

Marilyn McCord Adams

POTWORNE ZŁO A DOBROĆ BOGA*

1

Wprowadzenie. W ciągu ostatnich trzydziestu lat analityczni filozofowie religii definiowali problem zła jako *prima facie* trudność spójnego połączenia dwóch twierdzeń:

- (1) Bóg istnieje i jest wszechmocny, wszechwiedzący oraz doskonale dobry.
- (2) Istnieje zło.

W zwięzłym i klasycznym artykule *Zło a wszechmoc*¹ John L. Mackie zaznaczył, że problem polega nie na logicznej niespójności (1) i (2), ale na tym, że tworzą one niespójny zbiór przesłanek w połączeniu z quasi-logicznymi regułami formułującymi analizę boskich atrybutów, takimi jak:

(P1) Doskonale dobra istota zawsze eliminowałaby zło w miarę swych możliwości.

(P2) Możliwości działania istoty wszechmocnej są *bezgraniczne*.

Mackie dodał oczywiście, że tej niespójności można uniknąć, gdy proponuje się inne, zapewne subtelniejsze analizy, ale ostrzegł, że takie zastępcze wersje (P1) i (P2) ocalą standardowy teizm przed zarzutem pozytywnej irracjonalności tylko wtedy, gdy pozostaną wierne zasadniczym wymaganiom teizmu².

* *Horrendous Evils and the Goodness of God*, „Proceedings of the Aristotelian Society”, 63(1989), nr 1, s. 297–310. Przekład za zgodą Autorki.

¹ J.L. Mackie, *Zło a wszechmoc*, przeł. T. Baszniak, w: B. Chwedeńczuk (red.), *Filozofia religii*, Warszawa: Spacja – Aletheia 1997, s. 217–232.

² Tamże, s. 218.

We wcześniejszym tekście *Problems of Evil: More Advice to Christian Philosophers*³ wypukliłam i rozwinęłam tezę Mackiego. W debatach na temat tego, czy argument ze zła może wykazać irracjonalność wiary religijnej, zarówno ateologowie, którzy go wysuwają, jak i osoby wierzące, które próbują go uchylić, powinni zadbać o to, by stosowane analizy atrybutów trafnie odzwierciedlały religijne rozumienie boskiej mocy i dobroci. Ateolog minie się z celem, jeśli będzie próbował wywieść fałszywość chrześcijaństwa z tego, że istnienia wszechmocnej, wszechwiedzącej istoty maksymalizującej przyjemność nie da się pogodzić z takim światem jak nasz. Chrześcijaństwo nigdy nie uważało przecież Boga za maksymalizującego przyjemność. Z drugiej strony obrona chrześcijaństwa nie powinna się sprowadzać do uwagi, że wszechmocny, wszechwiedzący egoista mógłby stworzyć świat pełen cierpienia. Chrześcijaństwo podkreśla bowiem, że Bóg kocha inne (stworzone) osoby poza sobą samym. Ważny jest ponadto zakres zła w twierdzeniu (2). Ponieważ Mackie i jego kontynuatorzy chcą pokazać, że „poszczególne części zasadniczej doktryny teologicznej są ze sobą sprzeczne”⁴, aby dopiąć celu, powinni określić zakres zła w taki sam sposób, jak zrobili to ich religijni oponenty. Z tego samego względu chrześcijańscy filozofowie nie mogą poprzestać na wyjaśnieniu, jak moc, wiedza i dobroć Boga mogłyby współistnieć z takimi czy innymi przypadkami zła; całościowe rozwiązanie musi ujawnić zgodność boskiej doskonałości ze złem w takiej ilości i postaci, jakie spotykamy w rzeczywistym świecie (a następnie zostać ocenione jako takie w świetle standardów chrześcijańskich).

Wniosek mojego poprzedniego tekstu można ująć tak: gdy w grę wchodzi wewnętrzna spójność systemu przekonań religijnych, celne argumenty na rzecz jego niespójności muszą (wprost lub domyślnie) wychodzić od przesłanek należących do tego systemu lub łatwo akceptowalnych dla jego zwolenników; dotyczy to również celnych kontrargumentów i wyjaśnień spójności. Moim zadaniem jest skłonienie obu stron sporu do dokładniejszego zbadania i zrozumienia wchodzącego w grę systemu religijnego.

Jako filozof chrześcijański chcę się tutaj zająć problemem, jaki dla prawdziwości chrześcijaństwa stanowią przypadki tego, co nazwę potwornym złem. Choć w naszym świecie nie brak przypadków tego zła, choć jest nimi naszpikowana Biblia i choć jeden z nich – mianowicie męka Chrystusa będąca, zgodnie z wiarą chrześcijańską, zabójstwem Boga przez jego lud dokonany w obliczu prawa – jest wspominany przez Kościół

³ M. McCord Adams, *Problems of Evil: More Advice to Christian Philosophers*, „Faith and Philosophy”, 5(1988), nr 2, s. 121–143.

⁴ J.L. Mackie, *Zło a wszechmoc*, s. 217.

w dniu jednego z jego najbardziej uroczystych świąt (w Wielki Piątek) i w jego głównym sakramencie (w Eucharystii), to problem potwornego zła zazwyczaj pomija się w standardowych podejściach do tematu zła. Nic dziwnego, bo standardowe podejścia nie mogą go rozwiązać. Najpierw wyjaśnię, dlaczego tak jest, a następnie, korzystając z dodatkowych źródeł chrześcijańskich, naszkicuję pewne sposoby poradzenia sobie z tym najpoważniejszym z problemów religijnych.

