

RAFAŁ KATAMAY

Wyższa Szkoła Zarządzania Ochroną Pracy w Katowicach
Zakład Kulturoznawstwa
e-mail: rafal.katamay@gmail.com

Dlaczego Bóg nie czyni zła? Problem zła metafizycznego i fizycznego w perspektywie chrześcijańskiego teizmu

Abstarct. *This article is a philosophical attempt of analysis and consideration of the problem of natural evil (metaphysical and physical): what evil is, whence evil comes from, how it can be justified if we establish that God is good and omnipotent, who ex definitione never can do any evil. The purpose of this article is indication of perspective in which there is no contradiction between God of Christian theism and the natural evil. The author starts from metaphysical and theological assumption about the nature of God and His relation to the creation and he assumes that the evil is the corruption of good. Exploring two different ways of the corruption (necessary for the birth of the creation or arised as a result of the fall of the creation), he takes sides of lack of necessity of the evil arising. He looks for its justification in the idea of the self-limitation and noninterventionist action of God and His co-suffering, which entails the possibility of a moral and ontic transition of the creation into a new one, free of the natural evil.*

Keywords: *theodicy, God and evil, metaphysical evil, physical evil, natural evil, problem of evil*

Odpowiedź na tytułowe pytanie wydaje się prosta: dlatego, że jest dobry. Już z analizy samego pojęcia Boga, utożsamianego w tradycji sięgającej Platona z najwyższym dobrem, wynika, że natura Boga wyklucza czynienie zła. Pytanie więc, jakie się od razu nasuwa, to: skąd zło? Urasta ono do jednego z najbardziej doniosłych pytań filozoficznych, nie tylko na gruncie filozofii egzystencjalnej, ale

przede wszystkim właśnie w perspektywie przyjmowania istnienia dobrego Boga. Artykuł jest filozoficzną próbą analizy i rozważenia tego problemu, w szczególności próbą odpowiedzi na tradycyjne pytania: Czym jest zło (*quid malum*)? Skąd pochodzi (*unde malum*)? Jak można je usprawiedliwić w perspektywie istnienia Boga? Jego celem jest wskazanie możliwych kierunków rozwiązań pogodzenia istnienia zła z założeniem istnienia dobrego i wszechmocnego Boga. Stara się poszukiwać uzasadnień i odpowiedzi przede wszystkim w odwołaniu do współczesnych teologów i filozofów, ale też do Ojców Kościoła. Choć pisany z punktu widzenia filozofii, z racji swojego tematu poszukuje uzasadnień również na gruncie teologii.

Nasze rozważania ograniczymy do zła metafizycznego i fizycznego, pomijając zło moralne¹. Przez zło metafizyczne będziemy rozumieć niedoskonałość w sensie zepsucia tego, co mogło lub powinno być lepsze. Stanowi ono warunek możliwości istnienia zła fizycznego, czyli zepsucia fizycznego, jak kataklizmy, choroby, cierpienia, śmierć, na które człowiek nie ma bezpośredniego wpływu². Dla uproszczenia zło metafizyczne i fizyczne wzięte razem będziemy nazywać złem naturalnym. Przyjmujemy też z góry założenie: jeśli Bóg istnieje, to nie czyni żadnego zła. Chcemy tym samym wykazać niesprzeczność chrześcijańskiego teizmu przy przyjęciu istnienia zła naturalnego, to, że można pogodzić ze sobą zdania: „istnieje zło w świecie” i „istnieje wszechmocny i dobry Bóg”³. Owo założenie jest do przyjęcia zarówno dla teisty, jak i ateisty, choć ten drugi podkreśliłby tryb warunkowy: „jeśli Bóg istniałby...”

Artykuł przedstawia wpiery założenia dotyczące natury Boga (1) oraz analizuje naturę zła metafizycznego (2) i pytanie, dlaczego Bóg zdecydował się na stworzenie świata, w którym powstanie zło (3). W dalszej części przedstawia perspektywę dwóch dróg, które odpowiadają na pytanie o pochodzenie zła naturalnego: zło jest

¹ Problem zła moralnego został rozważony w osobnym artykule *Dlaczego Bóg nie czyni zła? Problem zła moralnego w perspektywie chrześcijańskiego teizmu*, stanowiącym część monografii pokonferencyjnej (Wyd. Naukowe TYGIEL, w przygotowaniu).

² Rozróżnienia na zło metafizyczne (niedoskonałość), fizyczne (cierpienie) i moralne (grzech) dokonał Gottfried Wilhelm Leibniz (G.W. Leibniz, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 138). Wcześniej Augustyn odróżnił zło fizyczne od moralnego (*male corporis et animi*) (zob. S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, ODiSS, Warszawa 1987, ss. 114-115). Współcześnie najczęściej pomija się zło metafizyczne, odróżniając tylko zło moralne od fizycznego lub naturalnego (zob. P. van Inwagen, *Problem zła*, Wyd. Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2014, s. 44).

³ Na trudności z pogodzeniem dobroci i wszechmocności Boga z istnieniem zła wskazywał już w starożytności Epikur (frag. 374 Usener): „Bóg albo chce usunąć zło i nie może, albo może i nie chce, albo nie chce i nie może, albo chce i może [...], a jeśli chce i może, co jedynie bogu przystoi, to skąd bierze się zło albo dlaczego go nie usuwa?” (cyt. za: J. Gajda, „*Gdy rozpadły się ściany świata*”. *Teorie wartości w filozofii hellenistycznej*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1995, s. 113). Za Epikurem dylemat zła był jeszcze wiele razy powtarzany przez Sextusa Empiryka, Laktancjusza czy później przez Davida Hume’a. Zob. Sextus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, III, 3, Akme, Warszawa 1998, s. 26; Laktancjusz, *O gniewie Boga*, XIII, w: idem, *Pisma wybrane*, Wyd. WT UAM, Poznań 2013; D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, X, PWN, Warszawa 1962, ss. 95, 99.

strukturalnie konieczne w stworzeniu (4) lub zło jest niekonieczne, bo powstałe w wyniku upadku stworzenia (5). Na koniec stara się ukazać perspektywę usprawiedliwienia dopuszczenia zła naturalnego poprzez ideę samoograniczenia Boga i Jego nieinterwencyjnego działania (6) oraz ideę współcierpienia Boga i zmazania zła (7), kończąc podsumowaniem z najważniejszymi wnioskami.

1. Założenia dotyczące natury Boga

Na początku przedstawimy założenia, na których będą wspierać się dalsze nasze rozważania. Bóg na gruncie filozofii utożsamia się z Absolutem, czyli czymś koniecznym i istniejącym samo przez się, w sposób pełny, ponad którym nic doskonalszego już nie ma. W przypadku chrześcijańskiego teizmu należy założyć dodatkowo, że Absolut ten jest bytem osobowym, wszechmocnym i dobrym. Dobro Boga może być rozumiane na dwa sposoby: jako doskonałość („bycie w sobie”) i jako udzielanie się („bycie w relacji do”). W pierwszym przypadku dobro oznacza, że Bóg jest doskonały, niczego mu nie brakuje, wszystkie przymioty ma w stopniu doskonałym. W drugim oznacza udzielanie siebie czemuś innemu, czyli jakąś formę relacji do czegoś innego. To, że Bóg jest dobry, znaczy, że udziela się światu, daje mu byt, czyli stwarza go⁴. Teologia dodaje kolejne cechy oraz dodatkowo określa stosunek Boga do świata. Bóg jest osobowy, co oznacza przede wszystkim analogię do osoby ludzkiej, że może podejmować wolne i świadome decyzje, w których zmierza do realizacji określonych celów. Bóg też stwarza świat w procesach *creatio ex nihilo* i *creatio continua*. Pierwszy oznacza, że stwarzając świat, nie dysponuje niczym poza sobą – świat jest w całości stwarzany przez Boga, a przed stworzeniem nie było niczego poza Bogiem⁵. Oprócz tego stwarza świat na mocy wolnej decyzji, czyli świat mógłby nie powstać lub powstać inny niż jest (przygodność świata). *Creatio continua* z kolei zakłada, że stworzenie nie zostało powołane do istnienia poprzez jakiś akt początkowy i jednorazowy w przeszłości, a następnie rozwijało się samo na mocy praw w nim zawartych, ale że to ciągle trwający akt stwórczy oraz nieustanne zachowywanie stworzenia (*conservatio mundi*), przede wszystkim poprzez akt podtrzymywania go w istnieniu i porządku⁶. Należałoby tu też dodać, że Bóg nadaje nieustannie stworzeniu formę (istotę) i konstytuuje je, czyniąc je

⁴ Według teologii transcendentalnej Karla Rahnera Bóg samoudziela się poprzez wcielenie (Bóg ze swojego bytu czyni element konstytutywny stworzenia), a stworzenie samotranscenduje się (wychodzi poza siebie, staje się czymś nowym, np. powstanie życia, bytów osobowych). Zob. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987, ss. 67-78, 101-115, 148-168; D. Edwards, *Jak działa Bóg?*, WAM, Kraków 2013, ss. 54-62.

⁵ Tym samym odrzucamy dualistyczne koncepcje przyjmujące obok dobrego Boga drugą zasadę – metafizycznego zła (gnostycyzm, manicheizm).

⁶ Zob. M. Heller, T. Pabjan, *Stworzenie i początek wszechświata. Teologia – Filozofia – Ksomologia*, Copernicus Center Press, Kraków 2013, ss. 83-84; Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Wyd. KUL, Lublin 2012, ss. 260–261.

i każdy poszczególny byt sobą. Kolejne założenie teologiczne mówi, że Bóg jest transcendentny i immanentny zarazem wobec świata. Transcendencja oznacza, że Bóg znajduje się poza światem, jest czymś logicznie i ontycznie wcześniejszym, innym w swej naturze i zupełnie niezależnym od stworzenia. Immanencja z kolei zakłada, że Bóg uczestniczy w świecie, jest obecny w nim od wewnątrz, działa w nim, aktualizując go (poprzez akt istnienia) i formując (nadając istotę), przenikając go myślą i prowadząc tak, by realizował Jego zamysł⁷. Pojęcia transcendencji i immanencji łączy ze sobą z jednej strony klasyczny teizm (tomizm), akcentując to pierwsze⁸, a z drugiej strony teologia procesu (Alfred North Whitehead, Charles Hartshorne), akcentując drugie pojęcie. Panenteizm – który tu zakładamy w ślad za procesualistami – podkreśla natomiast, że stworzenie nie utożsamia się z Bogiem czy ciałem Boga (panteizm), ale się w Nim zawiera (*pan en theo*). Bóg ogarnia je, jak matka dziecko w swoim łonie, tworzy je, podtrzymuje przy życiu i działa w nim, a jednocześnie jest czymś o wiele większym, bo nieskończonym w stosunku do skończonego stworzenia⁹.

