

Krzysztof Hubaczek

Teodycea braku teodycei : problem zła w koncepcji Johna Hicka

Diametros nr 7, 1-21

2006

Artykuł został 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.

Teodycea braku teodycei. Problem zła w koncepcji Johna Hicka

Krzysztof Hubaczek

Teodycea w tradycji filozofii europejskiej

Problem pogodzenia wiary w dobrego i wszechmocnego Stwórcę oraz faktu istnienia zła w świecie, choć obecny na gruncie myśli europejskiej przynajmniej od czasów Epikura¹, zawdzięcza swą historyczną postać dwóm myślicielom, którzy wyznaczyli sposób, w jaki próbowano na przestrzeni dziejów ów problem rozwiązać. Pierwszym z nich był św. Augustyn, drugim – Gottfried W. Leibniz. Mimo, iż to ten ostatni wprowadził do języka filozofii religii termin *teodycea*, to biskup Hippony pierwszy nakreślił tory, jakimi toczyła się średniowieczna a później nowożytna dyskusja na temat wspomnianego wyżej dylematu. Leibniz czerpał z intuicji zakreślonych przez Augustyna, gdy sformułował pogląd, iż wolą Boga było stworzyć to, co najlepsze, zatem nasz świat musi być najlepszym z możliwych. Jeśli jakieś zło się w nim znalazło, to tylko przez wzgląd na dobro całości. Podstawowa intuicja, jaka kryje się za tym poglądem Leibniza, brzmi następująco: istnienie zła w świecie jest w jakiś sposób związane z istnieniem dobra, mówiąc ściślej: stanowi *conditio sine qua non* tego ostatniego. Idea ta stanowi rozwinięcie stanowiska św. Augustyna, który również uważał, iż wolą Boga było stworzyć świat dobry. Zło pojawiło się na świecie niezgodnie z wolą Stwórcy, z Jego pierwotnym zamysłem, lecz w wyniku wolnych wyborów człowieka. Mówiąc w skrócie: zło jest skutkiem ludzkiej wolności – Bóg dopuszcza zło, nie chcąc pozbawiać ludzi możliwości wolnych wyborów.

Te dwie zasadnicze idee ukształtowały zachodnią myśl na tyle, że większość prób poradzenia sobie z problemem zła stanowiło rozwinięcie idei Augustyna lub Leibniza. Samo pojęcie *teodycei* jednoznacznie kojarzone było z

¹ Por. Kołakowski [1988] s. 14.

nazwiskiem niemieckiego filozofa², co jak się wydaje, nie wynikało jedynie z faktu, iż to Leibniz ukuł ten termin. Ważniejsze było to, iż refleksja nad problemem zła dokonywała się w myśli europejskiej zasadniczo w nawiązaniu – częstokroć krytycznym – do myśli Augustyna i Leibniza. Również na gruncie współczesnej analitycznej filozofii religii dyskusja na ten temat toczyła się przede wszystkim w kontekście augustyńskim i leibniziańskim, ogniskując się wokół kwestii ludzkiej wolności i istnienia najlepszego ze światów. To właśnie problem pogodzenia wolności ludzkiej i braku zła stanowił zasadniczy przedmiot analiz Johna L. Mackiego, który doprowadził do ożywienia dyskusji na temat zła na gruncie filozofii analitycznej. Do zarzutów Mackiego bezpośrednio odwołał się Alvin Plantinga, który swą *Obronę Wolnej Woli*³ – jak sama nazwa wskazuje – oparł z jednej strony o inspiracje augustyńskie, a z drugiej – ze względu na zastosowanie teorii światów możliwych – wątki leibniziańskie⁴. Idee wypracowane przez Leibniza są szczególnie obecne również w jednej z najnowszych propozycji obrony dobroci Boga w obliczu istnienia zła w świecie, jaką stanowi teodycea Richarda Swinburne'a zawarta w wydanej przed kilku laty książce *Providence and the Problem of Evil*. Również ta koncepcja oparta jest na przekonaniu o *optymalności* naszego świata⁵ oraz twierdzeniu, iż każde zło jest warunkiem koniecznym jakiegoś dobrego stanu rzeczy.

Krytyka, z jaką spotyka się dziś tak uprawiana teodycea na gruncie filozofii analitycznej, nie odbiega w istotny sposób od tej, która formułowana była w odniesieniu do szerszej tradycji teodycei augustyńsko-leibniziańskiej w myśli kontynentalnej. Zarówno rozwinięta przez Augustyna prywatna koncepcja zła,

² Por. Bergson [1993] s. 254.

