

Bogdan Bakies

Zło a istnienie Boga

Studia Philosophiae Christianae 14/2, 5-19

1978

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez **Muzeum Historii Polski** w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BOGDAN BAKIES

ZŁO A ISTNIENIE BOGA

Wprowadzenie. I. Krótki przegląd stanowisk św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu, G. W. Leibniza i M. A. Krąpca w kwestii zła. II. Próba odpowiedzi na pytanie o powód obecności zła w świecie. Zakończenie

Wprowadzenie

Zło dotyka całego człowieka i to dotyka bardzo boleśnie. Burzy umysł, powoduje sprzeciw woli, budzi silne reakcje uczuciowe. Nic przeto dziwnego, że umysł ludzki nieustannie boryka się z „problemem zła.” Ustosunkowują się do niego religie, jest rozważany w rozmaitych systemach filozoficznych, znajduje szeroki oddźwięk w literaturze. Specyficznego znaczenia problem ten nabiera w chrześcijańskim poglądzie na świat. Jak pogodzić istnienie Boga — wszechmocnego i dobrego — z istnieniem zła¹? Kwestia ta jest często podnoszona tak w rozmowach prywatnych, jak i na spotkaniach dyskusyjnych. Zagadnienie sformułował krótko i trafnie św. Tomasz z Akwinu: *Videtur quod Deus non sit, quia si unum contrarium fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud. Sed hoc*

¹ „Od czasu Epikura aż do nowoczesnego racjonalisty Pierra Bayle'a odpowiedź sceptyków na pytanie, dlaczego Bóg dopuścił zło, prawie nie uległa zmianie. Albo Bóg nie mógł inaczej uczynić, ale czy w takim razie naprawdę jest wszechmocny. Albo Bóg nie chciał inaczej uczynić, ale czy wobec tego jest święty, sprawiedliwy, dobry?” H. Kung: *Bóg a cierpienie*, tłum. I. Gano, Warszawa 1976, 9n.

*intellegitur in hoc nomine Deus, quod sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundo. Ergo Deus non est*².

Na jakiej płaszczyźnie szukać rozwiązania tego problemu? Nauki szczegółowe na wąskim odcinku swojej specjalności zajmują się tylko pewnymi szczegółowymi przejawami zła. Mogą zatem wyjaśnić przyczyny istnienia jakiegoś rodzaju zła i to wyjaśnić poprzez podanie przyczyn najbliższych a nie w sposób ostateczny. Teologia — z tej racji, że nie zajmuje się ontyczną strukturą bytów — nie jest w stanie określić czym jest zło. W jej kompetencji leży natomiast wskazanie powodów występowania pewnych przejawów zła oraz podkreślenie faktu, że zło może służyć dobru (ból służy zdrowiu sygnalizując chorobę, grzech może posłużyć do wewnętrznego rozwoju człowieka itp.)³. Rozważania teologiczne nie usuwają jednak pytania, czy musi zajść *culpa*, aby mogła okazać się *felix*⁴. Do jakiegokolwiek dobra nie prowadziłoby zło, zawsze można pytać, dlaczego w bożych planach trzeba dochodzić do dobra poprzez zło, a nie jest tak, że Bóg wprost użycza dobra?

W artykule podejmiemy filozoficzny aspekt problemu. Jednak rozwiązanie filozoficzne także pozostawia, jak się okaże, pewne znaki zapytania. Dlatego w zakończeniu nawiążemy do aspektu teologicznego.

I. Krótki przegląd stanowisk św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu, G. W. Leibniza i M. A. Krapca w kwestii zła

Zadaniem tego paragrafu nie jest wyczerpujące przedsta-

² I, 2, 3.

³ Zob. np. Ch. Journet: *Le Mal. Essai theologique*, Paris 1960; Tenże: *Dieu et le mal. Aspect metaphysique du probleme*, „Revue Thomiste” 1959, nr 2, 213 — 269; A. D. Sertillanges: *Le probleme du mal*, t. 1, Paris 1948, t. 2, Paris 1951.

⁴ Z liturgii w Wielką Sobotę: „O zaiste konieczny był grzech Adama, który został zgładzony śmiercią Chrystusa. O szczęśliwa wino, skoro ją zgładził tak wielki Odkupiciel”.

wienie koncepcji zła prezentowanych przez wymienionych w tytule myślicieli, chciałbym tylko zwrócić uwagę na dwa, dające się wyróżnić, charakterystyczne momenty w ich wypowiedziach na interesujący nas temat.

