze, a po drugie, życie przyszłe musi mieć związek z życiem doczesnym – żeby taki związek istniał, wieczność nie może oznaczać jakiejś formy amnezji¹⁴. Poza tym, co najważniejsze, życie wieczne, w którym nie ma miejsca na cierpienie, jest, co prawda, znakiem zwycięstwa nad złem, ale nie usprawiedliwia go¹⁵.

Niepowodzeń teodycei Rahner upatrywał w nieuwzględnianiu w poszczególnych rozwiązaniach tajemnicy Boga. Część tej tajemnicy to tajemnica Jego wolności. Bóg jest wolny w sposób, który sprawia, że nie musi się przed nikim tłumaczyć¹⁶. Niepojętość zła jest w tej perspektywie skrawkiem tajemnicy niepojętości Boga. Nie wiemy, czemu Bóg dopuszcza cierpienie niewinnych, czemu ludzka wolność ma skłonność do zła, czemu często wydaje się, że Bóg wybiera cierpienie jako środek nawrócenia. Agnostycyzm Rahnera był radykalny. Nie sądził bowiem, że nasza nieumiejętność znalezienia odpowiedzi na te pytania wiąże się z ograniczoną perspektywą poznawczą doczesnego życia człowieka. Podejrzewał on, że również w wieczności nie będziemy w stanie zrozumieć tajemnicy zła, gdyż Bóg pozostanie dla nas niepojmowalny. Teologia nie daje i nie może dawać żadnych odpowiedzi na problem zła, może za to zachęcać do pójścia w ślady Chrystusa, który na krzyżu wołał: „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego” (Łk 23,46), a więc do modlitewnego zwrócenia się do Boga¹⁷. To jedyny sposób, by w obliczu ogromu cierpień nie ulec zwątpieniu, które Rahner postrzegał jako jedyną prawdziwą formę ateizmu.

¹¹ Por. J. Hick, *Evil and the God of Love*, London 1977.

¹² K. Rahner, *Warum lässt uns Gott leiden?*, s. 40.

¹³ Tak sądziła, jeśli chodzi o mistyków, m.in. Juliana z Norwich, według której Bóg na końcu czasów dokona wielkiego czynu przypominającego stworzenie z nicości, sprawiającego, że „wszystko będzie dobrze, co nie jest dobrze” (Juliana z Norwich, *Objawienia Bożej miłości*, tłum. A. Gomola, Poznań 2007, s. 148).

¹⁴ K. Rahner, *Warum lässt uns Gott leiden?*, s. 43.

¹⁵ „Weil das ewige Leben [...] kann es zwar als Überwindung des Leides gedacht werden, legitimiert es aber nicht” (tamże, s. 44).

¹⁶ „Dieses Geheimnis der Unbegreiflichkeit Gottes ist aber nicht bloß das Geheimnis eines statisch zu denkenden Wesens, sondern ist auch das Geheimnis der Freiheit, der unableitbaren Verfügung Gottes, die sich vor keiner anderen Instanz rechtfertigen muss” (tamże, s. 46).

¹⁷ Tamże, s. 54.

KARL LEHMANN – KRYTYKA TRADYCYJNEJ TEODYCEI

Autorem wstępu do pracy Karla Rahnera jest jego uczeń – kard. Karl Lehmann¹⁸. Nic dziwnego, że w jego własnych tekstach poświęconych problemowi zła odnajdziemy wiele podobieństw do ujęcia jezuickiego teologa. Według Karla Lehmana zło pozostaje wciąż tajemnicą mimo naszych wysiłków zrozumienia tego fenomenu. Co więcej, świadomość jego enigmatyczności winna nieustannie towarzyszyć refleksji teologa. Podejście Lehmana charakteryzuje nieufność wobec teodycei: „nadmierne dążenia do wyjaśnienia zła banalizują je po prostu”¹⁹, refleksja o złu prowadzi nie tylko do trywialnych rozwiązań, lecz także do gadulstwa²⁰. Złe wrażenie na Lehmannie robi filozofia Hegla (jak również Teilharda de Chardin, który w tym aspekcie naśladował myśl Hegla), która przypisywała negatywności pozytywną funkcję ontyczną²¹. Dla niemieckiego idealisty rzeczywistość była racjonalna, a w historii upatrywał on miejsce rozwiązania wszelkich pozornych sprzeczności, w tym i paradoksu zła²². Historia ma u Hegla charakter agonistyczny, często odbierany jako coś negatywnego, ale to właśnie zagrożenie porażką (której najwyższym wymiarem jest śmierć) stanowi z drugiej strony koło zamachowe postępu historii i rozwoju ludzkiego ducha, a zatem jest warunkiem wszelkiego dobra²³. Według Lehmana filozofia Hegla odniosła tylko pozorny sukces w wyjaśnianiu zła, który skutkuje tym, że zło zaczyna się w niej jawić jako coś koniecznego w historii świata, a więc poniekąd dobrego. Trudno, zdaniem Lehmana, o większą banalizację zła. Zło okazuje się w systemie Hegla iluzoryczne, swą ciemność ujawnia tylko na powierzchni – „nie szanuje się już samej rzeczywistości zła jako zjawiska”²⁴.

Bliższe przyjrzenie się refleksji Lehmana ujawnia, że nie tylko filozofia Hegla jest podatna na tą krytykę. Każda przecież odpowiedź na pytanie: „dlaczego zło?” jest umieszczeniem zła w ramach jakiegoś filozoficznego systemu. Najlepiej widać to w krytyce klasycznej odpowiedzi na problem zła, którą datuje on od czasów Augustyna (choć pojawiała się ona znacznie wcześniej – można ją odkryć już u Orygenes²⁵), a mianowicie teodycei wolnej woli. Według tej koncepcji wolna

¹⁸ K. Lehmann, *Geleitwort*, w: Karl Rahner, *Warum lässt uns Gott leiden?*, s. 9–14.