³ Plantinga nie posługuje się terminem „teodycea”, lecz „Obrona Wolnej Woli”. Ta ostatnia, w przeciwieństwie do pierwszej, nie ma bowiem wskazywać na *faktyczne* powody dopuszczenia przez Boga zła, ale jedynie na powody *możliwe*. Por. Plantinga [1995] s. 54.

⁴ W obu przypadkach nawiązanie to miało charakter krytyczny wobec rozwiązań zaproponowanych przez Augustyna (Plantinga opowiada się za libertarianizmem a nie kompatybilizmem w kwestii rozumienia wolnej woli) oraz Leibniza (Plantinga wyraża krytyczny stosunek do leibniziańskiego pojęcia najlepszego z możliwych światów oraz tezy, iż Bóg może stworzyć dowolny świat możliwy).

⁵ Tego zdania jest m. in. Jan Woleński, który w książce *Granice niewiary* stwierdza: „W gruncie rzeczy pogląd Swinburne'a jest repliką stanowiska Leibniza, gdyż w ostatecznym rozrachunku Bóg umieścił nas w najlepszym z możliwych światów dla czynienia dobra” (Woleński [2004] s. 155).

jak i leibnizjańska idea najlepszego z możliwych światów stanowią – wedle krytyk powstałych na gruncie filozofii nie-analitycznej – swoistą *bonizację* zła, tj. nadają złu znamiona dobra, efektem czego złu odejmuje się znamiona zła⁶. Zło jako warunek dobra w pewnym sensie przestaje być złem, a więc tym, co stanowi przeciwieństwo dobra, przeciwieństwo dobrego celu Stworzenia. Leibnizjański projekt Swinburne’a rodzi podobne krytyczne reakcje, co koncepcja autora *Teodycei*. Podstawowy zarzut brzmi następująco: tego typu teodycea zapoznaje tajemniczy wymiar zła⁷, roszcząc sobie prawo do sprowadzenia zła do tego, co zrozumiałe przez ludzki umysł czy wręcz – *racjonalne*.

Stare inspiracje nowej teodycei: Ireneusz z Lyonu

Jednym z krytyków tego typu teodycei na gruncie filozofii analitycznej jest John Hick⁸. Odnosi się on krytycznie do tych prób rozwiązywania dylematu zła, które nie doceniają czy wręcz bagatelizują jego *tajemniczy* wymiar⁹. Hick w książce *Evil and the God of Love* wyraża przekonanie, iż poszukując teodycei, winniśmy przyjąć, iż jest tak, jak mówi nam nasze doświadczenie, a mianowicie, iż istnieje zło do niczego nieprzydatne; że stanowi ono dla nas nieprzeniknioną do końca tajemnicę¹⁰. Hick zauważył ponadto, iż tematyka zła w obrębie samego dyskursu religijnego występuje w różnych, często odmiennych kontekstach. Teksty biblijne rozpatrują wiele rodzajów zła, nie uciekając również od doświadczenia jego *mrocności*. Wbrew augustyńskiej tezie, iż całe zło istniejące w świecie możemy

⁶ Por. Marquard [1994] s. 21.

⁷ Por. Łukasiewicz [2001] s. 25.

⁸ John Hick (ur. 1922), angielski filozof i teolog, duchowny Kościoła prezbiteriańskiego. Wykładał między innymi na uniwersytetach w Birmingham (Wielka Brytania), w Claremont Graduate School w Kalifornii (USA) oraz w Princeton Theological Seminary (USA). W latach 60. i 70. był zaangażowany w działania na rzecz ludności kolorowej oraz tolerancji religijnej w Wielkiej Brytanii. Jest autorem licznych prac dotyczących zarówno filozoficznych podstaw teizmu, jak i fundamentalnych kwestii teologii chrześcijańskiej (zwł. boskości Jezusa). Hick jest orędownikiem tzw. *pluralizmu religijnego*, wedle którego żadna religia nie może sobie rościć pretensji do tego, że poprawnie ujmuje istotę Boga, który jest absolutnie transcendentny i niepoznawalny. (Por. Ziemiński [2002] s. 393-396) W języku polskim ukazała się ostatnio książka Johna Hicka pt. *Piąty wymiar*.