Kolejnym założeniem teologicznym jest koncepcja trójjedynego Boga. „Bóg jest Communio, która urzeczywistnia swoje bycie w dialogu miłości trzech osób”¹⁰. Jest to teza o immanentnym i osobowym życiu Boga, a także, że jego bycie to „struktura relacji”, która jest już pierwotnie rozłożona na jedność i wielość, tożsamość i różnicę, gdzie wielość i różnica mają tę samą rangę ontyczną co jedność i tożsamość, choć inną naturę. Stworzenie natomiast jest obrazem i wyrazem miłości Trójcy, wynikiem wolnego, bezinteresownego aktu miłości, który zawsze potrzebuje *vis-à-vis*. Struktura Boga, który immanentnie partycypuje w stworzeniu, rzutuje też na rozumienie stworzenia, które zanurzone w relacyjnym Absolutcie samo jest też relacyjne. Być ontycznie i teologicznie znaczy być w relacji do¹¹.

⁷ Zob. D. Edwards, *Jak działa Bóg?*, ss. 60, 66; W. Pannenberg, *Systematic Theology*, t. 2, T&T Clark International, London – New York 2004, s. 33.

⁸ Thomas Weinandy podkreśla, że Biblia nie przeciwstawia transcendencji i immanencji Boga, ponieważ ta pierwsza oznacza, „że jest On całkowicie inny niż stworzenie, ale nie jest poza nim”. T.G. Weinandy, *Czy Bóg cierpi?*, W drodze, Poznań 2003, s. 101.

⁹ A. Peacocke, *Drogi od nauki do Boga. Kres naszych wszelkich poszukiwań*, Zysk i S-ka, Poznań 2004, ss. 177-187; E. Jonson, *She Who Is: The Mystery of God in feminist Theological Discourse*, Crossroad, New York 1992, ss. 234-235; J. Życiński, *Transcendencja i naturalizm*, Copernicus Center Press, Kraków 2014, ss. 61-77. Wcześniej już Augustyn pisał o Bogu jako nieskończonym i jednocześnie ogarniającym i przenikającym każdą część świata, podobnie jak bezmierne morze otacza i napenia każdą cząstkę pływającej w nim gąbki. Św. Augustyn, *Wyznania*, VII, 5, Znak, Kraków 1994, s. 141.

¹⁰ G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, Wyd. TUM, Wrocław 2009, ss. 161, 195-202. Zob. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Znak, Kraków 1994, s. 167.

¹¹ Zob. M. Kowalczyk, *Traktat o stworzeniu*, w: E. Adamiak, bp. A. Czaja, J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, t. 6, Towarzystwo Więż, Warszawa 2007, s. 112; D. Edwards, *Bóg ewolucji. Teologia trynitarna*, Copernicus Center Press, Kraków 2016, ss. 40-46, 49, 53. W interpretacji teologicznej to byt osobowy jest podstawą tego „bycia w relacji”, „bycia w komunii”. Zob. J.D. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, St Vladimir's

Wszechmoc Boga oznacza natomiast, że Bóg wszystko może, co jest zgodne z Jego naturą. A więc unicestwienie siebie, stworzenie kamienia, którego by nie podniósł i inne tego typu aporie są fałszywe, bo zakładają, że Bóg może robić coś niezgodnego ze swoją naturą. Bóg nie może przestać być doskonały i nie może stwarzać sprzeczności – uznajemy bowiem, że zasada sprzeczności jest odbiciem lub wyrazem Bożego intelektu, w szczególności któremu dał wyraz w stworzeniu. Ograniczenie własną naturą nie jest faktycznym ograniczeniem, jakąś granicą wobec możliwości innego działania – to „pseudooпис”, który nie odnosi się do niczego¹². Wszechmoc Boga, która mogłaby działać wbrew Jego naturze, jest czymś paradoksalnym i trzeba ją na wstępie odrzucić¹³.

2. Zło metafizyczne jako niedoskonałość

Zło metafizyczne możemy pojąć jako niebyt lub niedoskonałość. Pierwsze rozumienie musimy odrzucić z dwóch powodów. Jeśli niebyt to przeciwieństwo bytu, absolutne nic, to coś takiego w ogóle nie istnieje i nie może być nawet pomyślane. Jeśli niebyt z kolei to coś różnego od bytu¹⁴, nie ten byt, ale inny, to przy założeniu trójjedynego Boga musimy uznać go za coś pozytywnego obok bytu i tożsamości, dzięki czemu możliwa jest wzajemna relacja trzech Osób Boskich. Taki niebyt jest czymś pozytywnym i nie jest złem metafizycznym, z jakim był kojarzony w tradycji filozoficznej (neoplatonizm). Zło metafizyczne możemy też pojąć jako niedoskonałość i to w dwojakim sensie: jako niedoskonałość z natury rzeczy oraz jako zepsucie. Stworzenie z natury swojej musi być nie tylko różne od Boga, ale też mniej doskonałe. Gdyby było tak samo doskonałe jak Bóg, mogłoby być tylko jedną z trzech Osób Boskich, a więc utożsamiałoby się z samym Bogiem. Z natury rzeczy więc doskonały jest tylko Absolut, stworzenie musi być już mniej doskonałe. Naprawa stworzenia pod tym względem nie jest możliwa, przeciwnie – mniejsza doskonałość jest tu warunkiem możliwości istnienia i stanowienia odrębnego bytu. Stworzenie jako mniej doskonałe jest więc czymś dobrym i tak było tradycyjnie rozumiane¹⁵.

Seminary Press, London 1985, s. 17-18; C. LaCugna, *God for Us: The Trinity and Christian Life*, HarperSanFrancisco, San Francisco 1991, ss. 250, 301. Zob. też Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 158.

¹² R. Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, Oxford University Press, New York 1998, ss. 131-133.

¹³ „W samym Bogu – pisze Leszek Kołakowski – istota i istnienie zbiegają się, co zakłada, że wola Boga jest identyczna z Jego istotą. Nie jest więc ani tak, że Bóg jest posłuszny prawom, których ważność nie jest zależna od Jego woli, ani tak, że ustanawia On te prawa wedle swego kaprysu, czy też w wyniku rozważenia różnych możliwości, On *jest* tymi prawami”. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Aneks, Londyn 1987, s. 17.

¹⁴ Zob. Platon, *Sofista* 237b-e, 257b-258c, Antyk, Kęty 2002.

¹⁵ Św. Augustyn, *O naturze dobra*, 19, w: idem, *Dialogi filozoficzne*, Znak, Kraków 1999, s. 838; B.J. Shanley, *Tradycja tomistyczna*, W drodze, Kraków 2017, s. 229.

W przypadku niedoskonałości pojętej jako zepsucie (*corruptio*) zachodzi dodatkowa relacja, której nie było między Bogiem a stworzeniem: coś nie jest tym, czym może lub powinno być. Na przykład trzęsienie ziemi – w którym zginęły tysiące osób i zwierząt – stanowi zepsucie, jeśli mogłoby nie wystąpić. Krzesło powinno mieć cztery nogi, by realizować swoją naturę, by być w pełni sobą. Problem zła to problem alternatywnych scenariuszy lub alternatywnych natur. To, że coś jest złe, oznacza, że nie jest tym, czym może lub powinno być. Zło natomiast jest zepsuciem tego, co mogło lub powinno być inne, znaczy lepsze. Zło polega więc na relacji. Sama relacja nie zachodzi tylko w umyśle człowieka, ale jest czymś, co ma miejsce w świecie. Im większa różnica między tym, co jest, a tym, co powinno lub może być, tym większe zło, tym powstaje większe napięcie, siła. Zło nie ma swojego bytu, ale ma siłę, przeciwną dobru: natura bowiem, jako dobra, „tęskni” za pełnią siebie, bez braku. Zło przeciwnie, zmierza w odwrotnym kierunku, zabierając w ten sposób jakieś dobro naturze. Jest to tradycyjna, prywatywna koncepcja zła. Zło według Augustyna jest brakiem (*privatio*) należnego dobra, czyli zepsuciem (*corruptio*) „naturalnej miary, postaci czy porządku”, ale nawet mniejsza o jakieś dobro natura jest dobra w zakresie tego, że nadal jest naturą¹⁶.

Powstaje teraz pytanie: skutkiem czego ów brak powstaje, dlaczego lepszy stan rzeczy lub natura się nie realizuje? Albo w wyniku przypadku, albo celowego działania, albo konieczności. Jeśli przez przypadek, na który nie może mieć wpływu żaden byt osobowy, łącznie z Bogiem, to mamy do czynienia z absurdalnością zła. Sam przypadek oczywiście nie jest zły, bo może przecież prowadzić do alternatywnego, dobrego scenariusza. Jeśli Boga nie ma i jednocześnie mamy do czynienia z zepsuciem, za którym stoi przypadek, to zepsucie jest absurdalne, w tym sensie, że nie możemy podać jego racjonalnej przyczyny lub sensu. Świat jest jaki jest¹⁷. Jeśli Bóg istnieje, powstaje pytanie o usprawiedliwienie godzenia się na taki przypadek. Jeśli chodzi o celowe działanie, mamy do czynienia – w przypadku człowieka – ze złem moralnym skutkującym złem naturalnym (upadkiem), a w przypadku Boga – znów z kwestią usprawiedliwienia dopuszczenia tego zła (upadku), ponieważ Bóg sam ze swojej natury nie może chcieć zła. Jeśli brak jest natomiast konieczny, to albo przestaje być złem, a staje się pozytywnym warunkiem możliwości istnienia

¹⁶ Ibidem, 4-6, ss. 831-832. Zob. S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg...*, s. 114; Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, III, 7, W drodze, Poznań 2007, s. 32.