S w. Augustyn

a) Czytamy u Augustyna, że *Omnia quae fecit (Deus — BB) quia ex nihilo fecit, mutabilia sunt*⁵. Zatem sam fakt stworzenia bytów z nicości powoduje w sposób nieunikniony, że rzeczy stworzone są zmienne. Wskutek tego, biorąc udział w rozmaitych procesach „zderzając się” z innymi bytami, ulegają często uszkodzeniu lub zniszczeniu, zło jest więc konsekwencją stworzenia przez Boga rzeczy z nicości. Nie zapominajmy, że Augustyn przejął w dużej mierze platońską koncepcję bytu, według której to jest doskonale, dobre, to jest wreszcie bytem — co niezmiennie. Zmienność rzeczy wystarcza wobec tego, żeby je uznać za niedoskonałe, zawierające braki, czyli zło. To ostatnie jest bowiem według Augustyna brakiem. *Quid est autem aliud quod malum dicitur, nisi privatio boni*⁶? Rzeczy są dobre dzięki temu, że posiadają miarę, postać i porządek. Jeśli rzecz odznacza się tymi własnościami w dużym stopniu, jest też w dużym stopniu dobra — jeśli w małym, jest dobra w małym stopniu. Żaden stopień odpowiada „naturze żadnej”. Takiej jednak nie ma, zatem wszystkie rzeczy są w pewnym stopniu dobre. Mogą być złe tylko w tym sensie, że któraś z wymienionych doskonałości może być w nich zepsuta. Ten brak jakiejś doskonałości w rzeczy jest dla niej złem. Zło jest więc brakiem tego, co powinno być — zatem jest nicością⁷.

b) Chociaż rzeczy stworzone są zmienne, a przez to niedo-

⁵ De natura boni, I. W tym samym paragrafie czytamy, że tylko Bóg jest niezmienny, stworzenia zaś nie mogą być z Nim identyczne, inaczej nie byłyby stworzeniami. Por. *De natura boni*, VI, gdzie Augustyn podkreśla ułomność wszystkiego, co nie jest Bogiem.

⁶ Enchiridion, XI. Por. Conf., III, 7, 12.

⁷ Zob. E. Gilson: *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, 190.

skonałe, zawierające braki (czyli zło), to jednak zdaniem Augustyna nie psuje to harmonii wszechświata. Nawet wprost przeciwnie. W wielu tekstach wskazuje Augustyn na to, że niedoskonałość poszczególnych elementów jest niejako podporządkowana pięknu całości, składa się na nie⁸. Czytając Augustyna chciałoby się nieledwie rzec, że zło jest zaplanowane przez Boga, gdyż służąc dobru przyczynia się do wyraźniejszego okazania wspaniałości porządku świata⁹.

Ś w. T o m a s z

Tomasz przejął prawie całkowicie poglądy Augustyna na zło. Jego argumenty w tej kwestii są w większości paralelne do argumentów Augustyna. Oczywiście istnieją też różnice, płynące głównie z odmiennej koncepcji bytu Tomasza w stosunku do tejże koncepcji Augustyna.

a) Zasadniczym złożeniem bytowym jest według Tomasza złożenie z istoty i istnienia. To ono wyróżnia byt skończony, partycypujący od bytu nieskończonego, partycypowanego¹⁰. Pomijając niekonsekwencję Tomasza, która kazała mu — pod wpływem arystotelesowskiej koncepcji budowy kosmosu — uznać, że istnieją takie byty, które nie mogą utracić swego istnienia¹¹, to właśnie złożenie bytów z istoty i aktualizującego je aktu istnienia, decyduje o ich niekonieczności, a ze względu na nią o ich zmienności¹². Głównym skutkiem tej zmienności może być utrata istnienia, zniszczenie bytów stworzonych. Tak więc jak u Augustyna, tak i u Tomasza byty stworzone są skazitelne, podległe złu fizycznemu czy moralnemu¹³. Nieskazitelny jest tylko Bóg, a przecież — argumentuje

⁸ Zob. *De natura boni*, VIII; *De civ. Dei*, XII, 4—5.

⁹ Zob. *De ordine*, I, 7, 18.

¹⁰ Zob. VIII *Phys.*, XXI, n. 13; *De Verit.* XXVII, 1, ad 8; *De Pot.* 1, 2: *De ente et essentia*, V; *C. G.* II, 52; I, 3, 7, ad 1.

¹¹ Zob. 1, 48, 2.

¹² Zob. I, 9, 2. Tomasz przytacza tu cytowany tekst Augustyna z „*De natura boni*”, I.