2

Definicja. Dla obecnych celów zdefiniuję „potworne zło” jako takie, w którym uczestnictwo (przez jego dokonanie lub doznanie) daje osobie *prima facie* powód, by wątpić, że jej życie, wzięte w całości, mogłoby stanowić dla niej wielkie dobro (skoro zawiera to zło). Taka zasadna wątpliwość powstaje, ponieważ z ludzkiego punktu widzenia nader trudno pojąć, jak takie zło może zostać przewyciężone. Posługując się wprowadzonym przez Rodericka Chisholma rozróżnieniem między *zrównoważeniem* (które zachodzi, gdy przeciwne sobie wartości *wzajemnie się wykluczających* części jakiejś całości częściowo lub całkowicie znoszą się wzajemnie), a *pokonaniem* (które nie może zająć przez samo dodanie do tej całości nowej części o przeciwnej wartości, ale wymaga pewnej organicznej jedności między wartościami części i całości, jak wtedy, gdy pozytywna estetyczna wartość całego obrazu malarskiego znosi brzydotę plamki koloru)⁵, możemy powiedzieć, że potworne zło wydaje się *prima facie* nie tylko równoważyć, ale pochłaniać pozytywną wartość życia osoby, która bierze w nim udział. Jednakże ta właśnie potworna część, która grozi odebraniem życiu osoby pozytywnego znaczenia, musi nie tylko zostać pochłonięta, ale nabrać sensu przez pozytywne i definitywne jej pokonanie.

Traktuję podane kryterium jako obiektywne, ale zrelatywizowane do jednostek. Przykład osób narzekających z przyzwyczajenia, które zawsze znajdują dziurę w całym, dowodzi, że jednostki nie są nieomylnymi ekspertami w kwestii tego, jakie utrapienia zniweczyłyby pozytywną wartość ich życia. Prawdą jest jednak, że natura i doświadczenie obdarzają ludzi różnymi siłami; jeden z łatwością znosi to, co załamuje drugiego. Do naj-

⁵ R. Chisholm, *The Defeat of Good and Evil*, „Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association” 42(1968–1969), s. 21–38.

ważniejszych wyznaczników tego, czy życie jednostki, wzięte jako całość, jest czy było dla niej wielkim dobrem, należy niezmiennie i słusznie to, jakie wydaje się ono jej samej⁶.

Oto lista wzorcowych potworności: zgwałcenie kobiety i obcięcie jej rąk, tortury psychofizyczne, które zmierzają ostatecznie do dezintegracji osobowości, sprzeniewierzenie się swoim największym zobowiązaniom, pożarcie własnego potomstwa, maltretowanie dzieci w rodzaju tego, które opisał Iwan Karamazow, pornografia dziecięca, rodzicielskie kazirodztwo, powolna śmierć z głodu, pobyt w nazistowskich obozach śmierci, wybuch bomby atomowej nad zamieszkanym obszarem, konieczność wyboru, które z własnych dzieci przeżyje, a które zostanie zgładzone przez terrorystów, przypadkowe i/lub nieumyślne spowodowanie kalectwa lub śmierci ukochanej osoby. Uważam te przykłady za *wzorcowe*, ponieważ sądzę, że większość ludzi uznałaby spowodowanie lub doznanie czegoś takiego za *prima facie* powód, by zwątpić w pozytywny sens swego życia. Wiara chrześcijańska zalicza do takich przykładów również ukrzyżowanie Chrystusa. Z jednej strony, wydaje się, że śmierć przez ukrzyżowanie niweczyła mesjańskie powołanie Jezusa; według prawa żydowskiego osoba uśmiercona przez powieszenie na drzewie była rytualnie przeklęta, raz na zawsze wykluczona z kręgu ludu Bożego i *a fortiori* niemogąca być Mesjaszem. Z drugiej strony, reprezentowała ona porażkę przywódczego powołania sprawców ukrzyżowania, albowiem ci, którzy mieli przygotować lud Boży na nadejście Mesjasza, zabili i uczynili rytualnie przeklętym prawdziwego Mesjasza – a zgodnie z późniejszą wykładnią teologiczną, samego Boga.

3

Bezsilność standardowych rozwiązań. Na szczęście lub nieszczęście standardowe strategie rozwiązywania problemu zła zawodzą w przypadku potwornego zła.

3.1. Poszukiwanie racji „dlaczego”. W swoim modelowym artykule *Hume on Evil*⁷ Nelson Pike podejmuje wyzwanie Mackiego, argumentując, że twierdzenie (P1) nie odzwierciedla potocznych intuicji moralnych (ani,

⁶ Zob. zdumienie Malcolma wobec przedśmiertnego zawołania Wittgensteina, że miał cudowne życie, w *Ludwig Wittgenstein. Wspomnienie*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa: Wydawnictwo KR 2000, s. 112.