¹⁷ „Skoro słowo »zło« – pisze Leszek Kołakowski – ma najoczywistej skojarzenia moralne, to stosowanie go do trzęsienia ziemi, zarazy czy śmierci od pioruna zdaje się zakładać, że i takie wydarzenia pochodzą z zamiaru, że nic się nie dzieje skutkiem ślepych operacji praw przyrody, lecz wszystko z intencji” (L. Kołakowski, *Leibniz i Hiob. Metafizyka zła i doświadczenie zła*, w: idem, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Znak, Kraków 2009, s. 16). Andrzej Niemczuk jeszcze ostrzej stawia kwestię, próbując wykazać, że zło można stwierdzić dopiero na poziomie praktycznym, a nie teoretycznym, że nie ma *de facto* zła metafizycznego i fizycznego, dopiero wraz z wolną wolą może się pojawić (A. Niemczuk, *Traktat o złu*, Wyd. UMCS, Lublin 2013, ss. 79-80, 125, 157).

stworzenia, albo jest czymś koniecznym do powstania realnych i wysoce złożonych organizmów, albo jest koniecznym etapem prowadzącym ostatecznie do jego wyeliminowania i lepszego etapu. Przy założeniu istnienia Boga, każda z tych możliwości pociąga za sobą ponownie kwestię usprawiedliwienia dopuszczenia do takiego zła, ponieważ alternatywą zawsze może być niestwarzanie niczego lub przynajmniej mniejszego dobra. Do problemu usprawiedliwienia wrócimy w dalszej części.

3. Przygodność świata

Pytanie „skąd zło?” zdaje się zakładać, że po pierwsze mogłoby go nie być, a po drugie, że ma swoją przyczynę. Bóg mógł w ogóle nie stwarzać świata, skoro powstał w wyniku Jego wolnej decyzji. Jeśli nawet zło byłoby czymś koniecznym dla stworzenia, pozostawała Bogu zawsze alternatywa niestwarzania świata w ogóle. Z pewnością dla Boga istnienie ma przewagę nad nieistnieniem, natura nad jej brakiem. Natura zepsuta nadal zachowuje istnienie i dobro, w tej mierze, że jest naturą. Pytanie jednak wydaje się skazane na subiektywne interpretacje, bo w zasadzie dotyczy tego, ile zła (bez względu na jego przyczynę) może być dopuszczone, by stwierdzić, że lepiej stwarzać świat ze złem, niż w ogóle nie stwarzać. Gdybyśmy mieli do czynienia ze stworzeniem, które jest tak nieudane, że w sposób stały, nieodwracalny jest złe lub doznaje ciągle zła, to wydaje się, że nic jest lepsze. Generalnie w świecie chyba nie mamy jednak takiej sytuacji, choć lokalnie czy przez jakiś okres z pewnością tak się zdarza. Nawet jeśli zgodzić się na przewagę dobra nad złem, to ktoś pochylający się nad lokalnym horrendalnym złem mógłby stwierdzić, że wobec niego ani przeważająca ilość dobra, ani nawet jakość, gdyby taka istniała, nie może być racją, by pozwolić na zaistnienie takiego zła. Ale czy ów współczujący mógłby się zgodzić, że to horrendalne zło, które w szczególny sposób go przygnębia, jest wystarczającą racją, by nie stwarzać całego przeważającego ogromu dobra oraz jego samego?¹⁸ Odpowiedź z pewnością zarówno racjonalnie, jak i egzystencjalnie jest trudna, i bez przyjęcia możliwości usprawiedliwienia zła niemożliwa do podjęcia. Skoro Bóg jest miłością i jednocześnie racjonalnym stwórcą świata, to powstaje pytanie: dlaczego dopuścił zło naturalne w świecie. Domaga się to znów rozważenia kwestii usprawiedliwienia.

Skoro Bóg jednak stworzył świat, a nic prócz Boga nie było (*creatio ex nihilo*), to dlaczego istnieje w nim zło. Są przynajmniej dwie drogi rozwiązania tego problemu: albo nie było możliwości stworzenia innego (zło jest konieczne), albo zło powstało w wyniku zepsucia pierwotnie dobrego stworzenia (zło jest niekonieczne).

¹⁸ Taki argument podaje Atle Søvik, twierdząc, że usprawiedliwieniem zła jest to, że prócz lepszego świata można jeszcze dodatkowo stworzyć nasz, w którym mogliśmy się pojawić jako niepowtarzalne nigdzie indziej jednostki. A.O. Søvik, *The Problem of Evil and the Power of God*, Brill, Leiden – Boston, 2011, s. 259.

4. Konieczność zła naturalnego

Zło naturalne możemy uznać za coś koniecznego, wynikającego z ograniczoności stworzenia, że jest właśnie stworzeniem, a nie Bogiem. Jest to „pierwotna niedoskonałość stworzenia”, niezawiniona przez nikogo¹⁹. To cena, jaką musi stworzenie zapłacić za pojawienie się i istnienie. Szczególnie widać to w przypadku zła fizycznego, będącego – analogicznie do zła metafizycznego – zepsuciem, czyli brakiem dobra fizycznego, które może lub powinno zachodzić w danym zdarzeniu lub naturze, a którego skutki są w szczególny sposób odczuwane przez człowieka w postaci śmierci, choroby, kalectwa, bólu, na które nie ma on bezpośredniego wpływu. Zło fizyczne jest jednak czymś nieodłącznym od życia, przynajmniej od tej formy życia, jaką znamy, nieodłącznym od tak złożonych organizmów z układem nerwowym i mózgiem, jakimi są ludzie. Stworzenie takie, całkowicie wolne od cierpień, jest tak samo sprzeczne jak pojęcie trójkątnego koła²⁰. Z punktu widzenia biologii ból czy śmierć są konsekwencjami złożoności organizmów, które podlegają strategii przetrwania i ewolucji. Złożone organizmy płciowe powstały w toku ewolucji życia, które „poszukiwało” nowych form przetrwania, adaptacji i rozwoju w zmieniających się warunkach²¹. Można stąd wyciągnąć wniosek, że śmierć jest funkcją adaptacyjną gatunku, a jej usunięcie skutkowałoby niechybnie katastrofą, spowodowaną brakiem pożywienia i miejsca dla zbyt licznego gatunku lub gdyby gatunek przestał się rozmnażać – brakiem możliwości adaptacyjnych do zmieniającego się środowiska i eliminacji błędnych mutacji genetycznych. Człowiek jako gatunek, by przetrwać, musi się rozmnażać i umierać, a więc tworzyć nowe genetycznie i adaptacyjnie pokolenia. Personalizując naturę, można uogólnić i powiedzieć, że stanęła przed wyborem: albo stworzy wielokomórkowe organizmy, albo nie rozwinie się w ogóle. A dalej: albo uśmierci swoje części, albo umrze jako całość w tej formie. Człowiek jest żywym organizmem. Natura, której częścią jest ten organizm, nie inwestuje w jeden organizm i go udoskonala, ale żyje w różnych organizmach i się w nich odradza. Pojedynczy organizm jest spełnieniem natury, ale ona, aby przetrwać, musi go przekroczyć na rzecz kolejnego, odmiennego. Celem

¹⁹ Zob. G.W. Leibniz, *Teodycea*, s. 137; idem, *O wolności ludzkiej i źródle zła*, w: idem, *Wyznania wiary filozofa*, PWN, Warszawa 1969, ss. 153-154.

²⁰ Zob. G. Greshake, *Dlaczego Bóg pozwala nam cierpieć?*, Wyd. Jedność, Kielce 2008, ss. 42, 67-68; A. Peacocke, *Drogi od nauki do Boga*, ss. 119-120; D. Edwards, *Jak działa Bóg?*, ss. 25-28; idem, *Bóg ewolucji*, ss. 59-61; G. Martelet, *Odnalezione życie wieczne*, WAM, Kraków 2000, ss. 38-39.

²¹ Zob. W.R. Clark, *Płec i śmierć*, PIW, Warszawa 2000, ss. 45-65, 137; M. Marois, *Geneza pojawienia się życia i śmierci*, w: Ch. Chabanis, *Śmierć, kres czy początek?*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987, ss. 29-31; J. Dausset, *Czy kiedyś będzie można zwyciężyć śmierć?*, w: ibidem, ss. 244-245; A. Peacocke, *Drogi od nauki do Boga*, s. 120; I. Ziemiński, *Metafizyka śmierci*, WAM, Kraków 2010, ss. 115-136.

natury jest rozwój, przetrwanie, istnienie, ale nie śmierć, która w strategii życia i warunkach, w jakich mu przyszło się rozwijać, spełnia pozytywną rolę. Zatem chęć nieśmiertelności jednostki byłaby w kontekście biologicznym egoizmem, który hamowałby powstawanie nowych jednostek i prowadziłby do samozagłady. Natomiast umiowanie jednostek jest swoistym biologicznym, wymuszonym co prawda, ale altruizmem, pozostawianiem miejsca, które służy życiu i powstaniu tak licznej grupy jednostek, która mogła powstać tylko w różnym czasie²².

Według filozoficzno-teologicznej interpretacji teorii ewolucji, którą zaproponował Pierre Teilhard de Chardin, zło fizyczne jest następstwem procesu ewolucji, a tylko na jej drodze Bóg może stwarzać. Stworzenie jest jednak procesem, jaki ostatecznie prowadzi do zjednoczenia, czyli do Boga, który, jako wcielony stoi od początków jako cel i ostateczny kres ewolucji²³. Zło jest w tej perspektywie koniecznym etapem prowadzącym ostatecznie do Boga, Bóg stwarza świat w drodze do doskonałości – inna strategia życia by się nie powiodła. Pogląd o konieczności zła naturalnego wpisuje się w kierunek teologicznej interpretacji, którą John Hick odczytuje już w tekstach Ireneusza z Lyonu, interpretacji alternatywnej do upadku pierwotnie dobrego stworzenia. Nie chodzi o upadek, ale wzrost – człowiek w raju był jeszcze dzieckiem „i trzeba było, aby wzrastając, doszedł do doskonałości”²⁴. Mamy więc do czynienia z dwuetapową koncepcją stworzenia, gdzie po pierwotnym akcie stworzenia następuje drugi etap, niemający być hedonistycznym rajem, ale środowiskiem, w którym, w oparciu o wolność, człowiek może się duchowo rozwijać i zbliżać do Boga²⁵. Alternatywą dla świata, w którym ból i cierpienie są nieodłączną „scenerią” dla moralnych wyborów naszej woli, a często ich realną konsekwencją, jest bajkowy świat, w jakim nasze decyzje nie pociągają realnych i złych konsekwencji, a wola, cokolwiek wybierze, nigdy nie doznaje czegoś, co by ją pozbawiało bezpiecznego i komfortowego istnienia. To „papierowy”

²² Michał Heller dodaje jeszcze z perspektywy kosmologa, że śmierć „nie jest zjawiskiem »prywatnym«, odosobnionym. Umierając, uczestniczymy w strukturze Kosmosu”. Wzrost entropii, czyli bałaganu we wszechświecie, musi rosnać i choć lokalnie przeciwdziałamy temu procesowi, starzenie się organizmu podpada pod globalny i nieunikniony jej wzrost. M. Heller, *Usprawiedliwienie wszechświata*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1984, s. 61.