¹³ Zob. *De Verit.* XXIV, 7.

w „Komentarzu do Sentencji” Tomasz — nie może być wielu bogów, gdyż musieliby różnić się czymś między sobą, które to różnice wprowadziłyby zmienność, a więc niedoskonałość¹⁴. Stąd wszelkie byty poza Bogiem, nie tylko faktycznie są ale muszą być w jakiejś mierze niedoskonałe.

b) Fakt istnienia bytów zniszczalnych, podlegających złu, przyczynia się wszakże według Tomasza (podobnie jak u Augustyna), do doskonałości i piękna wszechświata. Dowiadujemy się, że to *divina providentia non excludit totaliter malum a rebus*¹⁵. Dlaczego? Bo doskonałość wszechrzeczy domaga się, by istniała nierówność w bytach. Nierówność po to, by we wszechświecie mogły się zrealizować wszystkie stopnią dobra¹⁶.

G. W. Leibniz

a) Według Leibniza w naturze każdego bytu stworzonego, właśnie jako stworzonego (więc nie mogącego być Bogiem), leży zło. Bytowa nierówność powoduje, że jedne byty nie posiadają jakiegoś dobra, które posiadają inne. Nierówność ta zaznacza się już w prawzorach rzeczy, poczętych i istniejących w umyśle bożym. Ponieważ intelekt Boga, wraz ze swymi ideami, jest wcześniejszy od woli, wobec tego Bóg za zło nie jest odpowiedzialny, bowiem powód zła może leżeć tylko w woli, a nie w intelekcie. Bóg nie jest przyczyną swej inteligencji, nie jest *causa sui*¹⁷. Widać z powyższego, że mimo odmiennego poglądu Leibniza na naturę zła (które jest u niego czymś pozytywnym — byty są metafizycznie złe) w stosunku do ujęć Augustyna i Tomasza, zgadza się on ze wspomnianymi myślicielami w poglądzie na źródło zła. Źródłem zła jest, związana w sposób konieczny z naturami stworzonymi, nierówność między nimi. Bóg nie jest za tę nierówność odpowiedzialny, bo nawet On i Jego umysł podlegają prawom logiki samej w sobie. Mamy zatem podobną sytuację co w poglądach Augu-

¹⁴ Zob. *In Sent*, I, d 2, q. 1, ad 1.

¹⁵ C. G. III, 71.

¹⁶ Zob. I, 48, 2.

¹⁷ Zob. G. W. Leibniz: *Theodicea*, III, 380.

styna i Tomasza, przedstawionych w punktach (a), jeśli nie liczyć zwolnienia Boga od odpowiedzialności za istnienie zła, które przeprowadza Leibniz. Poruszona zresztą przez niego sprawa panowania logiki nad umysłem bożym, chociaż niewłaściwie sformułowana, zawiera słuszną intuicję. Do kwestii tej powrócę niżej.

b) Świat, chociaż metafizycznie zły, jest jednak według Leibniza — jak się dowiadujemy z *Monadologii* — najdoskonalszym ze wszystkich możliwych światów. Jest tak dlatego, że *Każdy ze światów możliwych* — pisze — (ma) prawo domagać się istnienia stosownie do posiadanej doskonałości. I to jest przyczyną istnienia najlepszego świata, który Bóg zna swą mądrością, wybiera swą dobrocią, stwarza swą potęgą¹⁸. Nieskończona mądrość wspólnie z nieskończoną dobrocią mogła wybrać tylko to, co najlepsze¹⁹. Przy tym wszystkim Leibniz uważa, że Bóg mógł stworzyć świat bez grzechu i bez cierpienia, sądzi jednak, że i wtedy świat nie byłby lepszy²⁰.

M. A. Krąpiec

a) Krąpiec podtrzymuje tę tradycję filozoficzną, według której zło nie może istnieć jako pozytywna natura bytowa. Skoro tak, to nie można — wyjaśniając problem zła — pytać o jego przyczyny (przyczynę może mieć tylko to, co istnieje), a można jedynie pytać o przyczyny występowania bytów z brakami²¹. Nie istnieje przyczyna wzorcza zła, gdyż zło nie ma formy substancjalnej. Zło nie posiada także przyczyny materialnej w sensie ścisłym, gdyż nie tworzy ono wraz z materią nowego bytu. Przyczyną materialną zła w sensie niewłaściwym można nazwać podmiot, w którym zło tkwi jako brak. Zło, jako ubytek bytu, nie może mieć swej przyczyny sprawczej — może jedynie istnieć przyczyna sprawcza bytu, w którym zachodzą braki. Taką przyczyną może być *causa deficiens*, która z racji własnej niedoskonałości powoduje niedo-

¹⁸ Cyt. za E. L. Mascall: *Istnienie i analogia*, tłum. J. W. Zielińska, Warszawa 1961, 60 n.