⁷ N. Pike, *Hume on Evil*, „Philosophical Review” 72(1963), nr 2, s. 180–197; przedruk w: N. Pike (red.), *God and Evil*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall Inc. 1964, s. 88.

co ważniejsze, dodałabym, przekonani chrześcijańskich), zaś trwałe poczucie trudności wynika z intuicji, że wszechmocna, wszechwiedząca istota nie mogłaby mieć żadnej racji, zgodnej z doskonałą dobrocią, aby dopuścić (spowodować) zło, ponieważ wszystkie dopuszczalne racje usprawiedliwiający wynikają z niewiedzy lub słabości. Rozwiązania problemu zła przybierają więc postać kontrprzykładów wobec drugiego z tych twierdzeń, czyli postać logicznie możliwych racji „dlaczego”, które usprawiedliwiłyby nawet wszechmocnego, wszechwiedzącego Boga! Proponowane, rzekomo logicznie możliwe, racje są zwykle *uniwersalne* i *globalne*: uniwersalne w tym sensie, że szuka się pewnej *ogólnej* racji stosującej się do wszystkich postaci zła; globalne w tym sensie, że poszukują pewnej cechy świata jako całości. Na przykład filozofowie utrzymują, że pragnienie stworzenia świata o następujących własnościach – „najlepszy z możliwych światów”⁸, „świat, od którego świat doskonalszy jest niemożliwy”, „świat wykazujący doskonałą równowagę sprawiedliwości retrybutywnej”⁹, „świat posiadający tak korzystną przewagę (stworzonego) moralnego dobra i moralnego zła, jaką tylko Bóg może urzeczywistnić w sposób pośredni”¹⁰ – stanowiłyby rację, zgodną z doskonałą dobrocią, stworzenia przez Boga świata, w którym jest tyle zła i w takiej postaci, jak w rzeczywistym świecie. Co więcej, takie ogólne racje przedstawia się jako na tyle silne, że nie ma w ogóle potrzeby katalogować poszczególnych typów zła ani badać racji Boga dla dopuszczenia każdego z nich z osobna. Alvin Plantinga otwarcie wyraża nadzieję, że problem potwornego zła można rozwiązać w ten sposób, w ogóle nie podejmując go bezpośrednio¹¹.

⁸ Idąc za Leibnizem, Pike wykorzystuje tę cechę jako część tego, co nazwałam obroną epistemiczną (*Problems of Evil: More Advice to Christian Philosophers*, s. 124–125).

⁹ Augustyn (*O wolnej woli*, III, 93–102) sugeruje, że wiele różnych światów możliwych posiada maksymalną wartość, jaka może przysługiwać stworzonemu światu. Wszystkie one zawierają racjonalne wolne istoty; zło jest przewidzianym, ale niezamierzonym skutkiem ubocznym ich stworzenia. Bez względu jednak na to, co te stworzenia wybierają, Bóg może uporządkować ich wybory w maksymalnie doskonały świat przez ustanowienie porządku sprawiedliwości retrybutywnej.

¹⁰ Plantinga przyjmuje taki pogląd w wielu dyskusjach, odpowiadając na sformułowaną przez Mackiego krytykę obrony wolnej woli, zgodnie z którą Bóg powinien był stworzyć bezgrzeszne istoty wolne. Plantinga podkreśla, że ze względu na wolność inkompatybilistyczną stworzeń Bóg nie może bezpośrednio urzeczywistnić dowolnego świata, jaki zapragnie. Jest logicznie możliwe, że świat zawierający zło w takiej ilości i postaci, jakie znajdujemy w tym świecie, jest najlepszym, jaki mógł stworzyć Bóg, jeśli wziąć pod uwagę, że jego celem jest uzyskanie pewnej ilości dobra moralnego w tym świecie. Tak w każdym razie argumentuje Plantinga.

¹¹ A. Plantinga, *Self-Profile*, w: J.E. Tomberlin, P. van Inwagen (red.), *Alvin Plantinga*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company 1985, s. 38.

3.2. Niewystarczalność globalnego pokonania. W tym miejscu trzeba poczynić następujące rozróżnienia: (i) między dwoma wymiarami dobroci Boga w stosunku do stworzenia – w pierwszym wymiarze Bóg jest dawcą globalnych dóbr, w drugim – okazuje dobroć czy miłość wobec indywidualnych stworzonych osób; oraz (ii) między przeważeniem dobra nad złem czy zniweczeniem zła przez dobro w skali globalnej a przeważeniem dobra nad złem czy zniweczeniem zła przez dobro w kontekście życia indywidualnej osoby¹². Stosownie do tego możemy odróżnić dwa problemy zła, odpowiadające dwóm rodzajom dobra wyróżnionym w (i).

Podejścia uniwersalne i globalne dotyczą pierwszego problemu: bronią boskiej dobroci w pierwszym (globalnym) wymiarze, podsuwając logicznie możliwe strategie globalnego pokonania zła. Jednakże wykazanie, że Bóg doskonale spełnia funkcję twórcy globalnych dóbr, nie rozwiązuje automatycznie drugiego problemu, zwłaszcza w świecie zawierającym potworne zło. Nie da się bowiem powiedzieć, że Bóg jest dobry czy kochający w stosunku do stworzonych osób, jeśli dopuszcza, iż pozytywne znaczenie ich życia zostaje pochłonięte i/lub pokonane przez zło – chodzi tu o te jednostki, w których życiu potworne zło nie zostaje obalone. A jedyny sposób, w jaki podejścia globalne i uniwersalne, bez żadnych uzupełnień, mogłyby rozwiązać ten drugi problem, polegałby na zastosowaniu wysuwanych przez nie ogólnych racji „dlaczego” do konkretnych przypadków potwornego cierpienia.