²³ Zob. P. Teilhard de Chardin, *Moja wizja świata i inne pisma*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987, ss. 144-150. Tadeusz Pabjan, opierając się na koncepcji Karla Rahnera, pisze: „Ponieważ Bóg jest nieskończony, a ograniczone stworzenie nie może przyjąć nieskończoności w jednej chwili, wszechświat musi podlegać autotranscendencji polegającej na ciągłej intensyfikacji istnienia, bo tylko w taki sposób może otrzymać nieskończony dar. Stworzenie dokonuje się zatem na drodze procesów ewolucyjnych, które są sposobem przystosowania się wszechświata do nieskończonej miłości Boga”. T. Pabjan, *Nieinterwencjonistyczny model działania Boga w świecie przyrody*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 1(35)/2016, s. 39.

²⁴ Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*, WAM, Kraków 1997, ss. 34-35.

²⁵ Zob. J. Hick, *Evil and the God of Love*, Palgrave Macmillan, New York 2010, ss. 214-215; K. Hubaczek, *Bóg a zło. Problematyka teodycealna w filozofii analitycznej*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2010, ss. 242, 256-257.

świat, w którym człowiek byłby „kukłą Boga albo pozorem, fikcją, ideą” lub jego uwrażliwienie sięgałoby „wrażliwości śpiewającego kosa czy rozradowanego szympansa”²⁶.

W tej perspektywie istnienie zła naturalnego jest konieczne. Jeśli chcemy, by świat się w ogóle pojawił, Bóg musiał go takim stworzyć. Zło jest immanentną i strukturalną cechą świata, i nie w mocy i woli Boga leży stworzyć świat bajkowy, bo Jego natura nie stwarza sprzeczności²⁷. Cierpienie i zło fizyczne trzeba uznać „za nieuchronną ontycznie cechę wszechświata, stanowiącą wyraz nieuniknionych ograniczeń w strukturze kosmicznej”²⁸. Zło fizyczne jest koniecznym warunkiem rozwoju życia, likwidując je, likwidujemy również życie w tej postaci, jaką znamy.

Istnieją co najmniej trzy poważne zarzuty wobec tego stanowiska. Pierwszy zarzut mówi, że jeśli zło naturalne jest konieczne, to przestaje być złem, a staje się warunkiem możliwości istnienia stworzenia, czyli czymś pozytywnym. Drugi problem wiąże się z bardzo wysoką ceną stwarzania świata przez Boga oraz równie ciężką próbą dla człowieka, który także w raju musiał doznawać skutków zła naturalnego, łącznie ze śmiercią²⁹. Po trzecie skoro istnieje zbawienie, stan wiecznej szczęśliwości (nowa ziemia i niebo), do którego chce ostatecznie Bóg stworzenie doprowadzić, to czy nie mógł od razu stworzyć człowieka w takim stanie, czyli *de facto* w prawdziwym raju, w którym nie byłoby zła naturalnego. Pierwszy zarzut można próbować odeprzeć, stwierdzając, że mamy do czynienia jednak ze złem, ponieważ istnieje możliwość lepszego stanu stworzenia (zbawionego). Skoro jednak nie ma innej możliwości stworzenia stanu lepszego jak tylko przez gorszy etap, to zło naturalne jedynie z definicji jest złem, a faktycznie koniecznym i pozytywnym etapem w drodze do finałowego. Drugi zarzut można osłabić tym, że zło fizyczne urasta do cierpienia duchowego (rozpaczy, braku nadziei, samotności)

²⁶ Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, ss. 372-373; J. Życiński, *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002, s. 146.

²⁷ Zob. M. Heller, *Sens życia i sens wszechświata. Studia z teologii współczesnej*, Copernicus Center Press, Kraków 2014, ss. 176-177.

²⁸ J. Życiński, *Wszechświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*, Wyd. KUL, Lublin 2009, s. 117. Zob. też idem, *Bóg i ewolucja*, ss. 145-149.

²⁹ Według wielu współczesnych teologów Adam w raju też by umarł. Śmierć jako konsekwencja grzechu jest w tej perspektywie śmiercią duchową, ponieważ grzech zmienił stosunek ducha ludzkiego do śmierci fizycznej – stała się tragiczną, pełną lęku i bez sensu (zob. M. Kehl, *I widział Bóg, że to jest dobre. Teologia stworzenia*, W drodze, Poznań 2008, ss. 168-169; Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, ss. 370, 372; A. Dańczak, *Wieloznaczność śmierci w kontekście przemian jej rozumienia w myśli chrześcijańskiej*, „Otwarte Referarium Filozoficzne” 3/2010, s. 24). Potwierdzają to też bibliści: L. Wächter, *Der Tod im Alten Testament*, Stuttgart 1967, s. 201; C. Dohmen, *Schöpfung und Tod: die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Genesis 2/3*, SBB 17, Stuttgart 1988; H.D. Preuss, *Old Testament Theology*, t. 2, Westminster John Knox Press, Louisville 1996, s. 149). Czesław Bartnik uważa, że biblijnie grzech można też traktować globalnie, bez wyraźnego rozróżnienia na skutki fizyczne i duchowe (Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, ss. 368-369).

w osobowych bytach, które są w kondycji grzechu. Ludzie wiary, święci, choć doznają zła fizycznego, to świat duchowy go nie powiększa, ale nawet umniejsza.

Trzeci zarzut można próbować odeprzeć, zauważając, że drugi etap stworzenia, droga do Boga, jest konieczny, bo wnosi on tę trudną historię do wieczności. Bez niej przemiana, czyli zbawienie, nie mogłoby się dokonać. Człowiek doświadczony może na wskutek tego doświadczenia nie chcieć już postępować inaczej, a wpisanie sztucznego doświadczenia w akcie stworzenia prowadziłyby nas znów do bajkowego świata. Stworzenie zbawione tym m.in. różni się od stworzenia w raju, że jest „po przejściach”, choć przemienionych. Człowiek więc musi zostać poddany próbie³⁰, jest to warunek możliwości jego zbawienia. W ewolucyjnej koncepcji człowiek staje się dopiero sobą, a śmierć nie przerywa jego ewolucji, ale przenosi go z czaso-przestrzennego stawania się do wiecznego trwania. Człowiek wraz z ciałem i historią zostaje zachowany, ma kontynuację, zostaje tylko „przekształcony”, „przestrukturalizowany” w „ciało duchowe”, jako nowy przejaw jego bytu, pozostawiając zwłoki jako przejaw dotychczasowego życia³¹. Człowiek umierając, nie traci więc niczego istotnego ze swojej natury, lecz zyskuje coś więcej, jak larwa, która zachowując elementy swojego ciała, przekształca je tak, by zyskać nowe właściwości jako motyl; podobnie jest z mlecznymi zębami, które trzeba stracić, by zyskać w ich miejsce nowe, mocniejsze.

5. Niekonieczność zła naturalnego

Jednym z podstawowych doświadczeń człowieka jest to, że nie jest na swoim miejscu, że dopiero go poszukuje. Biblijna Księga Rodzaju potwierdza te intuicje historią upadku, gdzie miejsce, w jakim znalazł się człowiek, pełne trudu i oddalenia od Boga, zawdzięcza swoim praprzodkom, którzy na wskutek wolnej decyzji (grzechu) porzucili raj – pierwotne miejsce dostatku i bliskości Boga. Tradycyjne odczytanie tej biblijnej treści tłumaczy pochodzenie zła naturalnego: to skutek upadku – pierwotne stworzenie było od niego wolne.

Przyjrzyjmy się trzem interesującym wersjom tego upadku. Według Orygenes³² wieczne stworzenie istnieje pierwotnie (preegzystuje) w Synu, poza czasem

³⁰ Zob. Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, s. 344.

³¹ Zob. A. Świeżyński, *Zagadnienie śmierci człowieka w kontekście megaparadygmatu ewolucjonistycznego*, „Otwarte Referarium Filozoficzne” 3/2010, ss. 38–40.

³² Zob. Orygenes, *Przeciw Celsusowi* (4.65), ATK, Warszawa 1986, s. 225; idem, *Duch i ogień*, Wyd. M, Kraków 1995, ss. 64–68; M.S.M. Scott, *Journey Back to God. Origen on the Problem of Evil*, Oxford University Press, New York 2012, ss. 49–73, 93–94; E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987, s. 42. Upadek ducha w ciało, który przyjmuje Orygenes, jest charakterystyczny dla myśli neoplatonickiej czy gnostyckiej. Tę koncepcję wyraźnie będzie można jeszcze usłyszeć u niemieckiego mistyka Jakuba Böhme, według którego upadek nastąpił przez pychę, która obudziła się w ciele. Zob. J. Böhme, *Ponowne narodziny*, Wyd. Brama, Poznań 1993, ss. 114–115.

i przestrzeni. Dopiero w wyniku wolnej decyzji i pod wpływem upadłego anioła (diabła) ludzki gatunek, który istniał na kształt ducha (*nous*) w harmonii z Bogiem, staje się duszą (*psyche*) i łączy się z ciałem, wchodząc tym samym w niższy sposób istnienia, w porządek kosmiczny i warunki tam panujące. Świat fizyczny, pomimo że jest wynikiem upadku, nie ma charakteru zła, ale – podobnie jak później u Ireneusza z Lyonu – spełnia pozytywną funkcję wobec stworzenia, które ma szansę uczyć się i zdrowieć w drodze powrotu do Boga. Z kolei według Grzegorza z Nyssy³³ wynikiem upadku nie jest samo ciało, ale upadły stan ciała. Grzegorz z Nyssy mówi o podwójnym stworzeniu, najpierw pełnej natury ludzkiej, człowieka jako takiego, choć zróżnicowanego na jednostki (podobnie jak aniołowie), będącego jednością duszy i ciała, oraz drugiego: mężczyzny i kobiety. To drugie stworzenie, dwupłciowe, Bóg stworzył w wyniku przewidzenia (wszechwiedza) jego upadku. Faktyczny upadek Adama degradowuje człowieka dodatkowo i popada on w stan śmiertelnej, zwierzęcej natury. Grzegorz z Nyssy odróżnia więc eteryczne ciało ludzi przed upadkiem oraz płciowe i ziemskie wskutek upadku, ale nawet w tym ostatnim tkwi ten sam pierwotny, nieśmiertelny „korzeń” stworzenia, bo materia jest złożeniem idealnych pierwiastków³⁴. Augustyn z kolei w wielu miejscach, szczególnie we wcześniejszym okresie, skłania się w stronę Plotyńskiej koncepcji upadku duszy w ciało lub posiadania przez pierwszych rodziców duchowych, wzajemnie transparentnych ciał³⁵. W dojrzałym okresie uważał natomiast śmierć za coś przyrodzonego stworzeniu. Człowiek był „śmiertelny ze względu na kondycję ciała zwierzęcego, a nieśmiertelny z łaski Stwórcy”³⁶. Ten dar wprowadzał

³³ Zob. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, WAM, Kraków 2006, ss. 93, 95-96, 98; J. Zachhuber, *Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Significance*, Brill, Leiden – Boston 2014, ss. 154-186; M. Ludlow, *Universal Salvation. Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*, Oxford University Press, New York 2000, ss. 46-56; M. Przyszychowska, *Grzegorz z Nyssy: Czy bóg stworzył starość?* „Vox Patrum” 31/2011, t. 56, ss. 384-388; E. Gilson, *Historia filozofii...*, ss. 54-57. M.H. Congourdeau, *Problem dobra i zła w czasach Ojców Kościoła*, w: *Bóg i zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*, Wyd. M, Kraków 2003, s. 23.