¹⁹ Zob. G. W. Leibniz: *Theodicea*, I, 7—8.

²⁰ Zob. tenże: *Theodicea*, I, 9.

skonały skutek lub *causa per accidens*, nie posiadająca braków, ale powodująca zło jako niezamierzony skutek swego działania. Powód powstania ubytku może zresztą nie sprowadzać się „sensu stricto” do przyczyny działającej, lecz wynikać z nieudysponowania podmiotu, w którym działanie przyczyny sprawczej znajduje swe ujście. Zło wreszcie nie może mieć przyczyny celowej, bo jako brak nie może być pożądalne. Braki może powodować niewłaściwa przyczyna celowa w wyniku nieskoordynowanego działania różnych celów²².

Stwierdzenie powyższego pozwala Krąpcowi przejść do problemu „odpowiedzialności” Boga za zło. Bóg nie jest ani przyczyną formalną, ani materialną zła ze względów oczywistych. Bóg nie jest też przyczyną celową właściwą zła, gdyż to, jako brak bytu, jest jednocześnie brakiem dobra i prawdy i wobec tego nie może być przez Boga zamierzone. Nie jest zaś Bóg przyczyną celową niewłaściwą zła, bo w działaniu Intelaktu Pierwszego nie może być przypadków²³. Jeśli chodzi o przyczynę sprawczą, to ponieważ w Bogu nie ma braków, nie może on być „*causa deficiens*” zła. Jest natomiast „uboczną” przyczyną zła „*w tym sensie, że tak urządził świat, iż jego porządek wymaga nierówności, a także niezniszczalności*”²⁴

b) Powyższego nie uważa Krąpiec za ostateczne wyjaśnienie problemu zła, a to dlatego, że jeśli przyjmujemy, iż zło płynie z ułomnego działania stworzeń, które nie mogą działać w sposób doskonały, to przecież *Ten, który wszystko wie i wszystko może, może również stworzenia te ustawić w innej płaszczyźnie*²⁵. I jeszcze mocniejsze stwierdzenie: *Gdy jednak staniemy na stanowisku wolnego i niekoniecznego pochodzenia świata od Boga, gdy uznamy, że Bóg stworzył świat nie z konieczności, lecz dobrowolnie, to możemy zapytać, czy zło obecne w świecie jest konieczne. Czy Bóg nie mógł stworzyć ta-*

²¹ Zob. M. A. Krąpiec: *Dlaczego zło?*, Warszawa 1962, 149.

²² Zob. tenże: dz. cyt., 151—166.

²³ Zob. tenże: dz. cyt., 168 n.

²⁴ Tenże: dz. cyt., 163.

²⁵ Tamże.

*kiego samego świata, w którym by jednak zło nie występowało? Niewątpliwie mógł. Dlaczego jednak nie stworzył świata bez zła? Nie wiemy! I nie ma żadnych podstaw w naturze rzeczy, aby dać na to pytanie uzasadnioną odpowiedź*²⁶.

Można by wymienić jeszcze wielu myślicieli, których poglądy na problem zła dałoby się podzielić na odpowiadające lub zbliżone poglądom zawartym w punktach (a) i (b). Dokonane wyżej przedstawienie koncepcji czterech wybranych autorów, reprezentujących różne epoki i style filozofowania, wystarcza jednak do wyciągnięcia pewnych wniosków. Uderza przede wszystkim fakt, że o ile w poglądach wyrażonych w punktach (a) znajdujemy wiele słusznych intuicji, a nawet maksymalnie nieraz zbliżenie do właściwego rozwiązania problemu obecności zła w świecie, to w pewnym momencie omawiani filozofowie czynią przeskok myślowy, sprowadzając rozważania na odmienną płaszczyznę. Nie chodzi oczywiście o negowanie potrzeby wskazywania, że świat mimo zła, jakie zawiera, pozostaje dobry i piękny. Słusznie Tomasz (i nie tylko on) podkreśla, że zło nie może całkowicie strawić dobra²⁷. Czy można jednak uznać stanowisko, według którego nierówność bytowa — powodująca, że byty stworzone są niedoskonałe, zatem podległe złu — jest przez Boga w Jego wizji świata zaprogramowana, po to mianowicie, by uwydatnić piękną strukturę całości? Czy można przystać na to, że opatrność boża świadomie nie wyklucza zła z rzeczy stworzonych, gdyż jakoby doskonałość wszechrzeczy domaga się nierówności bytowej, na to wreszcie, że Bóg mógłby, gdyby chciał, stworzyć świat bez zła — ale nie chciał (patrz punkty (b)). Ta ostatnia teza jest powszechnie w filozofii chrześcijańskiej przyjmowana²⁸.