¹⁹ K. Lehmann, *Tajemnica zła*, „Communio” 3 (57) 1990, s. 24.

²⁰ „Najczęściej jednak to zdecydowane dążenie myśli, związane z niepojętością zła, może prowadzić człowieka nie tylko do różnorodnych wyjaśnień «trywialnych», ale także do bezsensownego gadulstwa” (tamże, s. 24).

²¹ M. Paluch, *Dlaczego Tomasz*, Warszawa 2012, s. 88.

²² G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958, s. 14.

²³ Por. A. Zbrzezny, *Podmiotowość i historia w filozofii społecznej Hegla, Marksa i Adorna*, Kraków 2016, s. 35.

²⁴ K. Lehmann, *Tajemnica zła*, s. 26.

²⁵ M.-H. Congourdeau, *Problem dobra i zła w czasach Ojców Kościoła*, tłum. A. Różewicz, w: *Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*, Biblioteka Ojców Kościoła 23, Kraków 2004, s. 5.

wola człowieka jest dobrem przewyższającym wszelkie straty związane z jej błędnym używaniem, a że wolność woli polega m.in. na tym, że nie da się zapobiec jej błędnemu użyciom, to Bóg ma dobry powód, by dopuścić zło w świecie. Nie On wszakże jest za zło odpowiedzialny, lecz człowiek. Można więc zgodnie z prawdą przypisać Bogu zarazem przymiot doskonałej dobroci, jak i wszechmocy.

Lehmann trafnie zauważa, że odpowiedź klasyczna nie mówi, czym zło jest, lecz tylko, w jaki sposób pojawia się ono w świecie. Wolna wola tylko się na zło decyduje, lecz go nie określa²⁶. W tym sensie zło pozostaje czymś niezrozumiałym. Dlatego integralną częścią klasycznej odpowiedzi na problem zła jest twierdzenie, że w sensie metafizycznym zło jest niebytem, nicością. Nie dość jednak, że utożsamienie zła z niebytem nie tłumaczy, dlaczego zło jest tak atrakcyjne dla człowieka, to dodatkowo podpada pod zarzut skierowany wcześniej pod adresem teodycei Hegła: zło znów okazuje się w tej koncepcji iluzją, nie szanuje się jego realności, nie wyjaśnia jego niszczycielskiej mocy²⁷. Taka odpowiedź może tylko irytować i drażnić ofiary horrendalnych okropności. Brak dobrej odpowiedzi na pytanie o naturę i źródło zła wskazuje, że jest ono tajemnicą, a odpowiedzialna refleksja zachowa, zdaniem Lehmana, jego enigmatyczność.

ADOLPHE GESCHÉ – WALKA BOGA ZE ZŁEM

Teologia Geschégo wyraźnie czerpie z filozofii Paula Ricouera. Ricouer odrzucał problem zła jako myślenie mitologiczne. Pytanie: „Skąd bierze się zło?” zwraca nas ku przeszłości wtedy, gdy potrzebne jest spojrzenie w przyszłość oraz walka ze złem, której towarzyszy nadzieja na pokonanie go²⁸. Podobnie Gesché uważał za centrum teodycei nie pytanie o to, kto jest za nie odpowiedzialny, lecz krzyk sprzeciwu człowieka wobec zła²⁹. Pytanie: „Unde malum?” winno zostać zastąpione pytaniem: „Unde salus?”. Gesché negatywnie wyrażał się o tradycyjnej teodycei: „Teodycea stwarza wrażenie, iż chciałaby nazbyt szybko uniewinnić Boga”³⁰. Podobnie jak Rahner, Gesché narzekał na nieuwzględnianie w tradycyjnych teodyceach tajemnicy Boga³¹. Powtarzał też argument, który odnotowaliśmy u Lehmana, że odpowiedzi na problem zła banalizują je, a poprzez to „nie

²⁶ K. Lehmann, *Tajemnica zła*, s. 28. Dodać należy, że Lehmann jest niezadowolony także z wyjaśnienia istnienia zła w świecie, które wskazuje na szatana. Diabeł, owszem, sprzeciwia się Bogu, ale podobnie jak w przypadku wolności człowieka, w ten sposób nie wyjaśnimy natury zła. Diabeł nie określa bowiem natury zła, lecz tylko się na nie decyduje (tamże, s. 30).

²⁷ Tamże, s. 29.

²⁸ P. Ricouer, *Skandal zła*, tłum. E. Mukoid, „Znak” 12 (427) 1990, s. 48.

²⁹ A. Gesché, *Zło*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2009, s. 12.

³⁰ Tamże, s. 15.

³¹ „Czyż najlepiej nie jest pozwolić Bogu być Bogiem i wysłuchać tutaj Jego samego?” (tamże, s. 16–17).

docierają do krzyku człowieka³². Wreszcie, w być może najsilniejszym zarzucie, belgijski teolog stwierdzał, że tradycyjna teodycea broniła przed zarzutem zła Boga filozofów, a nie Boga wierzących³³. Gesché przedstawiał ten zarzut obrazowo, twierdząc, że teodycea mówi o Bogu w trzeciej osobie – a domeną teologii winien być dialog z Bogiem, a więc posługiwanie się drugą osobą liczby pojedynczej.