³⁴ Ten wyraźny wpływ platonizmu słyhać jeszcze mocniej u prawosławnego teologa Gieorgija Florowskiego, który w ten sposób ujmuje stworzenie mające uwarunkowany początek, ale niemające końca: „można upodobnić stworzenie do pewnej geometrycznej wiązki promieni czy półprostych, które ze swojego źródła ciągną się w nieskończoność”. N. Vasiliadis, *Misterium śmierci*, Orthdruk, Bratczyk, Białystok 2005, s. 539.

³⁵ Zob. R.J. Teske, *To Know God and the Soul. Essays on the Thought of Saint Augustine*, The Catholic University of America Press, Washington 2008, ss. 180-194; R.J. O’Connell, *St. Augustine’s Early Theory of Man, A.D. 386-391*, Belknap Press, Cambridge, Massachusetts 1968; R.J. Rombs, *Saint Augustine the Fall of the Soul. Beyond O’Connell & His Critics*, The Catholic University of America Press, Washington 2006.

³⁶ Św. Augustyn, *Komentarz słowny do Księgi Rodzaju* (6.25), w: idem, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, Warszawa 1980, ATK PSP 25. Zob. H. Reuling, *After Eden. Church Fathers and Rabbis on Genesis 3:16-21*, Brill, Leiden 2006, ss. 161-170; S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg...*, s. 88; D. Nowakowski, *Św. Augustyn a paradoks zła*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica” 23/2010, ss. 76, 80. Zob. Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, ss. 335-

taką harmonię między duszą a ciałem, że nie ulegali rozłącze. Grzech zrywa więzi nadprzyrodzone i pozanaturalne z Bogiem, co skutkuje tym, że stworzenie zgodnie ze swoją naturą zaczyna cierpieć i umierać. Cofnięcie łaski jest karą za grzech, ale z drugiej strony też łaską, dzięki której człowiek jest ratowany przed zapanowaniem grzechu na zawsze, jak w świecie duchów czystych (szatan).

Mamy więc trzy rodzaje upadku: ducha w ciało (Orygenes), ciała duchowego w ciało zmysłowe (Grzegorz z Nyssy) oraz utratę szczególnych, pozanaturalnych właściwości ciała (dojrzały Augustyn). Istotą tych ujęć jest to, że wybór wolnych istot ma skutki w postaci zła naturalnego, od którego – na różny sposób – pierwotne stworzenie było wolne. Rodzą się dwa poważne zarzuty wobec tej koncepcji upadku. Po pierwsze, jak można usprawiedliwić dopuszczenie przez Boga takiej wolności w stworzeniu, która może i faktycznie skutkuje grzechem (złem moralnym), a w konsekwencji złem naturalnym? Po drugie, jak grzech stworzenia mógł odbić się na ontycznej i fizycznej naturze świata? Co do pierwszego zarzutu, zobaczymy, że ontyczna zmiana warunków istnienia stworzenia jest możliwa przed grzechem. Nawet jeśli człowiek wraz ze stworzeniem wybiera autonomię bycia „poza Bogiem”, co staje się bezpośrednią przyczyną zaistnienia zła naturalnego, to sama możliwość takiego wyboru zostaje stworzona przez Stwórcę. Pytanie więc o usprawiedliwienie możliwości takiego wyboru jest zasadne: dlaczego Bóg jako wszechwiedzący, znając wszystkie konsekwencje takiego wyboru, najpierw daje taką możliwość, a następnie pozwala z niej skorzystać? Bóg nie stwarza zła bezpośrednio, ale stwarza możliwość, „zawieszając” ją na wolności człowieka. Dlaczego wolność, prowadząca do zła naturalnego, ma większą cenę niż jej brak, skutkujący również brakiem zła? Należy więc rozważyć kwestię usprawiedliwienia takiego wyboru, którą zajmujemy się – jak wspominaliśmy już – w kolejnych częściach.

Drugi zarzut dotyczy wpływu moralnych wyborów na strukturę ontyczną i fizyczną stworzenia. Kierunek wskazany przez Grzegorza z Nyssy wydaje się interesujący, bo z jednej strony unika pozaprzyrodzonych interwencji Boga w pierwotnym raju (dojrzały Augustyn), a z drugiej strony nie powraca do Platońskiej koncepcji upadku duszy w ciało (ciało powstaje wskutek grzechu) i nie wikła się w kwestię preegzystencji dusz (Orygenes), które są trudne do przyjęcia na gruncie teologii chrześcijańskiej. Z punktu widzenia teodycei ma też tę zaletę, że lokuje upadek jako wydarzenie pierwotne poza obecnie rozwijającym się światem, zło naturalne od początku tkwi w świecie, a jednocześnie sprawcą tego zła nie jest Bóg³⁷. Mówiąc obrazowo, człowiek opuścił raj z hukiem Wielkiego Wybuchu.

336, 372. W teologii katolickiej przyjmuje się rozróżnienie między darami nadprzyrodzonymi (*dona supernaturalia*, np. łaska uświęcająca, bezpośrednia komunika z Bogiem) a pozanaturalnymi (*dona praeternaturalia*, np. harmonia wszystkich władz w człowieku, nieśmiertelność ciała).

³⁷ Zob. G. Emberger, *Teologiczne i naukowe wyjaśnienia pochodzenia i celu zła naturalnego*, „Filozoficzne Aspekty Genezy” 10/2013, s. 151. Lokowanie stworzenia przed czasem i złem naturalnym nie musi pociągać za sobą tezy, że rodzący się obecnie ludzie, wcześniej preegzystowali – mogą być to bowiem potomkowie i „ofiary” decyzji prarodzących.

W miejsce pierwotnej szczęśliwości nie ma więc potrzeby wprowadzać fizycznego zła ani też szukać grzechu pierworodnego w historii naturalnego rozwoju lub przeciwnie, lokować go w świecie symbolu ludzkiego postępowania.

Z teologicznego punktu widzenia wskutek upadku stworzenia dochodzi do zerwania niektórych relacji z Bogiem. Przeważnie ma się na myśli relacje osobowe, które skutkują również naruszeniem relacji człowieka ze światem³⁸. Analogicznie do osobowego Boga, którego decyzje skutkują ontycznym stworzeniem świata, analogicznie do osobowych decyzji człowieka w świecie czaso-przestrzennym, które skutkują fizycznymi zmianami warunków życia, osobowe akty pierwotnego stworzenia miały również skutki ontyczne. Choć – zgodnie z tradycją platońską i kierunkiem wskazanym przez Grzegorza z Nyssy – źródłem tożsamości człowieka jest dusza, tradycja biblijna³⁹ nakazuje traktować człowieka jako jedność duszy i ciała. Przyjmując tę biblijną poprawkę, która przesuwana nas w stronę tradycji arystotelesowsko-tomaszowej, możemy jednak nadal utrzymywać, że pierwotnie człowiek był stworzeniem duchowym, posiadającym duszę i duchowe ciało. Zmiana ontyczna, jaka następuje w momencie upadku, dotyczy nie tyle sposobu istnienia, ile warunków istnienia stworzenia lub sposobu uczestnictwa stworzenia w Bogu. Stworzenie jest jedno i od momentu jego powstania zachowuje ciągłość w istnieniu i istocie, dzięki uczestnictwu w Bogu. Zmiana „miejsca” nie powoduje otrzymania ciała (Orygenes), ale zmianę warunków jego przejawiania się. Stworzenie nie traci istnienia czy istoty, ale niejako zanurza się w trwaniu czaso-przestrzennym, gdzie doświadcza nieciągłości (narodzin i śmierci) i zepsucia. W miejsce dawnej autonomii w relacji z Bogiem pojawia się autoizolacja⁴⁰, stworzenie odwracając się od Boga i szukając odrębnego sposobu bycia, skrywa się przed Nim w „miejscu” i warunkach bycia, gdzie Boga jakby nie było (*velut Deus non daretur*). Niczym marnotrawny syn doświadcza bolesnych skutków opuszczenia bezpiecznego domu

³⁸ Cz.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, ss. 161-162.

³⁹ Człowiek w Starym Testamencie oznacza pewną jedność, która jest ciałem (*basar*) i jest duszą (*nefes*, *ruah*) jednocześnie, a nie posiada je. W Nowym Testamencie zaznacza się pewien grecki dualizm ciała (*soma*, *sarx*) i duszy (*psyche*, *pneuma*), ale ma on charakter moralny, a nie ontyczny (zob. I. Mroszkowski, *Starotestamentalne rozumienie ciała, duszy i ducha człowieka*, „Studia Płockie” 21/1993, ss. 17-24; L. Stachowiak, *Zagadnienie dualizmu antropologicznego w Starym Testamencie i literaturze międzytestamentalnej*, „Studia Theologica Varsaviensia” 7/2/1969, ss. 3-32; K. Gózdź, *Teologia człowieka*, Wyd. KUL, Lublin 2006, 51-57; G. Greshake, *Życie silniejsze niż śmierć. O nadziei chrześcijańskiej*, W drodze, Poznań 2010, ss. 75-84; C.A. van Peuresn, *Antropologia filozoficzna. Zarys problematyki*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1971, s. 109). Na szczególną jedność duszy i ciała zwracał uwagę Arystoteles, a za nim Tomasz z Akwinu, dla którego dusza jest formą aktualizującą ciało, istnieje w ciele i poprzez ciało, które stanowi samorealizację i samo-przejawianie się osobowej duszy (zob. G. Scherer, *Filozofia śmierci. Od Anaksymandra do Adorno*, WAM, Kraków 2008, s. 118. Por. G. Martelet, *Odnalezienie życia wiecznego*, s. 22).

⁴⁰ Zob. J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, Znak, Kraków 1995, ss. 170; W. Pannenberg, *Systematic Theology*, t. 2, s. 172.