Niestety, zastosowanie tej strategii nie jest zadowalające. Na potrzeby argumentu założmy, że potworne zło można włączyć w porządek maksymalnie doskonałego świata; fakt, że częściowo współtworzy ono ów porządek, nadawałby mu pozytywne znaczenie uniwersalne i globalne. Czy znajomość takiego faktu unieważniłaby jednak posiadany przez matkę, która zjadła własne dziecko, powód *prima facie* pragnienia, by nigdy się nie narodziła? Również cel, jaki stanowi doskonała równowaga retrybucyjna, nadaje sens złu. Czy jednak posiadana przez torturowaną osobę wiedza, że prześladowca, który ją złamał i zmusił do zdrady, również zostanie poddany torturom, dałoby jej jakąś dodatkową rację, by sądzić, że jej życie ma wartość? Czy nie pomnożyłoby to tylko racji prześladowcy, by wątpić, że jego życie, wzięte jako całość, mogłoby się dla niego okazać dobre? Czy kierowca ciężarówki, który nieumyślnie przejeżdża swoje ukochane dziecko, mógłby znaleźć pociechę w tym, że ów skutek uboczny – niezamierzony przez Boga, ale znany mu dzięki

¹² Drugie z tych rozróżnień zawdzięczam uwadze Keitha DeRose'a poczynionej w trakcie naszego seminarium o problemie zła jesienią roku 1987 na UCLA.

wiedzy pośredniej¹³ – był po części ceną, jaką Bóg zgodził się zapłacić za świat, w którym istnieje najlepsza przewaga dobra moralnego nad złem, jaką mógł uzyskać?

Przywołanie takich uniwersalnych i globalnych powodów dopuszczenia zła przez Boga w wyjaśnianiu przypadków potworności tylko pogarsza drugi problem, mnożąc uniwersalne powody *prima facie* wątpienia, że życie ludzkie byłoby wielkim dobrem dla indywidualnych osób w tych możliwych światach, w których Bóg kieruje się takimi motywami. Gdy bowiem weźmie się je z osobna i złoży na nich cały ciężar wyjaśnienia, takie racje „dlaczego” dają wrażenie, że Bóg jest obojętny, a nawet wrogi wobec ludzkiego losu. Czy fakt, że Bóg dopuścił potworne zło, ponieważ było ono nieodzowne do zamierzonej przez niego globalnej doskonałości, lub że tolerował je, chociaż mógł osiągnąć ten globalny cel w inny sposób, czyni życie osoby biorącej udział w takim złu bardziej znośnym, bardziej wartym życia z jej punktu widzenia? Czy, w świetle radykalnej ludzkiej podatności na potworne zło, łatwości, z jaką dotyka ono zarówno ofiary, jak oprawców, myśl, że Bóg zsyła potworne zło na każdą osobę, która sama się go dopuściła, po prostu dlatego, że na to zasługuje, nie stanowiłoby tylko kolejnej racji sugerującej, że ludzkie życie to jakiś koszmar?

Ci, którzy wolą oddzielać od siebie te dwa problemy zła, mogliby obrać strategię dziel i rządź, po prostu negując boską dobroć w tym drugim wymiarze. Na przykład wielu chrześcijan nie wierzy, że Bóg zapewni zasadniczo dobre życie każdej bez wyjątku osobie, którą stwarza. Niektórzy twierdzą, że obietnica decydującego pokonania zła przez dobro dotyczy jedynie życia osób posłusznych, które spełniają surowe kryteria. Niektórzy wysuwają przypuszczenie, że wybrani mogą być nieliczni. Wielu uznaje, że doczesne cierpienia są niczym w porównaniu z piekłem wiecznej męki, zaprojektowanym, aby za pomocą potwornego zła zniweczyć dobro w życiu potępionych.

Za taką odpowiedź, jeśli ma ona być spójna, trzeba zapłacić wysoką cenę. Należy przyznać, że ludzkie życie w takich światach, jak nasz, to kiep-

¹³ Wiedza pośrednia, czyli wiedza o tym, co znajduje się „między” tym, co rzeczywiste, a tym, co możliwe, to rodzaj wiedzy o tym, co wolna istota *zrobiłaby* w każdej możliwej sytuacji, w jakiej mogłaby się znaleźć. W ślad za Luisem Moliną i Francisco Suárezem, Alvin Plantinga przypisuje taką wiedzę Bogu, jako uprzednią w porządku wyjaśnienia wobec decyzji Boga o tym, które wolne istoty stworzyć (zob. *The Nature of Necessity*, Oxford: OUP 1974, rozdz. IX, s. 164–193). Robert Merrihew Adams kwestionuje tę ideę w swoim artykule *Middle Knowledge and the Problem of Evil*, „American Philosophical Quarterly” 14(1977), nr 2, s. 109–117, przedruk w: tenże, *The Virtue of Faith and Other Essays*, Oxford: OUP 1987, s. 77–93.