Takie podejście do teodycei pozwala Bogu zejść z ławy oskarżonych. Kiedy bowiem najważniejszym zadaniem jest nie szukanie winnych, lecz pomoc ofierze (według Geschého dobitnym przykładem tego, że tak to zadanie widzi Ewangelia, jest przypowieść o miłosiernym Samarytaninie³⁴), to Bóg okazuje się tym, który przewodzi w walce ze złem. Bóg jawi się w Piśmie św. jako radykalny przeciwnik zła; jako Ten, który jest złem zgorszony. Od razu po grzechu pierworodnym Bóg pojawia się obok człowieka, aby go wspomóc w zmaganiach z Szatanem³⁵. Zło jest przez Niego radykalnie potępione: „Ponieważ to uczyniłeś, bądź przeklęty” (Rdz 3,14).

W teologii belgijskiego duchownego, parafrazując filozofię Kanta, Bóg jawi się jako postulat praktycznego rozumu – rozumu zgorszonego złem. Odwrotnie niż w tradycyjnej teodycei istnienie zła nie zagraża wierze w Niego, lecz pojawia się jako odpowiedź na doświadczenie cierpienia³⁶. Figura Boga pozwala człowiekowi nieść przez życie poczucie winy. W świecie pozbawionym Boga głównym oskarżonym o zło byłby człowiek. Tylko czy byłby on w stanie unieść ciężar oskarżenia sam? Odpowiedź jest negatywna i stąd potrzeba wiary w Boga. Opowieść z Księgi Rodzaju pokazuje, że zło nie jest czymś immanentnie ludzkim. Słowa Ewy: „To nie ja, to wąż” są według Geschého, jakkolwiek brzmi to paradoksalnie, początkiem teologii – refleksji o tym, że człowiek nie jest dogłębnie zdeprawowany, lecz tylko przyzwala na zło. „W chrześcijańskiej wizji człowiek winny nie jest winowajcą w sensie absolutnym”³⁷. Ukazanie człowieka jako ofiary zła nie ma na celu bagatelizowanie zła. Bywa on ofiarą zła, ale bywa też po prostu winny, a to znaczy, że jest również powołany do walki ze złem³⁸.

Biblia zwalnia więc z odpowiedzialności za zło zarówno Boga (w zamiarach stwórczych nie było bowiem miejsca na zło), jak i człowieka (który tylko ulega złym podszeptom). W Księdze Rodzaju odpowiedzialność za zło spada na węża.

³² Tamże, s. 17. Nowa teodycea musi dać się wykrzyzczyć bezsilnej ofierze zła. Wręcz obrazoburczo Gesché twierdził, że scena „Ecce Homo” sugeruje nasze prawo do uderzenia niewinnego Boga (tamże, s. 25).

³³ Tamże, s. 18.

³⁴ Gesché pisał nadto: „W Ewangelii dominuje logika, która nie skupia się na winowajcy. Jezus na krzyżu prosi Ojca o wybaczenie winowajcom, ponieważ nie wiedzą, co czynią [...]. A w dyskusji z niewidomym od urodzenia pytanie zostaje wprost odrzucone jako niemające znaczenia” (tamże, s. 54).

³⁵ Tamże, s. 28–29.

³⁶ Tamże, s. 31.

³⁷ Tamże, s. 59.

³⁸ Tamże, s. 63.

Mówiąc o Szatanie jako o hipostazie zła, dogmatyka ujmuje prawdziwe zło zła: „Zło, określone jako szatańskie, zostaje natychmiast napiętnowane jako coś niemożliwego do usprawiedliwienia, absolutnego, radykalnego, bezpardonowego, w nadmiarze”³⁹. Nie oznacza to, że Gesché w ten sposób wracał do tradycyjnej formy teodycei, która chciała zrozumieć miejsca zła w świecie, odwołując się do wolności istot stworzonych. Zło w Piśmie św. jawi się jako coś nieoczekiwanego, nieprzewidzianego. W Biblii „Zło nie wchodzi w żaden dyskurs usprawiedliwienia, ani moralnego, ani racjonalnego”⁴⁰. Wydaje się, że teza teologa, iż Biblia nie wyjaśnia zła, gdyż Wąż w historii Upadku jest uprzedni i nie wiadomo, skąd się wziął, jest dość odważna i może prowadzić do niechcianych interpretacji w duchu manichejskim, na co zwracał uwagę Jan Galarowicz, omawiając filozofię Ricoeura, w której znajdują się podobne sformułowania⁴¹. Z pewnością jest to miejsce radykalnego rozejścia się teodycei Rahnera i Geschého, które choć zgadzają się w negatywnej ocenie dotychczasowego traktowania problemu zła przez teologię i filozofię oraz w tezie, że zło jest tajemnicą, to jednak u Rahnera tajemnica ta polega na niepojętości Boga, którego władzy podlega każde stworzenie, a u Geschého na niewyjaśnialnym pojawieniu się na arenie dziejów Szatana, którego wystąpieniem, zdaniem tegoż autora, zaskoczony jest sam Bóg⁴².

TEOLOGIA WSPÓŁCZESNA O ZŁU – CECHY WSPÓLNE

Możemy spróbować dokonać wstępnych podsumowań na podstawie powyższej prezentacji. Na pierwszy plan współczesnych dyskusji na temat zła w obrębie teologii wysuwa się nieufność względem tradycyjnych teodycei, które zło traktowały jako metafizyczny brak oraz jako próbę dopuszczaną przez Boga bądź dla doskonalenia moralnego, bądź ze względu na konieczność zachowania wolności ludzkiej. Najsilniej opozycję względem tradycji, którą zgodnie omawiani autorzy datują od św. Augustyna, widać u Geschého, według którego nie jest ona tradycją chrześcijańską, lecz filozoficzną, opowiadającą o Bogu, który nie ma nic wspólnego z Bogiem objawionym w Jezusie Chrystusie.