Ojca i szybko się przekonuje, że by istnieć w pełni, musi istnieć w komunii, a nie izolacji. Jest bowiem stworzeniem niesamoistnym z jednej strony, a z drugiej obrazem Boga pozostającego w trójosobowej relacji. Stworzenie, mając duchową naturę, która przenika je jako jedność duszy i ciała, może mieć swoją realizację w różnych warunkach. Zło naturalne, choć strukturalnie jest złączone ze światem, w którym obecnie żyje człowiek, nie jest konieczne, w sensie immanentnej cechy stworzenia. Przeciwnie, stworzenie samo w sobie jest dobre, a zło pojawia się jako brak wszystkich relacji z Bogiem. Świat, który wybrał człowiek, nie jest stworzeniem, ale warunkami jego autoizolacji, miejscem tymczasowym, które jest przesiąknięte brakiem dawnej harmonii i komunii z Bogiem, dlatego właśnie świat ten, a nie stworzenie w nim będące, jest zły.

Przedstawiony kierunek interpretacji pochodzenia zła naturalnego (zło niekonieczne) ma pewną przewagę nad poprzednim (zło konieczne). Może bowiem zawierać poprzedni: wzrost jest faktycznie koniecznym etapem drogi stworzenia do Boga, ale zło immanentne na tym etapie nie jest immanentne samemu stworzeniu. Ono bowiem nie tylko w nowej ziemi i niebie będzie wolne od niego, ale też pierwotnie już było. Droga wzrostu jest więc tu drugim etapem wędrówki, powrotem do Boga. Bóg nie stwarza pierwotnie stworzenia w oddaleniu. Oddalenie i powrót są wynikiem pierwszej wędrówki stworzenia od Boga. Unika się w ten sposób aporii traktowania zła naturalnego jako koniecznego dla obecnego stworzenia i jednocześnie niekoniecznego dla nowego stworzenia (zbawionego) oraz problemu w ogóle istnienia zła naturalnego, skoro ma być koniecznym, a zatem pozytywnym etapem powstania lepszego stworzenia.

6. Usprawiedliwienie jako samoograniczenie

W toku naszych wywodów pojawiły się ważne kwestie związane z usprawiedliwieniem: dlaczego Bóg stworzył raczej coś niż nic, skoro wiedział, że wraz z nim zaistnieje też zło; dlaczego Bóg stworzył wolną wolę i możliwość upadku stworzenia i na ten upadek zezwolił, dlaczego pozwolił na takie cierpienie fizyczne całego stworzenia. Przez usprawiedliwienie będziemy rozumieć albo podanie racji, czyli przyczyn lub powodów dopuszczenia zła naturalnego, albo podanie możliwości zmazania, czyli oczyszczenia z winy (zło moralne) z jednej strony, a z drugiej „wyrównania rachunku”, „zadośćuczynienia” krzywdom powstałym na wskutek tej winy (zło naturalne i moralne). Istnieją co najmniej trzy odpowiedzi na te kwestie, które mogą się też do pewnego stopnia wzajemnie uzupełniać. Pierwsza odpowiedź wiąże się z większą ilością dobra, które można wyprowadzić z powstałego zła. Druga jest związana z kwestią samoograniczenia Boga i wartością wolności. Trzecia z przemieniającym współcierpieniem Boga oraz ostateczną przemianą (zbawienie) stworzenia.

Tradycyjne teistyczne odpowiedzi idą w stronę wyprowadzenia ze zła większego dobra⁴¹. Bóg dopuszcza zło z powodu większego dobra, które może z niego wyprowadzić. Gdyby w każdym wypadku tak było, to by znaczyło, że Bóg nie dopuścił do pojawienia się zła bezsensownego czy daremnego, a z każdego innego wyprowadza więcej dobra. Można nawet stwierdzić, że bez tego zła sumaryczna ilość dobra byłaby mniejsza. Człowiek oczywiście nie jest w stanie ocenić ani wyliczyć ilości dobra (naturalnego i moralnego), która wynika z każdego zła naturalnego, przeciwnie, czasem może nawet przypuszczać na granicy pewności, że dane zło naturalne albo nie przyczyniło się do żadnego dobra, albo nawet przyczyniło się do kolejnego zła. Słabość tej odpowiedzi polega też na tym, że w przypadku determinizmu, kiedy świat fizyczny jest zarządzany przez Boga (*gubernatio rerum*), Jego zarządzenia przestają być zrozumiałe dla człowieka, w szczególności w przypadku zła horrendalnego, jak trzęsienie ziemi w Lizbonie w 1755 r., które pochłonęło około 90 tys. osób. Zło staje się wtedy tajemnicą. W przypadku indeterminizmu, kiedy dopuszczany jest przypadek w świecie fizycznym, konieczne są ingerencje Boga, w celu wyprowadzania z każdego niefortunnego przypadku większego dobra. Obrona tego stanowiska może natomiast podkreślać pierwotne zharmonizowanie wszystkich czynników ontycznych i takie dostrojenie warunków początkowych świata fizycznego oraz dalsze kierowanie, że ilość zła naturalnego jest najmniejsza z możliwych. Warto też zauważyć, że koncepcja konieczności zła w realnym stworzeniu, w szczególności traktowanym jako etap prowadzący do lepszego świata, wpisuje się w ten kierunek argumentacji, choć pozostawia otwartą kwestię zmniejszenia ostatecznego dobra, ze względu na zmniejszenie lub nawet eliminację kosztów jego powstania.

Nowsze propozycje teologiczne (teologia procesu, teizm otwarty, teologia trynitarno-komunijna, teologia nadziei czy różne propozycje nieinterwencyjnego działania Boga, godzące teologię ze współczesną nauką) proponują rewizję tradycyjnego stanowiska usprawiedliwiania zła większym dobrem i zaplanowanego z góry i od góry działania Boga w świecie. Nawiązując do tradycyjnej obrony wolnej woli⁴², wprowadzają często ideę samoograniczenia i wycofania się Boga⁴³. Można ją zilustrować mitem (jak go sam nazywa) Hansa Jonasa, który nawiązuje

⁴¹ Zob. św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Bóg Stwórca i Aniołowie* (I, q. 44-58), t. IV, 48, art. 2, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, Londyn 1978; G.W. Leibniz, *O wolności...*, s. 155.

⁴² Zob. św. Augustyn, *O wolnej woli*, II 3, III 15, w: idem, *Dialogi filozoficzne*, ss. 528, 595. Współcześnie możliwość pogodzenia istnienia zła i dobrego Boga poprzez odwołanie się do wolnej woli broni na gruncie filozofii analitycznej Alvin Plantinga. Zob. A. Plantinga, *Bóg, wolność, zło*, Znak, Kraków 1995, s. 99.

⁴³ Zob. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, ss. 247-252; G. Greshake, *Dlaczego Bóg pozwala nam cierpieć?*, ss. 63-74; J. Hick, *Evil and the God of Love*, s. 281; D. Edwards, *Bóg ewolucji*, ss. 55-85; I.G. Barbour, *Religion in an Age of Science*, Harper Collins e-books, San Francisco 1990, ss. 284-287; J. Moltmann, *The Trinity and the Kingdom. The Doctrine of God*, Fortress Press, Minneapolis 1993, ss. 108-111; idem, *Bóg w stworzeniu*, ss. 167-179; H.U. Balthasar,

w nim do kabalistycznego pojęcia *cimcum* (*tzimtzum*, hebr. צמצום – „kondensacja”, „skurczenie się”):

[...] aby świat istniał, i istniał dla samego siebie, Bóg rzekł się własnego Bytu; pozbawił się swojego Bóstwa, aby otrzymać je z powrotem od odysei czasu [...]. By użyć światu miejsca [...] Nieskończony, musiał się w sobie skurczyć i tym sposobem pozwolić na zewnątrz siebie powstać pustce, nicości, w której i z której mógł stworzyć świat⁴⁴.

Samoograniczenie nieskończonego Boga jest więc warunkiem możliwości istnienia skończonego świata, a dalej warunkiem możliwości wolności człowieka. Świat mógł powstać tylko w nieskończonym Bogu, bo nic poza Nim nie było, poprzez samoograniczenie i w ten sposób zrobienie „miejsca” w sobie. Samoograniczenie, czyli częściowe pozbawienie się swojej obecności i mocy, poprzedza stworzenie, stanowi warunek jego możliwości, stwarza (*creatio*), poprzez częściową samo-negację, przestrzeń opuszczoną przez Boga (*nihil*), w której może zaistnieć autonomiczne stworzenie⁴⁵. Dopiero pomiędzy absolutną nicością a pełnią może pojawić się stworzenie. Bóg w ten sposób czyni z siebie dar, a stworzenie istnieje Jego kosztem. Bóg w samoograniczeniu ponownie wchodzi w ową przestrzeń z nieprzerwanym aktem stwarzania. Bez obecności Boga świat zapadłby się w nicość. Bez samoograniczenia – zostałyby wchłonięty przez Absolut. W przypadku ludzkiej wolności ta autonomia jest szczególnie ważna, bo stanowi warunek możliwości wolności, a tym samym warunek wolnych decyzji moralnych i aktów miłości, której prawozorem jest sam trójjedyny Bóg. Miłość, do której zdolni są ludzie, jako bezinteresowny akt dzielenia się sobą, wpływający z niezdeterminowanej wolnej woli, jest śladem i obrazem Boga w stworzeniu, ponieważ sam akt stwarzania wypływa z miłości Boga, który oddaje siebie w postaci „miejsca” dla stworzenia. By była możliwa miłość w stworzeniu, konieczne jest wycofanie się Boga. Samoograniczenie Boga nie jest równoznaczne ze stworzeniem zła naturalnego (wtedy byłoby konieczne), ale z możliwością jego pojawienia się, jeśli taka będzie wola autonomicznego stworzenia. Dopiero więc upadek, autoizolacja stworzenia będzie skutkować oddaleniem od Boga oraz warunkami życia i rozwoju, w jakie nieustannie będzie się wkradać zło naturalne.

Działanie Boga w świecie jest więc ograniczone, ze względu na samoistne i wolne bycie świata. Wiele ujęć teologicznych akceptuje tu też przypadek, wkomponowany w świat. Może być on rozumiany jako coś nieprzewidywalnego,

Teodramatyka, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 1: *Człowiek w Bogu*, Wyd. M, Kraków 2006, ss. 258-260; T. Pabjan, *Nieinterwencjonistyczny...*, ss. 33-49.