⁹ Por. Hick [2000] s. 60.

¹⁰ Por. *ibid.*

utożsamić z grzechem lub karą za grzech¹¹, bohater księgi Hioba doznaje zła, nie stanowiącego ani zasłużonej kary, ani tym bardziej grzechu.

Z drugiej jednak strony paradoksalnie opisywane w Starym Testamencie osobiste i narodowe tragedie byłyby interpretowane przez proroków jako przejaw tego, iż Bóg wychowuje swój naród, troszczy się o jego dobro¹². Zdaniem Hicka teodycea winna pokazać, iż realność zła, mimo całej jego tajemniczości i nieprzenikliwości, nie czyni irracjonalną wiary religijnej (oczywiście w sensie *pozytywnym* – używając określenia Mackiego¹³), lecz stanowi element religijnego doświadczenia, znajdującego wyraz w samej Biblii¹⁴. Augustyńska wizja Upadku jest zdaniem Hicka nie tylko moralnie i logicznie problematyczna, ale ponadto wydaje się ona nie do pogodzenia ze współczesnym, ewolucyjnym spojrzeniem na świat i historię rodzaju ludzkiego. Co więcej, w klasycznej Obronie Wolnej Woli – zarówno u Augustyna, jak i u Plantingi – zło pojawia się na świecie wbrew woli Boga, dokonując niejako autokreacji *ex nihilo*¹⁵.

Błędem tego typu teodycei zdaniem Hicka jest to, iż za punkt wyjścia przyjmuje ona fakt istnienia zła, postrzeganego jako jakaś skaza na Stworzeniu, a następnie próbuje znaleźć przyczynę pojawienia się tego stanu rzeczy. Należy odwrócić kolejność poszukiwań – najpierw postawić pytanie o cel istnienia świata, a dopiero potem zastanawiać się, jaką funkcję spełnia istniejące w świecie zło i jak przyczynia się do realizacji boskiego planu. Autor *Evil and the God of Love* nawiązuje do tradycji patrzenia na zło, która jest starsza od augustyńskiej, a która wywodzi się od świętego Ireneusza z Lyonu¹⁶. Zdaniem tego Ojca Kościoła

¹¹ Por. Augustyn [1999] s. 750.

¹² Por. Hick [1977] s. 243-244.

¹³ Według Mackiego przekonanie religijne jest irracjonalne w sensie *negatywnym*, jeśli nie znajduje rozumowego (np. naukowego) potwierdzenia. Jeśli zaś przyjęcie owego przekonania miałoby prowadzić do logicznej sprzeczności, wtedy owo przekonanie jest *pozytywnie* irracjonalne (por. Mackie [1997] s. 217).

¹⁴ Por. Hick [1977] s. 245.

¹⁵ Por. *ibid.*, s. 250.

¹⁶ Hick nie jest pierwszym myślicielem europejskim, który podejmując próbę wniknięcia w problem zła, odwołuje się do myśli Ireneusza z Lyonu. W XIX wieku teolog Friedrich Schleiermacher jako pierwszy nawiązał do teodycealnych idei Ireneusza w opozycji do koncepcji Augustyna (por. Whitney [1998] s. 115).

człowiek został stworzony na *obraz, kształt* (gr. *eikon*) Boga (Rdz 1:27), tzn. uformowany jako cielesna, wolna i rozumna istota zdolna do wejścia w bliską relację ze Stwórcą¹⁷. Ireneusz przeciwstawia jednak stworzeniu *na obraz Boga* bycie *podobnym* Bogu (Rdz 1:26), bycie stworzonym na Jego *podobieństwo* (gr. *homoiosis*). Przez podobieństwo Ireneusz rozumiał doskonałość, będącą celem wzrastania człowieka, dokonującego się za sprawą Ducha Świętego. Innymi słowy, człowiek obdarzony został naturą, której elementem jest wolność i moralna odpowiedzialność, a także zdolność wchodzenia w osobową relację ze Stwórcą. Przymioty te stanowią w nas boski obraz. Jednak Bóg pragnie ponadto udoskonalić człowieka, doprowadzić do jego *przebóstwienia*, by ten ostatni dostąpił udziału w *wewnętrznym życiu* Stwórcy. W przeciwieństwie do Augustyna Ireneusz nie twierdzi, iż ludzie zostali stworzeni jako doskonali, a późniejsze dzieje człowieka to historia kosmicznego upadku. W *Wykładzie nauki apostoelskiej* uczeń Polikarpa pisał:

Gdy (Bóg) uczynił człowieka panem ziemi i tych wszystkich bytów, które są na niej, ustanowił go także potajemnie panem i tych, którzy są sługami na ziemi. Jednak oni byli już doskonali, pan zaś, to jest człowiek, był mały. Był bowiem dzieckiem i trzeba było, aby wzrastając doszedł do doskonałości. Aby wychowanie i wzrost stały się dla niego przyjemne, przygotowano dla niego lepsze miejsce, które z powodu powietrza, piękna, światła, pożywienia, roślin, owocu, wód i wielu innych rzeczy potrzebnych do życia, było doskonalsze niż świat i nadano mu nazwę raju. Raj tak oto był piękny i dobry: Słowo Boże przechadzało się stale i rozmawiało z człowiekiem zapowiadając rzeczy przyszłe, które mają nastąpić, ponieważ będzie zamieszkiwało i rozmawiało z nim i będzie z ludźmi ucząc ich sprawiedliwości¹⁸.

W powyższych słowach Ireneusza zawarta jest idea, iż człowiek został stworzony jako niedojrzałe dziecko, które w wyniku duchowego wzrostu dąży dopiero do *podobieństwa* wobec Stwórcy. Jednym słowem, człowiek raz stworzony na *obraz*, wciąż tworzony jest na *podobieństwo* Boga¹⁹. Dzieje stworzenia są zatem przede

¹⁷ Por. Hick [1977] s. 211.

¹⁸ Ireneusz z Lyonu [1997] s. 34 -35.

¹⁹ Por. Hick [1989] s. 119.

wszystkim dziejami wzrostu a nie upadku, jak to ma miejsce w teologii augustyńskiej²⁰.

W teodycei augustyńskiej zło pojawia się jako skaza w obrębie doskonałego stworzenia. Tymczasem perspektywa Ireneusza każe rozpatrywać problem zła w odniesieniu do Boskiego celu, jakim jest udoskonalenie człowieka. Chodzi tu zatem o poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, jakie funkcje pełni zło we wspomnianym procesie, jak przyczynia się ono do naszego duchowego wzrostu. Dlatego też w *Evil and the God of Love* czytamy:

Jeśli zatem Bożym celem stworzenia świata jest „doprowadzenie wielu synów do chwały” (Hbr 2:10), cel ten będzie w naturalny sposób określał to, jaki świat On stworzył. Antyteistyczni autorzy prawie zawsze zakładają taką wizję boskiego celu, która jest sprzeczna z koncepcją chrześcijańską. Zakładają oni, iż celem kochającego Boga musi być stworzenie hedonistycznego raju; dlatego stopień, w jakim świat nie przystaje do tego obrazu, stanowi dla nich dowód tego, iż Bóg nie jest ani kochający, ani wystarczająco władny, aby taki świat stworzyć. Myślą oni o relacji Boga do świata na wzór człowieka budującego klatkę, aby jego ulubione zwierzę mogło w niej zamieszkać. Jeśli jest humanitarny to w oczywisty sposób uczyni on kwaterę swego ulubieńca na tyle przyjemną i zdrową, na ile może. Każdy przejaw tego, iż owa klatka nie przystaje do ideałów weterynarii i umożliwia wypadek lub chorobę, stanowi dowód ograniczenia dobrej woli, ograniczonych środków lub jednego i drugiego zarazem. Ci, którzy wykorzystują problem zła jako argument przeciwko wierze w Boga, zazwyczaj myślą o świecie w ten właśnie sposób²¹.

Przejawy tego sposobu myślenia, stanowiącego w oczywisty sposób dziedzictwo teodycei augustyńskiej, widoczne były – jak zauważa Hick – u wielu krytyków teizmu. W *Dialogach o religii naturalnej* David Hume przyrównywał Boga do architekta, ponoszącego winę za niedogodności zaprojektowanego przez siebie domu. Wskazywanie na to, iż utrudnienia te są koniecznym kosztem, jaki trzeba ponieść, aby pewne udogodnienia dla mieszkańców mogły być zapewnione, nie

²⁰ Por. *ibid.*, s. 214.