Jeden z najpoważniejszych zarzutów wysuwanych pod adresem tradycyjnej teodycei brzmi, że bagatelizuje ona bezmiar zła, które dotyczyło w ciągu dziejów ludzkość, a poprzez to staje się ona dla współczesnej teologii, chcącej pomóc człowiekowi dotkniętemu cierpieniem, bardziej ciężarem niż pomocą. Najbardziej skrajną postawę w tym względzie przyjmowała w XX-wiecznej teologii Doro-

³⁹ Tamże, s. 52.

⁴⁰ Tamże, s. 50.

⁴¹ J. Galarowicz, *Odnaleźć sens w cierpieniu*, Kraków 2015, s. 238–239.

⁴² Komentując reakcje Boga zapisane w Piśmie Świętym na kolejne przejawy zła (zło Sodomy i Gomory, wieży Babel itd.), Gesché uważa, że wydaje się, iż za każdym razem Bóg wypowiada zaskoczone: „Co się dzieje?” (A. Gesché, *Zło*, s. 46–47).

thee Sölle, która teologiczne próby pogodzenia ludzkich cierpień z istnieniem Boga uznała za sadyzm wobec ofiar zła⁴³. Kontekst podobnych wypowiedzi to doświadczenie XX-wiecznych kataklizmów humanitarnych, na czele z Holocaustem. Johann Baptist Metz pisał dla przykładu:

Nowa teologia polityczna stara się przede wszystkim uwzględnić fakt, że omawianie problemów metafizycznych utraciło swoją społeczną, historyczną i kulturową niewinność [...]. Stosownie do tego nowa teologia polityczna wychodzi na przykład z założenia, że kataklizm, jakim było Auschwitz, należy do wewnętrznej sytuacji chrześcijańskiego mówienia o Bogu⁴⁴.

Wydaje się, że nawet bardziej wyważone stanowiska traktują tradycyjną teodyceę jako luksus myślicieli oderwanych od życia zwykłych ludzi. Ludzie ci nie potrzebują wykładu na temat miejsca zła w całokształcie rzeczywistości, lecz pomocy w przezwyciężeniu grzechu. Zastanawianie się nad źródłami zła zdaje się w tej perspektywie czynnością próżną, a przez to i wstydliwą. Teologia, zamiast marnować swój czas na bezowocne poszukiwania, winna poświęcić więcej uwagi temu, w jaki sposób wykorzenić zło ze świata⁴⁵. Według Johanna Baptista Metza albo mówienie o Bogu w kontekście przepastnej historii ludzkich cierpień będzie „wizją i obietnicą sprawiedliwości”, albo będzie „puste i pozbawione wszelkiej obietnicy”⁴⁶. Nic w związku z tym dziwnego, że autor ten, idąc za postulatami Dorothee Sölle oraz Jürgena Moltmanna zamiast teologię fundamentalną tworzył tzw. nową teologię polityczną, a Adolphe Gesché z uznaniem wypowiadał się o teologii wyzwolenia, której szczególną zasługą, według niego, było wysunięcie na pierwszy plan postulatu walki ze złem, ze szczególnym uwzględnieniem walki z całkowicie do tej pory przemilczanym złem społecznym, jak również odfatalizowanie zła po wiekach uznawania go przez teodyceę za coś koniecznego⁴⁷.

Czy Bóg jest doskonale dobry, ale nie dość wszechmocny, by przeciwstawić się złu? Czy też jest wszechmocny, ale najwyraźniej niezbyt doskonały moralnie, skoro dopuszcza istnienie zła, szczególnie tak gorszącego, jak wszelkie cierpienia spadające na ludzi niewinnych? Jak widać, analizowani teologowie współcześni odmawiają odpowiedzi na tak postawiony dylemat. Nie znajdują jej w Piśmie św. Walter Dirks opowiada w swojej książce o wizycie, jaką pewnego razu złożył słynnemu Romano Guardiniemu, który już wówczas śmiertelnie chorował. Według relacji Dirksa Guardini chciał na sądzie ostatecznym zadać Bogu jedno jedyne pytanie, na które odpowiedzi nie znalazł ani w Piśmie, ani w dogmatach Kościoła, ani

⁴³ Za: J. Galarowicz, *Odnaleźć sens w cierpieniu*, s. 236.

⁴⁴ J.B. Metz, *Teologia wobec cierpienia*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2008, s. 217–218; por. też: *Holocaust a teodycea*, red. J. Diatłowski, K. Rąb, I. Sobieraj, Kraków 2008.

⁴⁵ „W wierze pełnej ufności nie można cierpienia «wytłumaczyć», natomiast – i to jest ważne – można je przemóc” (H. Küng, *Bóg a cierpienie*, tłum. I. Gano, Warszawa 1973, s. 7).

⁴⁶ J.B. Metz, *Teologia wobec cierpienia*, s. 12.