⁴⁴ H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, Znak, Kraków 2003, ss. 34, 45. Na temat nauki o *cimcum* zapoczątkowanej przez Izaaka Lurię zob. Ch. Schulte, *Zimzum: Gott und Weltursprung*, Jüdischer Verlag, Berlin 2014.

⁴⁵ Zob. G. Scholem, *Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes*, w: idem, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Suhrkamp, Frankfurt 1980; J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, s. 168-170.

bez przyczyny i celu, pojawiający się zarówno na poziomie kwantowym, jak i zauważalnych zdarzeń w świecie fizycznym. Wraz z prawidłowościami tworzy dynamiczną, elastyczną, realną strukturę świata, która mogła w swym procesie zaowocować pojawieniem się życia, w szczególności życia osobowego i wolnego⁴⁶. Działanie Boga w tej perspektywie nie polega na interwencyjnym tworzeniu konkretnych zdarzeń i włączaniu się w łańcuch przyczynowo-skutkowy jako jedna z równoległych przyczyn, ale przede wszystkim na warunkowaniu i tworzeniu tej całej samoorganizującej się i samoregulującej struktury, która sama, w sposób wolny urzeczywistnia Boży zamysł. Nie prowadzi to do deizmu, bo działanie Boga należy widzieć nie tylko w stwarzaniu świata z nicości, nieustannym podtrzymywaniu go w istnieniu i nadawaniu mu formy (istoty), ale też „w” i „poprzez” (działanie nieinterwencyjne), ale nie „na” (działanie interwencyjne) tzw. przyczyny wtórne (prawa przyrody, przypadek, wolne decyzje człowieka). Dlatego Jego działanie jest przez te ostatnie „zakryte”. Jest to działanie „wewnątrz” świata, a nie „na zewnątrz” – Bóg w równym stopniu daje wewnętrzną podstawę prawom fizycznym, jak i przypadkowym procesom, tak aby z ich syntezy mogły ciągle wyłaniać się nowe, autonomiczne stworzenia⁴⁷. Nie prowadzi to też do determinizmu, bo obecny w świecie przypadek i wolne decyzje człowieka mogą przyczynić się do powstawania niezaplanowanego przez Boga zła fizycznego (i moralnego). Pojawiające się w świecie zdarzenia trzeba więc uznać za rezultaty „twórczej syntezy aktywności Boga, człowieka i czynników przyrodniczych”. Żaden z tych czynników nie jest absolutny ani pozbawiony mocy, ale razem tworzą dynamiczną „sieć” relacji, a ich owoc jest wynikiem twórczego współdziałania⁴⁸. Warto jednak z całą mocą podkreślić, że sieć relacji odbywa się na różnych poziomach – fizycznym i metafizycznym⁴⁹. Mamy tu bowiem do czynienia z podwójną przyczynowością,

⁴⁶ Zdaniem Michała Hellera przypadek jest wkomponowany w racjonalność wszechświata w taki sposób, że bez „wolnych miejsc” w siatce praw przyrody równania opisywałyby tylko możliwe, a nie realne zachowania. M. Heller, *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i codą*, Copernicus Center Press, Kraków 2011, ss. 183-184. Zob. też D. Łukasiewicz, *Opatrzność Boża, wolność, przypadek. Studium z analitycznej filozofii religii*, W drodze, Kraków – Poznań, ss. 265-271; G. Greshake, *Dlaczego Bóg pozwala nam cierpieć?*, ss. 66-68; D. Edwards, *Jak działa Bóg?*, ss. 23-24; idem, *Bóg ewolucji*, ss. 70-85.

⁴⁷ Zob. A. Peacocke, *Drogi od nauki do Boga*, s. 153; D. Łukasiewicz, *Opatrzność Boża...*, ss. 275-348; W. R. Stoeger, *O Bożym działaniu w świecie w perspektywie naukowego poznania rzeczywistości*, w: *Stwórca – Wszechświat – Człowiek*, t. I, OBI, Wyd. Diecezji Tarnowskiej Biblos, Kraków 2006, ss. 274-307; J.F. Haught, *Czym Darwin obdarował teologię?*, w: *Stwórca – wszechświat – człowiek*, t. II, OBI, Wyd. Diecezji Tarnowskiej Biblos, Kraków 2006, ss. 308-350.

⁴⁸ A. Świeżyński, *Filozofia cudu. W poszukiwaniu adekwatnej koncepcji zdarzenia cudownego*, Wyd. Uniwersytetu Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2012, ss. 290-292.

⁴⁹ Zob. D. Edwards, *Jak działa Bóg?*, ss. 17-19, 62-79; idem, *Bóg Ewolucji*, ss. 73-74, 81-84; J. Życiński, *Bóg i ewolucja*, ss. 151-156; T. Pabjan, *Nieinterwencyjny...*, s. 38. Tę wielopoziomą sieć relacji można zilustrować następującym przykładem: przypadkowe spotkanie dwojga ludzi i konkretnego plemnika z jajem, dające początek nowemu życiu, może zostać odczytane na jednym poziomie (fizycznym) jako przypadek wpleciony w różnego rodzaju

co oznacza, że każde zdarzenie zachodzące w świecie posiada swoje bezpośrednie przyczyny fizyczne (splot praw fizyki, przypadku i wolnych działań człowieka), a jednocześnie na innym poziomie (metafizycznym) Bóg jest przyczyną tych przyczyn fizycznych. Działanie Boga na tym drugim poziomie trzeba jednak rozumieć w kategoriach stwarzania, warunkowania, podstawy, uczestnictwa. Bóg więc zawsze działa powszechnie i szczególnie (lokalnie) jednocześnie, warunkując i determinując w ten sposób przyczyny fizyczne, choć determinacja ta ma swoją granicę, którą jest autonomia stworzenia.

Bóg nie może działać fantastycznie, tj. ograniczając się i jednocześnie interweniując. Horrendalne zło, które rozegrało się w 1755 r., nie jest wynikiem działania jednego czynnika, który Bóg mógł zatrzymać, ale odbiciem procesów, jakie sprawiły w toku ewolucji kosmicznej powstanie ziemi. Jeśli świat ma być realny, podobnie jak wybory człowieka, to musimy pogodzić się z Bożym wycofaniem. Racją (usprawiedliwieniem) więc dopuszczenia zła naturalnego (bez względu na jego przyczynę) jest autonomia świata oraz zachodzenie wolności i miłości bytów osobowych w tym świecie. Koszty stworzenia – w tej interpretacji – są więc bardzo wysokie, bo związane nie tylko z samoograniczeniem Boga, ale też ze złem naturalnym i oddaleniem od Boga. W perspektywie koncepcji zła niekoniecznego (upadek), którą tu przyjęliśmy jako pojemniejszą niż koncepcja zła koniecznego, pierwotne samoograniczenie Boga nie skutkuje jeszcze złem naturalnym, a świat pierwotnie stworzony, pośredniczący między Bogiem i człowiekiem, jest „przezroczysty”. Dopiero upadek zamazuje bezpośrednią relację z Bogiem: świat staje się pośrednim obrazem Boga, a kondycja czaso-przestrzenna dogodnym miejscem ukrycia się człowieka⁵⁰.

7. Usprawiedliwienie jako zmazanie

Na koniec pozostaje nam zająć się usprawiedliwieniem rozumianym teologicznie jako zmazanie. Bóg stworzył świat z możliwością powstania zła, dopuszczając autonomię stworzenia, ponieważ przewidział, że będzie w stanie stawić czoła konsekwencjom tej autonomii. Nie postawił granicy wolności człowieka, jedyną granicą jest możliwość zbawienia – bez niej cena byłaby zbyt wysoka. Można więc powiedzieć, że samoograniczenie Boga, dokonane w celu powstania autonomicznego stworzenia, jest warunkiem koniecznym w usprawiedliwieniu zła

prawidłowości przyrodnicze i społeczne, ale jednocześnie na drugim (metafizycznym) jako działanie celowe Boga, który od wnętrza przypadku i prawidłowości, nic im nie ujmując, wchodzi z nieprzypadkowym już aktem stworzenia. Karl Rahner w ten sposób pisze o wzajemnej relacji tych poziomów: „Radykalna zależność i autentyczna rzeczywistość [tj. autonomia – R.K.] bytu pochodzącego od Boga to wielkości wprost, a nie odwrotnie proporcjonalne względem siebie”. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, s. 70.

⁵⁰ Por. W. Pannenberg, *Systematic Theology*, t. 2, s. 96.

naturalnego, ale niewystarczającym. Tym wystarczającym jest właśnie możliwość zmazania i naprawy skutków tej autonomii. Odwrócenie „porządku” zła, które konsekwentnie przejawia się w aktualnym stworzeniu, jest teologicznie możliwe tylko przez analogiczny akt, który je zapoczątkował, czyli wolny akt osobowy. Akt ten nie jest zerwaniem więzów i szukaniem siebie, ale odwrotnie – zawiązywaniem ich na nowo poprzez dawanie siebie i szukanie ponownej wspólnoty. Zatrzymanie więc zła naturalnego, w szczególności cierpienia, polega na dobrowolnym przyjęciu go, znoszeniu (bez odwetu, który generowałby kolejne zło) i w ten sposób przemienianie w akt miłości wobec stworzenia. Zepsucie stworzenia dokonuje się poprzez wyjście z komunii z Bogiem i autoizolację. Konsekwencją jest upadek w aktualne warunki fizyczne, gdzie przejawia się nieustannie zło fizyczne. Z natury rzeczy wraz z winą (upadek) pojawia się krzywda (zło naturalne i moralne), wina domaga się kary, a krzywda naprawy, zadośćuczynienia, które „wyrównają rachunki”, a ostatecznie zmarzą winę. Metafizyczne zmazanie dokonuje się poprzez dobrowolny akt cierpienia Boga, który jest równoważny karze za konsekwencje upadku. W panenteistycznej interpretacji skoro świat istnieje w Bogu, to Bóg przyjmuje w siebie również zło i cierpi, a raczej współcierpi (*compassibilis*), bo świat nie jest tu traktowany jako „ciało” Boga, ale „ciało”, w którym On partycypuje⁵¹. Chrześcijańskie wcielenie oraz „samoogołocenie” Chrystusa (*kenoza*) jest więc konsekwencją nie tylko samoograniczenia Boga⁵², ale też współcierpienia immanentnego Boga i zarazem jego egzemplifikacją w czasie i przestrzeni⁵³.