²⁶ Tenże: dz. cyt., 184.

²⁷ Zob. I, 48, 4.

²⁸ „Filozofia chrześcijańska uznaje, że byłby możliwy taki świat, w którym zło nie miałoby miejsca. Idea takiego świata nie jest wewnętrznie sprzeczna, dlatego Bóg mógł stworzyć go”. S. Kowalczyk: *Zło — problemem czy tajemnicą? Próba syntezy aspektów filozoficznych i teologicznych*, W: *Studia z filozofii Boga*, t. 3, W-wa, 1977, 477.

Jaka może być geneza przedstawionych a nieco niepokojących poglądów? Być może w grę wchodzi nie dość ostre odzielenie perspektywy filozoficznej i teologicznej. Do tej sprawy jeszcze wrócimy. Być może jest to wynik przyjmowania wspólnej postawy tzw. „optymizmu chrześcijańskiego,” tak silnie zaznaczonego już u Ireneusza i trwającego do czasów współczesnych²⁹, a nie zawsze właściwie pojmowanego. W tym ostatnim przypadku optymizm ów może się narazić na gorzki zarzut, jaki przez usta swego bohatera Iwana wyraził Dostojewski: „Nie po to cierpiałem, żeby moje cierpienia i występki i ja sam, służyły jako nawóz do użyźniania jakiejś przyszłej harmonii”³⁰.

Trzeba uznać, że żadne półśrodki w tłumaczeniu zła nie doprowadzą do ostatecznego wyjaśnienia jego obecności w świecie. Jeżeli powie się, że *Bóg dopuszcza zło: nec vult, nec non vult, sed permittit. Dlaczego? Dopuszcza je jako środek wychowawczy, służący do wymierzania kary, jak już dowodził Orygenes przeciw Celsusowi, jako pewien moment w planie Bożego porządku świata, który to porządek w każdym wypadku wymaga stopniowania i ograniczenia doskonałości...*³¹ — to jest to właśnie półśrodek. Taka odpowiedź rodzi bowiem zaraz dalsze istotne pytanie, dlaczego plan porządku świata ustalony przez Boga wymaga ograniczenia doskonałości stworzeń? Po co dopuszczać winę, by potrzebna była kara, jako środek wy-

²⁹ Charakterystyczne jest na przykład stanowisko Maritaina wyrażone w *Religion and Culture*, a według którego właśnie zasadnicza niedoskonałość każdego stworzenia najlepiej świadczy o chwale Niestworzonego (za E. L. Mascall: dz. cyt., 13). Jest w tej wypowiedzi ziarno prawdy. Niedoskonałość uwypukla Pełnię Doskonałości poprzez kontrast. Ale czy nie lepiej, by o chwale i doskonałości Boga świadczyła doskonałość Jego stworzeń? Tak zresztą sprawy się mają. Chodzi jednak o sprawę zasadniczą: nie jest tak, że stworzenia dlatego zostały uczynione niedoskonałe, by ową niedoskonałością podkreślały chwałę ich Stwórcy.

³⁰ F. Dostojewski: *Bracia Karamazow*, tłum. A. Wat, t. 1, Warszawa 1970, 296.

³¹ H. Küng: dz. cyt., 11.

chowawczy? Dlaczego osiągać doskonałość poprzez wychowanie, zamiast stwarzać byty doskonałe?