ski wybór. Nieco modyfikując eksperyment myślowy zaproponowany przez Johna Rawlsa, wyobraźmy sobie osoby w sytuacji poprzedzającej stworzenie, które może spotkać rozmaity los i które rozważają możliwe światy mające opiekunów różniących się pod względem siły, mądrości i charakteru. W wypadku każdego możliwego świata osoby te mają odpowiedzieć na pytanie, czy dobrowolnie chciałyby w nim żyć – i odpowiedzi tej mają udzielić z za zasłony niewiedzy na temat tego, jakie miejsce przypadłoby im w danym świecie. Rozum podpowiada, jak przypuszczam, negatywny werdykt dla tych światów, w których wszechwiedzący i wszechmocny opiekun dopuszcza potworności przed śmiercią, które pozostają niepokonane w kontekście życia uczestniczącej w nim osoby; *a fortiori*, dla światów, w których niektórzy ludzie – czy nawet ich większość – cierpią wieczne męki.

3.3. Niedostępne racje. Jak dotąd argumentowałam, że uniwersalne i globalne rozwiązania są w najlepszym razie niepełne: niezależnie od tego, jak dobrze zawarte w nich ujęcie boskich racji motywacyjnych radzi sobie z pierwszym problemem zła, próba rozszerzenia go na drugi problem kończy się niepowodzeniem i tylko pogarsza sprawę. *Prima facie* mogłoby się wydawać, że ten werdykt jest do zaakceptowania dla standardowych i globalnych podejść i wskazuje, że wymagają one tylko drobnej modyfikacji: niech wspomniane wyżej racje uniwersalne i globalne stosują się do boskiej zgody na niepotworne zło, znajdziemy natomiast inne spójne z doskonałą dobrocią racje „dlaczego” – dlaczego nawet wszechmocny, wszechwiedzący Bóg pozwoliłby na potworności.

Moim zdaniem to podejście jest skazane na porażkę. Jak zauważa Plantinga¹⁴, gdy w grę wchodzi potworne zło, nie tylko nie znamy *faktycznej* racji boskiego przyzwolenia na nie, ale nie jesteśmy nawet w stanie *pojąć* jakiegoś wiarygodnego potencjalnego rodzaju racji, który byłby spójny z wartościowym życiem uczestniczących w takim złu osób.

4

„Jak” boskiego zwycięstwa. Moje dotychczasowe rozmyślenia mogą skłonić czytelnika do postawienia sobie pytania, po której jestem stronie. Podkreślałam, tak jak buntownicy w rodzaju Iwana Karamazowa i Johna Stuarta Milla, że należy zająć się przede wszystkim problemem, jaki stanowi potworne zło. Zaznaczyłam jednak, że opowiadam się za wizją

¹⁴ A. Plantinga, *Self-Profile*, s. 34–35.

chrześcijaństwa, która akceptuje oba wymiary boskiej dobroci i utrzymuje nie tylko, (a) że Bóg będzie na tyle dobry dla stworzonych osób, by sprawić, że ludzkie życie jest warte wyboru, ale również (b) że każda stworzona osoba będzie mieć życie, które, wzięte jako całość, stanowi dla niej wielkie dobro. Moja krytyka standardowych podejść do problemu zła zdaje się więc tylko wzmacniać ocenę wydaną przez ateologa Mackiego, że takie stanowisko religijne jest „pozytywnie irracjonalne”.

4.1. „Dlaczego” versus „jak”. Niedostępność racji „dlaczego” wydaje się szczególnie definitywna. Przecież doskonale mądry i wszechmocny Bóg, który kochałby każdą stworzoną osobę wystarczająco, aby (a) pokonać wszelką doznaną potworność w kontekście życia jej uczestnika, oraz (b) dać każdej stworzonej osobie życie, które, wzięte jako całość, jest dla niej wielkim dobrem, z pewnością nie pozwoliłby takim osobom cierpieć potwornego zła bez powodu¹⁵. Czyż nasza niezdolność pojęcia wiarygodnych potencjalnych racji nie wystarczy, by uczynić wiarę w takiego Boga pozytywnie irracjonalną w świecie zawierającym potworności? W mojej ocenie, nie wystarczy.

To prawda, że racje motywujące mają wiele odmian, uzależnionych od naszego systemu pojęciowego. Istnieją (i) takie racje, które łatwo zrozumieć, gdy zostaną nam przedstawione (np. racje matki wysyłającej swoje dziecko na bolesną operację serca, ponieważ jest to jedyny dostępny ludziom sposób ocalenia jego życia). Istnieją również (ii) racje, które bylibyśmy w stanie uchwycić poznawczo, emocjonalnie i duchowo, gdybyśmy tylko mieli lepszą pamięć czy zdolność uwagi (analogia: mogą być w stanie zapamiętać plany małych miast; zapamiętanie sieci dróg w całym kraju wymaga tej samej zdolności w większym stopniu, natomiast udowodnienie twierdzenia Gödla wymaga już czegoś dodatkowego). Niektóre uniwersalne i globalne podejścia sugerują, że za boską zgodą na zło stoją racje motywujące tego rodzaju. I wreszcie (iii) istnieją racje, których nie możemy sobie przedstawić ze względu na naszą poznawczą, emocjonalną i/lub duchową niedojrzałość (podobnie jak dwuletnie dziecko nie jest w stanie zrozumieć racji, dla których matka pozwala na jego operację). Zgadzam się z Plantingą, że nasza niewiedza odnośnie do boskich racji dopuszczenia potwornego zła jest typu (iii), a nie (i) i (ii).