⁴⁷ A. Gesché, *Zło*, s. 136–137.

w żadnej teodycei: „Dlaczego cierpienie niewinnych?”⁴⁸. Podobny agnostycyzm, obok autorów omawianych w tym artykule, odnajdziemy u Otto Pescha (według którego lekcja, jaka płynie z Księgi Hioba czy Księgi Koheleta, brzmi następująco: każde wyjaśnienie kwestii zła jest fałszywe⁴⁹), czy u Gisberta Greshakego, który pisał w swej pracy poświęconej problemowi cierpienia: „Nie potrafimy uzasadnić, dlaczego Bóg stworzył ten świat tak pełen zła i czemu nigdy nie ustrzeże nikogo przed cierpieniem”⁵⁰. Warto przy tym zaznaczyć, że agnostycyzm teologii wobec problemu zła występuje w dwu postaciach: (1) agnostycyzmu umiarkowanego, który we współczesnej filozofii znany jest również jako teizm sceptyczny, oraz (2) agnostycyzmu skrajnego. Teizm sceptyczny głosi, że choć nie wiemy, jakie motywacje towarzyszą wszechmocnemu i miłosiernemu Bogu w Jego decyzjach, to na pewno jakieś racje uzasadniające dopuszczanie przez Niego zła istnieją⁵¹. Skończoność ludzkiego intelektu jest powodem, dla którego nie potrafimy pojąć Bożych zamiarów wobec świata, nie zmienia to jednak ufności teisty sceptycznego, że biorąc pod uwagę Bożą dobroć i wszechmoc, jakieś wyjaśnienie problemu zła istnieje. Wydaje się, że właśnie takie stanowisko przyjął Karl Rahner, który pod koniec swej pracy, nie znalazłszy żadnej sensownej odpowiedzi na problem zła, zaleca powierzenie się miłosiernemu i przekraczającemu wszelkie rozumienie Bogu. Jednak u większości autorów (Adolphe Gesché, Karl Lehmann, Otto Pesch) agnostycyzm występuje w postaci skrajnej. Według nich każde wyjaśnienie zła jest z pewnością fałszywe, a Biblia w żaden sposób nie rozwikłuje wierzącemu problematyczności zła – to poglądy idące w swym sceptycyzmie daleko bardziej niż twierdzenie, że nie znamy powodów, dla których Bóg dopuszcza zło, ale na pewno zna je Bóg, a my możemy ufać, że są to powody ważne, czyli takie, które rzeczywiście usprawiedliwiają zaistnienie zła w świecie. Gesché, jak już to wcześniej zostało zaznaczone, twierdzi, że objawienie nie wchodzi w ogóle w dyskurs usprawiedliwienia, gdyż oznaczałoby to racjonalizowanie czegoś absolutnie irracjonalnego. Spora część teologów współczesnych mocno obstaje przy stanowisku, że teologia nie daje i nie może dawać żadnych odpowiedzi na zgorzniecie złem.

⁴⁸ E. Biser, *Interpretation und Veränderung. Werk und Wirkung Romano Guardinis*, Paderborn 1979, s. 132–133.

⁴⁹ J. Galarowicz, *Odnaleźć sens w cierpieniu*, s. 236.

⁵⁰ G. Greshake, *Dlaczego Bóg pozwala nam cierpieć?*, tłum. M. Szczepaniak, Kielce 2008, s. 19.

⁵¹ S. Wykstra, *The Humean Obstacle to Evidential Argument from Suffering: On Avoiding the „Evils of Appearance”*, „International Journal for Philosophy of Religion” 16 (1984), s. 73–93; D. Howard-Snyder, M. Bergman, *Evil Does Not Make Atheism More Reasonable than Theism*, w: *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, red. M.J. Peterson, R.J. VanArragon, Oxford 2004, s. 13–25.

WNIOSKI. TEOLOGIA WSPÓŁCZESNA A TEOLOGIA OJCÓW KOŚCIOŁA

W poprzedniej sekcji podsumowałem główne tezy współczesnej teologii dotyczącej problemu istnienia zła i cierpienia. Podkreśliłem tam przede wszystkim trzy zagadnienia:

(1) Teologowie współcześni z rezerwą podchodzą do tradycyjnej teodycei, uważając, że zbyt oddaliła się ona od myślenia chrześcijańskiego.

(2) Jako jedno z największych zagrożeń teodycei widzą bagatelizowanie zła, które można zażegnać, angażując się w walkę z nim.

(3) Na pytanie o to, dlaczego Bóg dopuszcza zło, reagują agnostycyzmem. Część z nich (w artykule teologów tych reprezentował Gesché) woli nawet ryzykować sformułowania przypominające manichejski dualizm zła i dobra, niż mówić o dopuszczaniu przez Boga zła.

Postaram się teraz odpowiedzieć na te kwestie.

Ad (1): Wypowiedzi krytykujące tradycyjną teodyceę za nieuwzględnianie danych objawienia wydają się niesprawiedliwe⁵². Szczegółnej krytyce pod tym względem poddawana jest tzw. teodycea wolnej woli, według której Bóg, jako wszechmocny i doskonale dobry, mógłby usunąć zło i cierpienie ze świata, ale nie czyni tego ze względu na pragnienie zachowania wolności niektórych ze swych stworzeń. Dobro wynikające z zachowania wolności przewyższa straty powodowane przez grzeszne użycie wolności (nawet jeśli dotyka ono niewinnych), a fakt ten usprawiedliwia Boga dopuszczającego zło w świecie. Choć pozornie odpowiedź ta wygląda na zimną kalkulację, jest ona teorią bardziej teologiczną niż filozoficzną. By to dostrzec, wystarczy porównać ją z odpowiedziami na problem zła, jakich udzielali starożytni poganie. Dla przykładu, Epikur jako rozwiązanie paradoksu zła wybierał deizm: Bóg nie interesuje się swoim stworzeniem, nie obchodzi Go, jaki los jest jego udziałem⁵³. Jest wszechmocny, ale nie doskonale dobry, a przynajmniej nie w sensie, który mógłby być dla nas choć trochę zrozumiały. Platon szedł w stronę dualizmu. Według niego Bóg-Demiurg jest dobry, ale Jego moce stwórcze są ograniczone materią, z której „lepi” świat. Jeśli w tym świecie spotykamy zło i nieszczęście, winę za to nie ponosi Demiurg, lecz daleka od doskonałości materia, z której zbudowany jest świat⁵⁴. Wreszcie, Seneka, podobnie jak inni stoicy, twierdził, że problem zła w ogóle nie dotyka Boga, gdyż jedynym