II. Próba odpowiedzi na pytanie o powód obecności zła w świecie

Z koncepcji, gdzie indziej uzasadnionej, a według której *ens et bonum convertuntur*, wynika ważny dla niniejszych rozważań wniosek. Dobro, pojęte jako transcendentale, nie jest treściową cechą bytu, ale cały byt — jego uposażenie treściowe wraz z aktualizującym je aktem istnienia — nazywamy dobrem. Jeżeli cały byt jest ontologicznym dobrem, to zło nie może być bytem, lecz brakiem bytu. Brak bytu jest nicością, ta zaś nie podlega żadnym określeniom. O braku można zatem mówić jedynie w stosunku do czegoś. W filozofii wyróżniano: a) brak w stosunku do innego bytu; b) brak w stosunku do siebie samego, swej „natury”³². Rozpatrywanie jednak braku w tych dwu aspektach nie może doprowadzić do ostatecznego wyjaśnienia istnienia braków w bytach. Pytanie o powód nieobecności jakiejś cechy — czy to należnej danej naturze, czy to nie należącej do natury danego bytu, lecz branej w stosunku do innych bytów, które tę cechę posiadają — prowadzi w rezultacie do wskazania na nierówność bytową, jako przyczynę takiego stanu rzeczy. Inaczej rzecz ujmując: rozpatrywanie braków w płaszczyźnie ukwalifikowania treściowego bytów jest całkowicie zakończone w momencie, gdy się wykaże, że wzajemne oddziaływanie na siebie bytów niedoskonałych może, jako skutek, powodować ubytek jakiejś treści w „zderzających” się bytach lub nawet ich zniszczenie. I znów jesteśmy w punkcie wyjścia, ponieważ nie zostało wyjaśnione dlaczego byty są niedoskonałe, ograniczone, posiadające braki. Należy zatem pytać nie o brak w bytach takich, czy innych treści, ale o brak w stosunku do pełni bytowości.

Rzeczy dostępne naszemu doświadczeniu nie są w pełni doskonałe. Są bytami tylko dzięki temu, że partycypują w pełni

³² Zob. M. A. Krąpiec: dz. cyt., 75.

bytu, same ową pełnią nie będąc. Tylko w pełni bytu nie ma miejsca na brak bytu — zło. Inaczej: pełnia bytu jest pełnią dobra i nie ma tam miejsca na zło — brak bytu. Tam zaś, gdzie nie ma pełni bytu, jest „czegoś z bytu” brak w stosunku do jego pełni. A dlaczego rzeczy są niedoskonałe, ograniczone w bytowości? Bo są stworzone i jako takie aktualizowane przez ograniczony akt istnienia. Posiadają istnienie skończone, niekonieczne, przygodne, czyli nie *a se*, właśnie dlatego, że ich istnienie jest stworzone. Istnienie *a se* może posiadać tylko byt niestworzony, konieczny, czyli Bóg. Fakt powołania przez Niego innych bytów do istnienia łączy się nieuchronnie z utworzeniem bytów, których akt istnienia jest ograniczony możliwością. Inaczej niczym nie różniłyby się od Czystego Istnienia — Boga. I to decyduje o niedoskonałości bytów stworzonych, a nie posiadanie takiego, czy innego uposażenia treściowego. Nawet jeśli byłby możliwy (możliwość taka oczywiście nie zachodzi) taki byt stworzony, który zawierałby w sobie wszystkie mogące realnie istnieć treści, to i wtedy z racji posiadania ograniczonego tymi treściami aktu istnienia — byłby niedoskonały. Przede wszystkim dlatego, że mógłby swe istnienie utracić. Fakt stworzenia przez Boga bytów z nicości decyduje zatem o tym, że tak powstałe byty muszą być niedoskonałe, gdyż nie są i nie mogą być bytami w pełni. I to jest ich zasadniczy brak, z którego wszystkie inne — możliwość utraty istnienia, utraty części ukwalifikowania treściowego — wynikają.

Wydaje się, że stanowisko, według którego Bóg mógłby stworzyć świat bez zła — jeśli rozumiałoby się je w ten sposób, że Bóg mógłby stworzyć byty bez braków (o innej jego interpretacji niżej) — wynika z kierowania się słusznym zresztą przeświadczeniem, że Bóg stwarza w sposób wolny (inaczej wpada się w błąd Arystotelesa, według którego, jeśli Pierwsza Przyczyna jest konieczna, to i skutki są konieczne — lub błąd Leibniza, który chciał, żeby Bóg był determinowany przez doskonałość tego, co ma być stworzone). Owszem, Bóg działa w sposób wolny, to znaczy może stwarzać byty o najrozmaitszych

ukwalifikowaniach treściowych (stąd powoływać do istnienia rozmaite światy) lub nie stwarzać. Jeżeli jednak stwarza, to powstałe byty nie mogą być w pełni doskonałe, takie jakim jest On sam.