Jednak tak jak istnieją odmiany niewiedzy, tak też istnieją odmiany pocieszenia. Dwuletni pacjent chory na serce jest przekonany o miłości

¹⁵ Zwrócił na to uwagę William Fitzpatrick w trakcie naszego wspomnianego już seminarium o problemie zła.

swojej matki nie na podstawie poznawczo niedostępnych mu racji, ale ze względu na jej wielką troskę i bliską obecność w trakcie jego bolesnego doświadczenia. Historia Hioba wskazuje, że coś podobnego ma miejsce w wypadku osoby dotkniętej potwornym cierpieniem: Bóg nie przedstawia Hiobowi racji „dlaczego”, ani nie sugeruje, że Hiob nie jest na tyle mądry, by je pojąć; zamiast tego Hiob słucha przemowy o zasięgu boskiej mocy i bezpośrednio widzi boską dobroć! Moja sugestia jest taka: aby wykazać logiczną zgodność obu wymiarów boskiej dobroci z potwornym cierpieniem, nie jest konieczne znalezienie logicznie możliwych racji, *dlaczego* Bóg na nie przyzwala. Wystarczy pokazać, *jak* Bóg może być wystarczająco dobry dla stworzonych osób mimo ich udziału w potwornym złu – mianowicie pokonując to zło w kontekście indywidualnego życia i dając osobie życie, które, wzięte jako całość, jest dla niej wielkim dobrem.

4.2. Jaki rodzaj dóbr? Według mnie obrona racjonalności chrześcijaństwa w obliczu potwornego zła wymaga odwołania się do zasobów religijnej teorii wartości. Jeden ze sposobów, w jaki Bóg jest *dobry dla* stworzonych osób, polega bowiem na tym, że wiąże je w odpowiedni sposób z właściwymi i wielkimi dobrami. Między teoriami filozoficznymi i religijnymi istnieją jednak znaczne rozbieżności w kwestii tego, jakie dobra implikuje ich ontologia. W niektórych z tych teorii utrzymuje się wprawdzie, że „otrzymujecie to, co widzicie”, ale uwzględnia się szeroki zakres dóbr, od przyjemności zmysłowych, piękna przyrody i wytworów kultury, po radość tworzenia i miłosną bliskość między ludźmi. Inne postulują dobro transcendentne (np. w platonizmie jest nim Forma Dobra, a w chrześcijaństwie Bóg, najbardziej wartościowy z wszystkich obiektów). Tak jak Iwan Karamazow, jestem przekonana, że aby właściwie ocenić potworność zła, trzeba przyznać, iż jest ono niewspółmierne z jakimkolwiek zestawem dóbr nietranscendentnych, a w związku z tym żaden taki zestaw nie może go zrównoważyć ani tym bardziej pokonać.

Gdy jednak przedmiotem sporu jest *wewnętrzna* spójność chrześcijaństwa, dopuszczalne jest odwołanie się do uznawanych w samym chrześcijaństwie wartości. Z tego punktu widzenia Bóg to byt, ponad który nic większego nie można pomyśleć, dobro niewspółmierne ani z dobrami stworzonymi, ani z doczesnym złem. Dobro uszczęśliwiającej bliskości z Bogiem twarzą w twarz jest po prostu nieporównywalne z żadnym nietranscendentnym dobrem czy niedolą, jakiego możemy doświadczyć. To też dobro uszczęśliwiającej bliskości z Bogiem twarzą w twarz *pochłonęłoby* (w sensie analogicznym do Chisholmowskiego równoważenia) nawet potworne zło, jakiego ludzie doświadczają na tym padole, i podważyło

wszystkie powody *prima facie*, jakie miała dana jednostka, by wątpić, że jej życie jest lub może być warte przeżycia.

4.3. Sens osobisty, potworności przezwyciężone. *Pochłonięcie* osobistych potworności w kontekście życia danej jednostki zapewniłoby jej życie, które wzięte jako całość, jest dla niej wielkim dobrem. Nadal skłanianiem się ku przekonaniu, że zagwarantowałyby to każdej tak obdarowanej osobie niezmierną dobroć boską. Chrześcijanie mają jednak dobrą rację teologiczną, by sądzić, że Bóg na tym by nie poprzestał – że doprowadziłby nie tylko do pochłonięcia, ale również do pokonania zła. Ludzie ze swej natury szukają bowiem sensu zarówno w swoim życiu, jak w świecie. Szacunek wobec stworzonych osób i przywiązanie do nich skłoniłyby Boga do nadania sensu wszystkim tym cierpieniom, które grożą zniszczeniem pozytywnego sensu życia osoby – i Bóg dokonałby tego przez pozytywne pokonanie ich.