⁵² Często też zawierają argumenty zwyczajnie nietrafione. Na przykład w poprzedniej sekcji wspominałem, że Lehmann sądzi, że teza o zlu jako niebycie nie wyjaśnia jego siły. Można na to powtórzyć uwagę Terry’ego Eagletona, według którego psychoanaliza zna przypadki, kiedy to brak staje się potężną siłą destrukcyjną (T. Eagleton, *Zło*, tłum. B. Baran, Warszawa 2012, s. 119).

⁵³ L. Trinkaus-Zagzebski, *Wprowadzenie historyczne*, s. 146.

⁵⁴ Platon, *Timaios*, w: tenże, *Dialogi*, t. II, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005², s. 665–743.

prawdziwym złem jest grzeszna wola, za którą całkowicie odpowiedzialny jest człowiek. Stoicy w ogóle nie dostrzegali problemu cierpienia niewinnych, jako że niewinny z definicji nie grzeszy, a więc nie spotyka go w życiu żadne zło, a to, co inni postrzegają jako jego nieszczęście, powinno być dla niego niczym innym, jak tylko okazją do ćwiczenia się w nocie⁵⁵.

Filozofia przedchrześcijańska nie знаła zatem teodycei wolnej woli. Jest ona specyfiką ery patrystycznej, inspirowanej Księgą Rodzaju. Od czasów Orygenes ojców Kościoła interesowało zarówno zagadnienie źródeł zła w świecie rządzonym przez miłosiernego Boga, jak i pytanie o powody, dla których Bóg dopuszcza istnienie zła. Bazyli Wielki wiedział, że nie może na modłę stoicką zbywać problemu zła jako dotyczącego wyłącznie grzeszników. Razem z biblijnymi psalmistami widział, że doświadczenie cierpienia rodzi wątpliwości w wierze (por. Ps 12,2; Ps 13,1)⁵⁶. Ojcowie Kościoła wiedzieli też, że nie mogą sobie pozwolić na „luksus” odpowiedzi platońskiej, która źródło zła widziała w niedoskonałej, aczkolwiek odwiecznej materii, czy też gnostycko-manichejskiej, która wskazywała na istnienie jakiejś przeciwnej Bogu zasadzie ciemności. Powtarzali więc zgodnie, że przyczyną zła jest wolny wybór człowieka. Możliwość czynienia zła leży, ich zdaniem, w naturze wolności. Jednocześnie ta sama wolność jest podstawą i warunkiem zbawienia. Bóg nie chce istnienia zła: obecny stan świata nie jest przez Niego pożądanym, lecz dopuszczany ze względu na chęć doprowadzenia ludzi do zbawienia. Ojcowie podkreślali też, że Bóg nie jest bierny względem zła. Odpowiedzią Boga na grzech pierwotny jest zesłanie śmierci (tak, by stan grzechu nie trwał w przypadku człowieka wiecznie) oraz Chrystusa, który nadał cierpieniu znaczenie zbawcze. Końcem Bożego planu jest zmartwychwstanie ciała, czyli doprowadzenie do pierwotnej łaski⁵⁷.

Ad (2): Lęk przed zlekceważeniem okrucieństwa i wielkości cierpienia w historii ludzkości jest odruchem zarówno szlachetnym, jak i zrozumiałym, szczególnie ze względu na kontekst historyczny XX wieku oraz często spotykaną do dziś w filozofii teistycznej intelektualną akrobatykę, mającą na celu wykazywanie, że nawet z najbardziej okrutnego zła Bóg jest w stanie wyciągnąć tak wielkie dobro, że uzasadnia ono horrendum najgorszych okropności⁵⁸. Zapomina się jednak przy

⁵⁵ „Dlaczego – pytasz – tak wiele nieszczęść spada na ludzi dobrych? – Otóż dobremu człowiekowi nie może się zdarzyć nic złego, przeciwności wyłączają się wzajemnie” (Seneka, *O Opatrzności*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. I, tłum. L. Jachimowicz, Warszawa 1965, s. 625).

⁵⁶ Bazyli Wielki, *O tym, że Bóg nie jest sprawcą zła*, tłum. J. Naumowicz, w: *Bóg i zło*, s. 37.

⁵⁷ Tamże, s. 35–61; Grzegorz z Nyssy, *O dzieciach przedwcześnie zmarłych*, tłum. M. Przychowska, w: *Bóg i zło*, s. 64–91; Augustyn, *O wolnej woli*, tłum. A. Trombala, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 493–649.

⁵⁸ W ostatnich latach z tego typu teodycei słynie Richard Swinburne: „Dewiacja jest sama w sobie złem stanowiącym niezbędny warunek większego dobra. Dzięki niej możliwy wybór staje się wyborem poważnym i roztropnym [...]. Osoby, które cierpią z rąk innych ludzi w tym sensie odnoszą korzyść, że dzięki nim staje się możliwe dobro tych innych, posiadających

tym, że wyjaśnienie zła nie ma służyć ukojeniu cierpienia. Jest próbą (szczególnie jest nią współcześnie) odpowiedzi na argument ateistów, którzy traktują problem zła jako pozytywny i konkluzywny argument za nieistnieniem Boga. Domaga się on odpowiedzi ze strony tych teistów, którzy traktują wiarę jako potrafiącą sprostać wymogom rozumu. Nie należy ponadto lekceważyć pragnienia rozumienia rzeczywistości i wiary, które może występować u ofiar cierpienia. Sensowna teodycea może stanowić istotny krok na drodze przezwyciężenia skutków zła w swoim życiu i leczenia ran przez nie zadanych.