Po ustaleniu powyższego powstaje natomiast pytanie, czy — wskazując, że Bóg nie mógł stworzyć świata doskonałego, nie zawierającego zła i biorąc w ten sposób „w obronę” dobroć Boga — nie zaprzecza się Jego wszechmocy? Nie, tylko trzeba tę wszechmoc odpowiednio rozumieć. Leibniz powiedziałby tu, że nawet wszechmoc Boga jest ograniczona przez prawa logiki, do których także Bóg musi się stosować. Jest w tym część prawdy. O tyle mianowicie, że Bóg musi w swym działaniu kierować się — wprawdzie nie jakimiś abstrakcyjnymi prawami logiki (która wtedy byłaby czymś stojącym ponad umysłem bożym), ale prawami bytu. Te ostatnie są wyznaczone strukturą bytu, ostatecznie zaś o prawach bytu decyduje struktura pełni bytu — Boga. Bóg zatem nie podlega prawom logiki, ale prawom swego własnego bytu. Jeżeli Jego byt stanowi czyste, konieczne istnienie, to Bóg nie może się unicestwić, nie może stworzyć innych, doskonałych jak On bytów, czyli czystych istnień — gdyż żaden byt nie da się powielić. Stąd jest konieczne, by każdy byt stworzony był złożony, bo tylko wtedy będzie się różnił od Boga, samoistnego, prostego, czystego aktu istnienia. Byt złożony zaś jest bytem niedoskonałym, bo oprócz aktu istnienia posiada element możliwościowy (inaczej byłby prosty), który stanowi czynnik ograniczający, uniedoskonalający. Wszechmoc Boga zatem — trzeba to wyraźnie powiedzieć, — ma granice wyznaczone strukturą bytu. Jeśli tak, to nawet dla Boga istnieje alternatywa: albo nie stwarzać, albo stwarzać byty z konieczności ograniczone, niedoskonałe, bo nie będące bytami w pełni. Pozostaje tylko kwestia, dlaczego Bóg stwarza, stając się przez to samo *causa per accidens* zła? Dopiero tego problemu umysł ludzki nie może w pełni rozwiązać, gdyż w grę wchodzi wolna decyzja Boga. Można tylko wskazać, jak to zresztą niejednokrotnie czyniono, że byty stworzone są — właśnie jako byty — dobre. Powo-

dowanie, udzielanie dobra musi jednak mieć jako skutek uboczny, którego nawet Bóg nie może uniknąć, to że stworzone byty — z tej racji, że nie mogą być w pełni doskonałe — może dotknąć zło.

W rozważaniach na temat zła nie można pominąć problemu cierpienia. Cierpienie płynie ze świadomości doznanego zła i jako takie dotyka byty świadome. Zło nieuświadomione, na przykład utrata bytowości przez kamień, nie budzi w nas szczególnego sprzeciwu. Tragedią jest świadome przeżywanie doznawanego zła: fizycznego, czy moralnego. Czy Bóg mógłby nie dopuścić do cierpienia? Otóż także tu stoi On przed alternatywą. Może nie stwarzać bytów świadomych i wtedy nie byłoby cierpienia, ale i nie byłoby możliwości udzielania dobra, które mogłoby być świadomie odebrane. Może stworzyć byty świadome, które przez to samo posiadają możliwość „odebrania” dobra, jakiego im Bóg udziela, ale które jako świadome są nie tylko podległe złu fizycznemu (jak wszystkie inne byty stworzone), ale także i cierpieniu. Nadto, jako wolne mogą powodować zło. Tego stanu rzeczy nawet Bóg nie może uniknąć, bowiem determinacja do działania dobrego i wolność działania wykluczają się wzajemnie, a sprzeczność niszczy bytowość rzeczy. Zatem nie mogą istnieć byty zarazem wolne i zdeterminowane do działania wyłącznie dobrego. Znow można pytać, dlaczego wobec tego Bóg stwarza byty świadome? Na to pytanie również nie otrzymamy wyczerpującej odpowiedzi, ze względów wyżej przytoczonych. Tu jednak otwiera się pole dla działania teologii, która ma okazję do wielostronnego wykazania, jak bardzo dobro, którego chce udzielić Bóg bytom świadomym przekracza ich cierpienia, doznawane na drodze do szczęścia. W kompetencji teologii leży wykazanie, że nieuchronnemu cierpieniu Bóg może nadać głęboki sens.

Zakończenie

Rozważania przedstawione w artykule domagają się pewnego dopowiedzenia. Widoczne jest, że zagadnienie zła jest pro-

blemem typowo interdyscyplinarnym, wskutek czego tylko wspólny wysiłek filozofów i teologów może doprowadzić do jego pełnego naświetlenia. Sprawą pierwszorzędnej wagi w owej współpracy jest jednak przestrzeganie metodologicznego postulatów nie mieszania aspektów. Należy zawsze ostro oddzielać perspektywę teologiczną od filozoficznej.