W jaki sposób? Według mnie jedynym sposobem jest włączenie udziału w potwornym złu w ramy relacji danej osoby z Bogiem. Możliwe wymiary takiego włączenia zostały nakreślone przez soteriologię chrześcijańską. Omówię pokrótce trzy z nich¹⁶. (i) Po pierwsze, ponieważ przez mękę i śmierć Chrystusa Bóg wziął udział w potwornym złu, ludzkie doświadczenie potworności może być sposobnością do *utożsamienia się* z Chrystusem, bądź to przez *współczującą* identyfikację (w której każda osoba doznaje własnego bólu, ale podobieństwo doznań pozwala każdej z nich poznać cierpienie drugiej), bądź przez identyfikację *mistyczną* (w której stworzona osoba w sposób, jak się twierdzi, dosłowny doświadcza jakiejś części bólu Chrystusa¹⁷). (ii) Opisane przez Juliana z Norwich niebiańskie powitanie

¹⁶ W moim tekście *Redemptive Suffering: A Christian Solution to the Problem of Evil*, w: R. Audi, W. Wainwright (red.), *Rationality, Religious Belief and Moral Commitment: New Essays in Philosophy of Religion*, Ithaca: Cornell University Press 1986, s. 248–267, szkicuję, w jaki sposób potworne cierpienie, gdy uczyni się je nośnikiem boskiego odkupienia, może nabrać sensu dla ofiary, sprawcy i świadka, tak aby stało się sposobnością do współpracy ofiary z Bogiem. W *Separation and Reversal in Luke-Acts*, w: T. Morris (red.), *Philosophy and the Christian Faith*, Notre Dame: Notre Dame University Press 1988, s. 92–117, podejmuję próbę przedstawienia planu odkupienia, w którym potworne cierpienia nabierają sensu, gdy zostają wplecione w ów plan. Po namyśle mój pogląd jest taki, że taka współpraca byłaby zbyt uciążliwa dla ludzkiej kondycji, gdyby jej dopełnieniem nie była bardziej jawna, uszczęśliwiająca bliskość z Bogiem.

¹⁷ Na przykład Juliana z Norwich mówi, że modliła się o to drugie z dobrym skutkiem (*Objawienia Bożej miłości*, 17, przeł. A. Gomola, Poznań: W drodze 2007, s. 124–126). Matka Teresa z Kalkuty zdaje się interpretować Mt 25, 31–46 tak, że najubożsi i najmniej są Chrystusem, a ich cierpienia są cierpieniami Chrystusa (M. Muggeridge, *Something Beautiful for God*, New York: Harper & Row Publishers 1960, s. 72–75).

sugeruje możliwość pokonania potworności przez boską wdzięczność. Według Juliany, zanim wybrani będą mieć sposobność podziękować Bogu za wszystko, co dla nich uczynił, Bóg powie do każdego z nich: „Dziękuję ci za twoje cierpienie, zwłaszcza w twej młodości”¹⁸. Jak twierdzi Juliana, doświadczenie boskiej wdzięczności przyniesie tak pełną i nieskończoną radość, na jaką nie mogłaby zasłużyć wielowiekowa otchłań ludzkiego bólu i cierpienia. (iii) Trzecia idea – którą można rozwinąć na kilka sposobów – identyfikuje doczesne cierpienie z wglądem w wewnętrzne życie Boga. Być może, wbrew teologii średniowiecznej, Bóg nie jest niecierpięliwy, lecz ma taką samą zdolność do cierpienia jak do radości. Być może, jak sugeruje katechizm heidelberski, Bóg reaguje na ludzki grzech i cierpienia Chrystusa agonią przekraczającą ludzkie pojęcie¹⁹. Inna możliwość jest taka, że, ściśle biorąc, wewnętrzne życie Boga, samo w sobie, znajduje się poza radością i smutkiem. Jednak tak jak (według Rudolfa Otto) ludzie doświadczają boskiej obecności raz jako *tremendum* (z głęboką trwogą i lękiem), a raz jako *fascinans* (pociągającej nieuchwytnym urokiem), tak zarówno nasze najgłębsze cierpienie, jak i nasza największa radość mogą dawać nam bezpośredni wgląd w wewnętrzne życie Boga – niedoskonały, ale w jakiś sposób proporcjonalny w swej klarowności do intensywności przeżycia. A skoro wizja Boga twarzą w twarz jest dla ludzi dobrem niewspółmiernym z żadnym nietranscendentnym dobrem czy niedolą, to każda wizja Boga (w tym potworne cierpienie) miałaby swoją dobrą stronę w takiej mierze, w jakiej jest wizją Boga (nawet jeśli równocześnie ma złą stronę, ponieważ jest potwornym cierpieniem). Zazwyczaj potworności nie rozpoznaje się jako doświadczeń Boga (nie częściej niż mieszcuch rozpoznaje widzianą brązową kropkę jako znajdującą się w oddali krowę). Jednakże, mógłby powiedzieć chrześcijański mistyk, przynajmniej z pośmiertnej perspektywy wizji uszczęśliwiającej ujawni się prawdziwa natura takich cierpień, tak że patrząc wstecz, nikt nie zechce usunąć ze swojego życia doczesnego takich bliskich spotkań z Bogiem. Doświadczenie wizji uszczęśliwiającej, jakie ma stworzona osoba, w połączeniu z posiadaną przezeń wiedzą, że już jej przedśmiertnemu życiu towarzyszyła bliska obecność Boga, również w chwilach jej najstraszniejszego cierpienia, stanowiłoby retrospektywne pocieszenie niezależnie od zrozumienia racji „dlaczego” – pocieszenie podobne do przeświadczenia dwulatka o miłości jego matki. Przyjmując to

¹⁸ Juliana z Norwich, *Objawienia Bożej miłości*, 14, s. 120. Jestem wdzięczna Houstonowi Smitowi za rozpoznanie tej opisananej przez Julianę sytuacji jako przypadku Chisholmowskiego pokonania.