Współcześni teologowie, jak próbowałem to pokazać, powtarzają, że ze złem należy walczyć, a nie rozważać jego źródła i przyczyny. Często jako wzór stawiana jest w tym kontekście teologia wyzwolenia. Nie od rzeczy będzie w związku z tym przytoczenie opinii teologa reprezentującego ów nurt, według którego „teologia jako krytyczna refleksja nad chrześcijańską *praxis* w świetle Słowa Bożego nie zastępuje innych funkcji teologii, takich jak mądrość i poznanie rozumowe; raczej zakłada je i potrzebuje”⁵⁹. Realizacja postulatu rezygnacji z teodycei na rzecz czynnej walki mogłaby ukazywać całą teologię jako projekt niepotrzebny. Przyspieszałyby procesy zastępowania teologii przez psychoanalizę, już teraz obserwowane ze smutkiem przez niektórych intelektualistów⁶⁰.

Ad (3): Powszechny agnostycyzm współczesnej teologii w odniesieniu do problemu zła może dziwić przede wszystkim dlatego, że jest on pomyślany w ten sposób, że brak nań odpowiedzi podaje w wątpliwość istnienie Boga⁶¹. Dziwne więc, że taką odpowiedź, wspierającą ostatecznie ateizm, daje teologia. Jak już wspominałem, wydaje się, że jedną z motywacji spychających współczesnych teologów w stronę sceptycyzmu, jest niechęć przed bagatelizacją zła, zdającą się towarzyszyć teodycei wolnej woli. Wydaje się ona stawiać wierzących w niewygodnej i defensywnej pozycji ludzi, którzy muszą nie tylko wskazywać na duchowe korzyści płynące z takich okropności, jak Wielki Głód na Ukrainie czy ludobójstwo Ormian, ale także bronić tezy, że owe korzyści przewyższają straty w postaci ludzkiego cierpienia. Problemem jednak, według mnie, nie jest sama teodycea wolnej woli, lecz brak dostatecznie subtelnych rozróżnień, które pozwoliłyby utrzymać to tradycyjnie przyjmowane w teologii rozwiązanie. Współczesna filozofia analityczna dostarcza terminologicznych narzędzi pozwalających przyjąć z jednej strony teodyceę wolnej woli, a z drugiej unikać kłopotliwych wniosków widzących zalety w najbardziej bezsensownych cierpieniach. Na przykład Peter van Inwagen rozróżnia problem zła globalnego i lokalnego. Ten pierwszy dotyczy

wolny i odpowiedzialny wybór” (R. Swinburne, *Czy istnieje Bóg?*, tłum. I. Ziemiński, Poznań 1999, s. 90–91).

⁵⁹ G. Gutiérrez, *Teologia wyzwolenia. Historia, polityka i zbawienie*, tłum. J. Szewczyk, Warszawa 1976, s. 23.

⁶⁰ T. Eagleton, *Zło*, s. 29.

⁶¹ J.L. Mackie, *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997, s. 229.

abstrakcyjnie pojętej ogólnej sumy ilości zła w świecie, drugi konkretnych jego przejawów. Van Inwagen broni poglądu, według którego teodycea wolnej woli dotyczy zła globalnego, ale nie lokalnego⁶². Oznacza to, że chęć zachowania ludzkiej wolności jest odpowiedzią na pytanie, dlaczego w ogóle Bóg dopuszcza zło. Teodycea ta nie rości sobie jednak pretensji, by wyjaśnić każdy przypadek partykularnego zła. Dystynkcja zło globalne – zło lokalne pozwala dostrzec, że teodycea wolnej woli nie pretenduje do posiadania wiedzy na temat motywów, dla których Bóg zezwolił np. na istnienie Gułagu, choć ośmiela się twierdzić, iż wie, dlaczego Bóg w ogóle zezwala na zło. Nie ma tu miejsca na szczegółową analizę propozycji van Inwagena. Niewątpliwie stanowi ona próbę racjonalnej odpowiedzi zarówno na argumenty ateistyczne, jak i jest w zgodzie z wrażliwością czasów współczesnych na przejawy bagatelizowania przez refleksję teistyczną przejawów cierpienia.

Jan Paweł II pisał swego czasu, że problem cierpienia domaga się postawienia radykalnych pytań, ale dodawał też, iż domaga się on także szukania odpowiedzi⁶³. Wydaje się, że o ile współczesna teologia doskonale wywiązuje się z tego pierwszego zadania, o tyle to drugie pozostaje wciąż zadaniem niezrealizowanym. Korzystanie z dorobku współczesnej filozofii mogłoby w tym pomóc.