Wróćmy do stanowiska stwierdzającego, że Bóg mógłby stworzyć świat, w którym zło nie miałoby miejsca. Teza ta wydaje się sprzeczna z wnioskami, do jakich doprowadziły nas rozważania filozoficzne nad złem. Jeśli istotnie zachodziłaby tu sprzeczność, to albo owe wnioski są błędne, albo wspomniana teza jest nieprawdziwa. Wydaje się jednak, iż w omawianym przypadku *tertium est datur* — wtedy mianowicie, gdy odróżnimy aspekt filozoficzny od teologicznego ujęcia problemu. Nie chodzi tu oczywiście o wprowadzanie podwójnej prawdy: teologicznej i filozoficznej, lecz o to, że o czym innym mówi filozof twierdząc, że Bóg nie mógł stworzyć świata niepodlegającego złu, a o czym innym teolog twierdząc, że możliwość taka zachodzi (stawianie tej ostatniej tezy na terenie filozofii jest chyba wynikiem przenoszenia sposobu myślenia typowego dla teologii na grunt filozofii).

Filozof analizując ontyczną strukturę bytów stwierdza, że nie tylko świat taki, jaki jest, ale każdy z możliwych światów, byłby podległy złu. Stwierdza zatem możliwość pojawienia się w świecie zła. Nie utrzymuje natomiast, że możliwość taka musi się realizować. Tak sprawa się miała w tradycji platońskiej i neoplatońskiej. Tam wszystko, co nie jest czystym bytem, zawiera w sobie element, który jest zły jako taki. Jeśli zło jest czymś pozytywnym, to wszystkie rzeczy poza czystym bytem są z konieczności w pewnej mierze złe. Inaczej w koncepcji, według której zło jest brakiem bytu. Każdemu z bytów przygodnych brakuje czegoś do pełni bytu. Ale braki nie istnieją, zatem w bytach posiadających braki nie tkwi jeszcze pozytywne, realne zło. Filozof stwierdza tylko, że każdy z możliwych światów musi posiadać szczeliny, umożliwiające pojawienie się zła. Teolog pyta natomiast o genezę zła. Wy-

krywa powody jego pojawienia się — stwierdza podobnie jak filozof, ale na innej drodze i na co innego kładąc akcent — że pojawienie się zła nie jest konieczne. Uprawnia go to do wyciągnięcia wniosku, że świat stworzony przez Boga mógłby być wolny od zła. Wydaje się tylko błędne takie sformułowanie powyższej tezy, które głosi, że Bóg, gdyby chciał — mógł stworzyć świat bez zła. Mylące w tej formule jest użycie słowa „stworzyć”, które może sugerować, że obecność lub nieobecność zła w świecie zależy od woli Boga, że Bóg mógłby stworzyć taki świat, w którym zło nie mogłoby się pojawić. Tymczasem obecność lub nieobecność zła w świecie nie zależy od woli Boga, ale od postawy bytów rozumnych i wolnych lub od przebiegu zdarzeń w świecie bytów przygodnych.

Das Übel und die Existenz Gottes

(Zusammenfassung)

In dem Artikel versucht man eine Antwort auf die Frage zu geben, ob die Anwesenheit des Übels eine Grundlage in der Umwelt anzu-bringt, die den Beweisgrund gegen das Existieren Gottes bestimmt.

Im ersten Paragraph zeigt man zwei wesentliche und sich wiederholende Momente in den Meinungen des hl. Augustinus, hl. Thomas, G. W. Leibniz und M. A. Krapiec, beim Problem des Übels.

Der zweite Paragraph enthält eine philosophische Überlegung, derer Ziel darin besteht, diese Gründe, in welchen das Übel an der Welt erscheinen kann, anzuweisen. Man hat festgestellt, dass das erschafene Wesen — bendeshalb, das es erschaffen wird — nicht vollkommen und kein vollendetes Sein ist. Dit unvermeidliche Beschränkung des Wesens bewirkt das, dass das Übel es berühren kann. Sogar kann Gott nicht verhindern, dass die Möglichkeit des Übels auftritt. Das ist kein Paradox. Es tritt gegen die richtig verstandene Allmächtigkeit Gottes nicht.

Zum Abschluss hat man auf die Ungleichartigkeit der philosophischen und theologischen Fassung Achtung genommen.