¹⁹ Zob. A. Plantinga, *Self-Profile*, s. 36.

trzecie podejście, chrześcijanie nie musieliby przesądzać tego, czego i tak nie wiemy, mianowicie, czy kiedykolwiek (tak jak dwulatek) dorośniemy na tyle, by zrozumieć racje, dlaczego Bóg zgadza się na nasz udział w potwornym złu. Bliskość Boga, w odróżnieniu od bliskości nawet najlepszych matek na świecie, jest bowiem niewspółmiernym dobrem i zniosłaby samą potrzebę takiej wiedzy.

5

Wniosek. Najgorsze zło wymaga pokonania przez największe dobro. Potworne zło może zostać pokonane tylko przez dobroć Boga. Udział w potwornym złu i przeniknięta miłością bliskość z Bogiem znajdują się w jednakowej dysproporcji wobec natury ludzkiej: pierwszy grozi pochłonięciem dobra przez zło w obrębie jednostkowego życia ludzkiego, a druga gwarantuje odwrotne pochłonięcie zła przez dobro. Również w ich wzajemnym stosunku istnieje dysproporcja, ponieważ dobro, jakim *jest* Bóg, oraz bliska z nim relacja, jest równie niewspółmierne ze stworzonymi dobrami, jak ze złem. Ponieważ bliskość z Bogiem tak bardzo przewyższa (dobre lub złe) relacje ze stworzeniami, włączenie nawet potwornego zła w ramy relacji osoby ludzkiej z Bogiem nadaje mu doniosły sens i pozytywną wartość. Ten wniosek współgra z podstawową intuicją chrześcijańską: moce ciemności są silniejsze od ludzi, ale nie mogą się równać z Bogiem!

Standardowe rozwiązania uniwersalne i globalne na ogół próbują poruszać się po obszarze wspólnym dla osoby wierzącej i niewierzącej, czyli w obrębie religijnie neutralnej teorii wartości. Z wielu dyskusji przebija nadzieja, że zmodyfikowana analiza boskich atrybutów czy potencjalne racje „dlaczego” i/lub racje pokonujące mogą się wyłonić na gruncie wartości wspólnych wierzącym i niewierzącym. Niektórzy praktycznie uznają to za warunek adekwatności rozwiązania. Mackie lepiej rozumiał różnice między rozmaitymi zarzutami przeciwko religii. Tak jak filozofowie mogą, ale nie muszą, uważać istnienie Boga za wiarygodne, tak też mogą oni w rozmaity sposób, przychylnie lub wrogo, odnosić się do chrześcijańskich wartości łaski i odkupieńczej ofiary. Zbieżność zdań w kwestii wartości logicznej nie jest jednak konieczna do zgody w sprawie wewnętrznej spójności. Starałam się pokazać, że biorąc pod uwagę potworne zło, chrześcijanie nie tylko mają prawo, ale wręcz muszą odwołać się do bogatszego zestawu dóbr²⁰.

²⁰ To twierdzenie przedstawiam dokładniej w *Problems of Evil: More Advice to Christian Philosophers*, s. 127–135.

Poszłabym nawet dalej: zakładając pragmatyczną i/lub moralną (wolałabym powiedzieć: w szerokim sensie religijną) doniosłość przekonania, że własne życie jest warte przeżycia, zdolność chrześcijaństwa do pokazania, jak to możliwe pomimo ludzkiej podatności na potworne zło, stanowi jego pragmatyczny, moralny lub religijny atut, w porównaniu z systemami wartości, które tego nie wyjaśniają.

Uważam, że najpoważniejsza słabość moich rozważań tkwi w ich pojęciowej szkicowości. Twierdzenie, że Bóg cierpiał w Chrystusie czy że jedna osoba może doświadczyć bólu innej, wymaga szczegółowej analizy i artykulacji w ramach metafizyki i filozofii umysłu. Częściowo podjęłam to zadanie w innym miejscu²¹, ale nie sposób zrealizować go w pełni w ramach tego eseju²².

Przełożył Marcin Iwanicki

²¹ Na przykład w *The Metaphysics of Incarnation in Some Fourteenth Century Franciscans*, w: W.A. Frank, G.J. Etkorn (red.), *Essays Honoring Allan B. Wolter*, St. Bonaventure: The Franciscan Institute 1985, s. 21–57.

²² Za pomoc w opracowaniu tych idei jestem zobowiązana uczestnikom naszego seminarium o problemie zła, które odbyło się jesienią 1987 na UCLA, a zwłaszcza Robertowi M. Adamsowi (współprowadzącemu to seminarium) oraz Keithowi DeRose, Williamowi Fitzpatrickowi i Houstonowi Smitowi. Jestem również wdzięczna wielbnemu Jonowi Hartowi Olsonowi za wiele rozmów o teologii mistycznej.