Zło naturalne prowadzi do „rany” w Bogu i stworzeniu, z której ostatecznie Bóg robi oręż przeciwko złu. Odpowiedzią Boga na zło naturalne pojawiające się w świecie nie jest fizyczna interwencja czy sprawowanie tyranii, mającej doprowadzić stworzenie do stanu wymuszonego pokoju, ale osobowa obecność, współodczuwanie, współcierpienie, a więc dar z siebie, który jest przedłużeniem daru samoograniczenia. Współcierpienie ma ostatecznie na celu nie bierność, ale akt przemiany „ran w blizny”, które staną się spoiwem przyszłego, nowego świata. Współcierpienie jest objawieniem Jego miłości, którą aktualnie odczuwamy jako brak Boga czy nawet działania Boga w świecie, ale ostatecznie ta strategia władzy ma okazać się najskuteczniejsza. Bóg wiedział, że odkupienie, czyli usprawiedliwienie poprzez zmazanie, wiedzie przez współcierpienie, ale tym, co oczyszcza w cierpieniu, jest miłość, która jest ostateczną racją i przyczyną zbawczą. Wina

⁵¹ Zob. T.G. Weinandy, *Czy Bóg cierpi*, ss. 41-52; J. Szymik, *Bóg współcierpiący jako con-solatio. Tropem J. Ratzingera/Benedykta XVI*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1(44)/2011, ss. 96-108; G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, s. 303, idem, *Dlaczego Bóg pozwala nam cierpieć?*, s. 81.

⁵² L. Richard, *Christ the Self-Emptying of God*, Paulist Press, New York 1997, s. 136; E. Brunner, *The Christian Doctrine of Creation and Redemption. Dogmatics*, t. II, The Westminster Press, Philadelphia 1952, s. 20.

⁵³ J.Y. Lee, *God Suffers for Us: A Systematic Inquiry into a Concept of Divine Passibility*, Martinus Nijhoff, The Hague 1974, s. 56.

wcale nie jest szczęśliwa (*felix culpa*), bo jest przyczyną cierpienia i człowieka, i Boga. Jest raczej okazją do manifestacji miłości Boga, która i tak by istniała bez winy. Bóg nie chce ani upadku, ani cierpienia, ale cierpi z miłości do stworzenia.

Odwrocenie porządku zła metafizycznego i fizycznego następuje w teologii chrześcijańskiej u zbiegu horyzontów ontycznego i moralnego. Zło naturalne, także to daremne i jego skutki w postaci cierpienia stworzenia, dokonuje się bowiem we współcierpiącym Bogu, który jako jedyny jest w mocy odnowić więzi ze stworzeniem, metafizycznie podnosząc je z upadku, przemieniając śmierć fizyczną i duchową w nowe życie. Nowa komunია osób schodzi się więc też z przywróceniem relacji na poziomie ontycznym. Analogicznie jak nowe relacje miłości i wzajemne wybaczenie dwóch osób może przywrócić dawną miłość, a nawet ją wzmocnić, niwelując jednocześnie w życiu tych osób destrukcyjne skutki fizyczne wcześniejszego rozpadu relacji. Nowe stworzenie (*kaine ktisis*)⁵⁴, choć jego religijny sens wiąże się głównie ze zmazaniem grzechu, ma być powrotem do stanu pierwotnego, czyli bez zła naturalnego. Nie jest to jednak powrót do Edenu. Nowe stworzenie wiąże się bowiem z przemianą, która wnosi wszystko, prócz zła, do pełni (*pleroma*) bycia z Bogiem. Nowe stworzenie jest więc już teraz obecne w stworzeniu, konstytuuje wewnątrz jego byt⁵⁵, który w okolicznościach czasu i historii „przepoczwarza się” we współcierpiącym Bogu. Wzrost, powrót i odkupienie mają więc swoją rację – bez tej historii bosko-ludzkiej nie byłoby możliwości usunięcia zła ze stworzenia. Można tu mówić o nowej sytuacji ontycznej stworzenia i człowieka, o „dopełnieniu”⁵⁶ i wypełnieniu braków, skoro zło naturalne jest zepsuciem dobra. Dopełnienie to podnosi, ale nie usuwa, dopełnia, ale nie zamienia, stąd człowiek zachowuje swą tożsamość w postaci tej samej jedności duszy i ciała, którą był w warunkach czaso-przestrzennych. Ten sam człowiek, tylko ontycznie odnowiony (*soma pneumatikon*), powróci do pierwotnej i pełnej komunii z Bogiem, a pomimo złożonej, a nie prostej natury, dzięki uczestnictwu w również złożonym, trójjedynym Absolucie, będzie trwać stale, uwolniony od wszelkiego zła: metafizycznego, fizycznego i moralnego.

Podsumowanie

W podsumowaniu chcielibyśmy jeszcze raz podkreślić najważniejsze konkluzje z przytoczonych analiz i rozważań. Punktem wyjścia był problem zła naturalnego (metafizyczne i fizyczne), czyli jego występowania przy założeniu wszechmocnego i dobrego Boga. Analiza istoty zła metafizycznego pokazała, że niedoskonałość

⁵⁴ Zob. J. Kozyra, *Nowe stworzenie – kaine ktisis*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 11/1978, ss. 13-40.

⁵⁵ Zob. G. Kucza, *Osoba ludzka integralna jako „locus eschatologicus”*. *Personalistyczna reinterpretacja eschatologii chrześcijańskiej*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2013, ss. 278, 285.

⁵⁶ Zob. A. Dańczak, *Wieloznaczność śmierci...*, s. 26; N. Vasiliadis, *Misterium śmierci*, s. 542.

stworzenia w stosunku do Boga jest warunkiem jego możliwości, czyli czymś pozytywnym. Zło metafizyczne polega natomiast na niedoskonałości rozumianej jako zepsucie, czyli na rzeczywistej relacji, że coś (świat) może lub powinno być lepsze niż jest.

Jeśli chodzi o kwestię pochodzenia zła naturalnego, to przeanalizowaliśmy dwa kierunki jej rozwiązań: pierwszy zakłada, że zło naturalne jest immanentnie i strukturalnie czymś koniecznym w stworzeniu i bez niego nie można było stworzyć świata realnego i wolnego od sprzeczności, a dalej jego lepszej i ostatecznej (zbawionej) wersji. Śmierć, cierpienia są ceną, jaką organizmy muszą zapłacić za to, że żyją i mogły powstać i przetrwać w procesie ewolucji oraz stanowić wysoce złożone, a w przypadku człowieka świadome byty, ustępujące miejsca coraz to nowym (altruizm biologiczny). Drugi kierunek, nawiązując do biblijnego upadku, tłumaczy zło wynikiem zepsucia pierwotnie dobrego, ale wolnego stworzenia, które odeszło od Boga, „skrywając się” przed Nim w świecie, jaki znamy (autoizolacja). Uznaliśmy przy tym, że kierunek wskazany przez pewną wersję chrześcijańskiego platonizmu (Grzegorz z Nyssy) za obiecujący, ponieważ na jego podstawie upadek można interpretować jako zmianę warunków istnienia (na czaso-przestrzenne) tego samego cały czas stworzenia, a nie jako upadek duszy w ciało (Orygenes) czy utratę pozanaturalnych właściwości śmiertelnego z natury człowieka (dojrzały Augustyn). Unikamy w ten sposób aporii pierwszego kierunku, związanych z koniecznością zła naturalnego w obecnym świecie i jego niekoniecznością w świecie zbawionym (zło naturalne jako pozytywny etap, bo prowadzący do lepszego; kwestia stworzenia od razu zbawionego stworzenia), a dodatkowo kierunek ten może zawierać w sobie istotny rys pierwszego, tj. że świat jest tylko drogą wiodącą do nowego stworzenia, wolnego od zła naturalnego.

Stwierdziliśmy dalej, że zarówno z analizy istoty zła naturalnego (świat mógłby lub powinien być inny), jak i przygodności świata (Bóg mógł nie stwarzać świata, a więc i nie dopuszczać do powstania zła) oraz dopuszczenia wolnej woli, skutkującej upadkiem stworzenia, wynika, że zło naturalne domaga się usprawiedliwienia. Z powodu mankamentów klasycznej propozycji usprawiedliwienia każdego zła naturalnego możliwością powstania większego dobra, przedstawiliśmy dwa – naszym zdaniem – bardziej obiecujące kierunki rozwiązań. Pierwszy powołuje się na ideę samoograniczenia Boga i Jego nieinterwencyjnego działania. Samoograniczenie Boga jest w tej perspektywie warunkiem możliwości stwarzania, w szczególności autonomii stworzenia, w tym wolnych i bezinteresownych aktów miłości człowieka, ale też tłumaczy możliwość jego upadku oraz pojawienia się zła bezcelowego i horrendalnego. Nieinterwencyjne działanie Boga nie wyklucza natomiast naturalnego wyjaśniania wszystkich zachodzących w świecie zjawisk (podwójna przyczynowość). Jednocześnie zauważyliśmy, że samoograniczenie Boga jest warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym w kwestii usprawiedliwienia dopuszczenia zła naturalnego. Wina (upadek) domaga się kary, krzywda (zło

naturalne) naprawy. Dopiero więc współcierpienie Boga, które, jako kontynuacja samoograniczenia, staje się darem miłości Boga dla stworzenia, dzięki któremu możliwe jest zmazanie („wyrównaniem rachunków”) winy i krzywd wyrządzonych przez zło naturalne (i moralne), a jednocześnie ontyczna przemiana stworzenia w nowe, wolne od zła.

Przyczyną więc zła naturalnego jest stworzenie realnego i autonomicznego świata, w ramach którego mogą pojawić się byty zdolne do bezinteresownych i wolnych aktów dobra, ale też zła, a jego ostatecznym usprawiedliwieniem – możliwość naprawy zła naturalnego powstałego w ramach tej autonomii. Bóg jako aktywna siła podtrzymująca wszystko w istnieniu, nadająca istotę wszystkiemu i stwarzająca zarówno prawa, jak i przypadek, immanentnie uczestniczy w stworzeniu, współcierpi z nim i tym samym dokonuje jego naprawy.

Teizm chrześcijański w tej perspektywie wydaje się niesprzeczny, bo istnieje możliwość pogodzenia zła z dobrocią i wszechmocą Boga. Jeśli istnieje Bóg, to jako Absolut nie może czynić zła, może natomiast do niego nie dopuścić, nie stwarzając świata w ogóle lub nie stwarzając realnego i autonomicznego. Wszechmoc Boga objawia się nie poprzez stworzenie bajkowego świata sprzeczności, gdzie fantastyczne interwencje Boga, niedopuszczające do zła naturalnego, współistnieją z fizyczną szczęśliwością ludzi i zwierząt, ale poprzez dobro i moc dzielenia się sobą, w pierw poprzez samoograniczenie, a następnie współcierpienie i przemianę negatywnych skutków autonomii.