²¹ Hick [1977] s. 256-257.

stanowi dobrej linii obrony umiejętności architekta. Tym bardziej, jeśli architekt miałby być wszechmogący. W podobnym tonie utrzymane są krytyczne analizy Mackiego. Nie sposób również nie zauważyć, iż taką optykę przejmowało wielu obrońców teizmu. Zarówno Augustyn, jak i Leibniz utrzymywali, iż Bóg jest doskonałym architektem mającym na celu stworzenie możliwie najlepszego ze światów.

Świat jako środowisko duchowego wzrostu

Zdaniem Hicka, zupełnie inna perspektywa rozpatrywania problemu zła musi być przyjęta, gdy założymy, iż celem Boga jest przeprowadzenie nas do życia wiecznego, tj. *podobieństwa* wobec Niego. W takim przypadku zapytamy nie o to, czy świat jest możliwie najprzyjemniejszym miejscem bytowania człowieka, lecz będziemy stawiać kwestię, czy świat nasz jest dobrym środowiskiem duchowego wzrostu czy też nie²². Odpowiednią analogią, którą winniśmy stosować w odniesieniu do stworzenia, jest sytuacja dziecka, które musi dorosnąć w środowisku sprzyjającym rozwojowi osobowości. Warto zauważyć, iż *przyjazne* rozwojowi jednostki są często te warunki, które postrzegamy jako *nieprzyjazne* z hedonistycznego punktu widzenia. Celem świata nie jest zatem, zdaniem Hicka, przyjemne bytowanie człowieka, lecz rozwój cnót, a mówiąc bardziej ogólnie – rozwój duchowy. To właśnie proces kształtowania duszy musi stanowić, jak twierdzi autor *Evil and the God of Love*, centrum zainteresowania teodycei²³. Należy przy tym zaznaczyć, iż chodzi tu o rozwój *par excellance* osobowy, a nie jakiś etyczny rozwój całego gatunku ludzkiego lub wręcz świata, co trudno byłoby nawet udowodnić²⁴.

Podobnie jak później Swinburne, Hick wskazuje na to, iż złe stany rzeczy mogą spełniać pewne pozytywne funkcje ze względu na nasz duchowy rozwój. Już w *Evil and the God of Love* spotkać można ideę – rozwiniętą później przez Swinburne'a – iż możliwość poznania praw przyrody, zdobywania wiedzy, a co

²² Por. *ibid.*

²³ Por. *ibid.*, s. 261.

²⁴ Por. Davis [1981] s. 58-61.

za tym idzie rozwoju cywilizacji, wiąże się z koniecznością dopuszczania bólu²⁵. Zmagania z niedostatkiem życia, z wszelkimi przejawami zła fizycznego, a także stawanie wobec cierpień bliźnich stanowi istotny element rozwoju duszy. Dobrze oddał to Viktor E. Frankl, gdy pisał:

Cierpienie może być więc, po pierwsze, jakimś dokonaniem. Ale cierpieć, *cierpieć rzeczywiście i prawdziwie* oznacza nie tylko czegoś dokonać, ale i *rosnąć*. Cierpiąc, znosząc cierpienie – zarazem rosnę wewnątrz, wzrasta we mnie siła moralna. Zachodzi tu pewnego rodzaju przemiana materii. Istotą jej jest przemiana materii w energię, a w płaszczyźnie moralnej – przemiana „surowca” dawanego nam przez los²⁶.

Cierpienie jak mało co może przyczynić się do naszego moralnego rozwoju. Hick zgadza się również z tezą, iż gdyby nikt nie był w potrzebie, wiele dóbr takich, jak samopoświęcenie, odwaga, ofiarność – nie byłoby możliwych²⁷.

Tego typu Obrona Większego Dobra napotyka jednak na pewne istotne problemy. Pozostawia bowiem bez odpowiedzi pytanie, czy ogrom cierpień w świecie nie przekracza tego, co wymagane jest dla zaistnienia owych wspomnianych w poprzednim akapicie dóbr. Czyż Bóg nie mógł stworzyć środowiska duchowego wzrostu z mniejszą ilością cierpień²⁸? Czy przyznając wartość pewnym złym stanom rzeczy musimy tym samym akceptować wszelkie zło, wedle zasady – jak to ujęli w swej krytyce poglądów Hicka Edward Madden i Peter Hare – „wszystko albo nic”²⁹? Co począć z przypadkami cierpień, które wydają się nadmierne lub bezcelowe? Wydaje się, jak zauważa William L. Rowe, iż eliminacja wielu przejawów tego typu zła, mogłaby być dokonana bez usuwania zła jako takiego³⁰. Oczywiście zawsze można argumentować, iż gdyby Bóg wyeliminował wszelkie skrajne przejawy zła, to mimo to zawsze istniałyby stany rzeczy rela-

²⁵ Por. Hick [1977] s. 306-307.