BIBLIOGRAFIA

- Augustyn, *O wolnej woli*, tłum. A. Trombala, w: Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 493–649.
- Batlogg A.R., Raffelt A., *Die Frage nach dem Leid: Karl Rahners Ringen um Antwort*, w: K. Rahner, *Warum lässt uns Gott leiden?*, Freiburg–Basel–Wien 2010, s. 59–77.
- Bazyli Wielki, *O tym, że Bóg nie jest sprawcą zła*, tłum. J. Naumowicz, w: *Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*, opr. wyd. pol. J. Naumowicz, Biblioteka Ojców Kościoła 23, Kraków 2004, s. 36–56.
- Biser E., *Interpretation und Veränderung. Werk und Wirkung Romano Guardinis*, Paderborn 1979.
- Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*, opr. wyd. pol. J. Naumowicz, Biblioteka Ojców Kościoła 23, Kraków 2004.
- Congourdeau M.-H., *Problem dobra i zła w czasach Ojców Kościoła*, tłum. A. Różewicz, w: *Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*, opr. wyd. pol. J. Naumowicz, Biblioteka Ojców Kościoła 23, Kraków 2004, s. 5–33.
- Eagleton T., *Zło*, tłum. B. Baran, Warszawa 2012.

⁶² P. van Inwagen, *Problem zła*, s. 42–43. Filozof ten pisał dalej: „Wiele potwornych rzeczy, które przydarzają się w ludzkim życiu, nie ma w ogóle żadnego wyjaśnienia; one po prostu się zdarzają, i poza wzięciem pod uwagę przyczyny sprawczej, nie istnieje żadna odpowiedź na pytanie, dlaczego one się zdarzyły; nie są one częścią boskiego planu wobec świata; nie mają one żadnego znaczenia” (tamże, s. 46).

⁶³ Jan Paweł II, *Salvifici doloris*, nr 5.

- Galarowicz J., *Odnaleźć sens w cierpieniu*, Kraków 2015.
- Gesché A., *Zło*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2009.
- Greshake G., *Dlaczego Bóg pozwala nam cierpieć?*, tłum. M. Szczepaniak, Kielce 2008.
- Grzegorz z Nyssy, *O dzieciach przedwcześnie zmarłych*, tłum. M. Przyszychowska, w: *Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*, opr. wyd. pol. J. Naumowicz, Biblioteka Ojców Kościoła 23, Kraków 2004, s. 64–91.
- Gutiérrez G., *Teologia wyzwolenia. Historia, polityka i zbawienie*, tłum. J. Szewczyk, Warszawa 1976.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa 1958.
- Hick J., *Evil and the God of Love*, London 1977.
- Holocaust a teodycea*, red. J. Diatłowicki, K. Rąb, I. Sobieraj, Kraków 2008.
- Howard-Snyder D., Bergman M., *Evil Does Not Make Atheism More Reasonable than Theism*, w: *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, red. M.J. Peterson, R.J. VanArragon, Oxford 2004, s. 13–25.
- Hubaczek K., *Bóg a zło. Problematyka teodycealna w filozofii analitycznej*, Wrocław 2010.
- Hume D., *Dialogi o religii naturalnej*, tłum. A. Hochfeldowa, Warszawa 1962.
- Inwagen P. van, *Problem zła*, tłum. R. Mordarski, Bydgoszcz 2014.
- Jan Paweł II, *Salvifici doloris*.
- Juliana z Norwich, *Objawienia Bożej miłości*, tłum. A. Gomola, Poznań 2007.
- Küng H., *Bóg a cierpienie*, tłum. I. Gano, Warszawa 1973.
- Lehmann K., *Geleitwort*, w: K. Rahner, *Warum lässt uns Gott leiden?*, Freiburg–Basel–Wien 2010, s. 9–14.
- Lehmann K., *Tajemnica zła*, „Communio” 3 (57) 1990, s. 22–31.
- Mackie J.L., *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997.
- Metz J.B., *Teologia wobec cierpienia*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2008.
- Paluch M., *Dlaczego Tomasz*, Warszawa 2012.
- Platon, *Timaios*, w: Platon, *Dialogi*, t. II, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005², s. 665–743.
- Rahner K., *Worte vom Kreuz*, Freiburg 1980.
- Rahner K., *Warum lässt uns Gott leiden?*, Freiburg–Basel–Wien 2010.
- Ricouer P., *Skandal zła*, tłum. E. Mukoid, „Znak” 12 (427) 1990, s. 48–54.
- Rowe W., *The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism*, „American Philosophical Quarterly” 16 (1979), s. 335–341.
- Seneka, *O Opatrzności*, w: Seneka, *Pisma filozoficzne*, t. I, tłum. L. Jachimowicz, Warszawa 1965, s. 622–653.
- Stump E., *Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering*, Oxford 2010.
- Swinburne R., *Czy istnieje Bóg?*, tłum. I. Ziemiński, Poznań 1999.
- Trinkaus-Zagzebski L., *Wprowadzenie historyczne do filozofii religii*, tłum. A. Szwed, Kraków 2012.

Wykstra S., *The Humean Obstacle to Evidential Argument from Suffering: On Avoiding the „Evils of Appearance”*, „International Journal for Philosophy of Religion” 16 (1984), s. 73–93.

Zbrzezny A., *Podmiotowość i historia w filozofii społecznej Hegla, Marksa i Adorna*, Kraków 2016.

THE PROBLEM OF EVIL IN THE CONTEMPORARY THEOLOGY

Summary

The paper tries to analyze the views of some of the contemporary theologians on the problem of evil. This problem for centuries was the most convincing argument of atheists in favour of the non-existence of God, and therefore the answers to this problem of today's theologians are of great importance, especially in the context of the rationality of faith. The conclusion of the paper indicates that the most popular standpoint of today's theology is the so called sceptical theism (agnosticism). The author argues also, that this point of view is alien to the theological tradition (especially to the theology of the Fathers of the Church) and he indicates at its weaknesses. The paper signals also, that the distinction: global and local evil could help theology in solving the current impasse.

Keywords: the problem of evil, theodicy, skeptical theism

Słowa kluczowe: problem zła, teodycea, teizm sceptyczny