²⁶ Frankl [1998] s. 79.

²⁷ Por. Hick [1977] s. 325.

²⁸ Por. Griffin [1981] s. 53-55.

²⁹ Por. Madden i Hare [2003] s. 156-159.

³⁰ Por. Rowe [1988] s. 119-132.

tywnie najgorsze³¹. Czy oznacza to jednak, że usuwając tego typu złe stany rzeczy Bóg nie mógłby się zatrzymać i, niczym poruszając się po „równi pochyłej”, musiałby usunąć wszelkie zło³²? Taki sposób argumentacji wydaje się wadliwy, gdyż – jak wskazywał Hume – złe stany rzeczy przekraczają poziom, przy którym są użyteczne, a zaczynają się jawić jako ze wszech miar szkodliwe³³. Ciężka praca może kształtować nasz charakter, ale czy śmiertelne tsunami lub pandemia śmiertelnej grypy mogą być rozpatrywane w takich kategoriach? Jak zauważa Hick:

Kiedy dziecko umiera na zapalenie opon mózgowych, z nierozwiniętą osobowością i niespełnionym życiem, pozostawiając jedynie nie dającą się niczym wypełnić przejmującą pustkę w życiu swych rodziców; lub gdy czarująca, inteligentna i pełna życia kobieta cierpi z powodu zaniku tkanki mózgowej, który niszczy jej osobowość i pozostawia ją w zakładzie dla psychicznie chorych, niezdolną prawie rozpoznawać swych bliskich, aż do czasu gdy w połowie życia śmierć stąpi na nią jak zgubne błogosławieństwo; lub gdy dziecko rodzi się tak zdeformowane i ułomne, że nie będzie nigdy w stanie wieść normalnego życia, lecz będzie zawsze przedmiotem współczucia dla jednych a odrazy dla pozostałych... kiedy takie rzeczy mają miejsce, nie dostrzegamy w nich żadnej korzyści dla duszy, zarówno należącej do ofiar jak i do innych ludzi, lecz przeciwnie – jedynie bezwzględnie destrukcyjny proces, zupełnie nie sprzyjający ludzkim wartościom³⁴.

Wszelka Obrona Większego Dobra musi zmierzyć się z faktem, iż liczne przejawy zła w świecie nie znajdują żadnego zadawalającego wyjaśnienia³⁵. Cierpienie nie zawsze wzbudza czyjekolwiek współczucie, nie zawsze prowadzi do pozytywnych skutków. Częstokroć jest wręcz przeciwnie – jedno cierpienie skutkuje kolejnym. Dlatego też próby poszukiwania dobrych następstw każdego złego

³¹ Por. Hick [1977] s. 327.

³² Por. Madden i Hare [2003] s. 156-159.

³³ Por. Hick [1977] s. 329.

³⁴ *Ibid.*, s. 330.

³⁵ Por. Gadacz [1998] s. 33.

stanu rzeczy muszą skończyć się klęską. Czy tego rodzaju cierpieniom, jakie opisał Hick, nie można zatem przypisać absolutnie *żadnego* sensu?

Dystans epistemiczny

Aby odpowiedzieć na powyższe pytanie, należy przeanalizować powody, dla których człowiek nie został obdarzony absolutną wolnością, a także jako dysponujący znikomą świadomością Stwórcy. Zdaniem autora *Evil and the God of Love*, Bóg musiał stworzyć człowieka w pewnym oddaleniu, aby ten mógł w sposób wolny, tj. nieprzymuszony oczywistością alternatyw, zbliżyć się do Niego. Między Stwórcą a stworzeniem istnieje zatem pewien *epistemiczny dystans*. Polega on na tym, iż nasz obraz świata nie narzuca nam przekonania o istnieniu Boga. Czyż fiasko różnych kosmologicznych dowodów, jak również fakt, iż wszelkie zjawiska w naszym świecie można z powodzeniem wytłumaczyć bez odwoływania się do istnienia Boga, nie potwierdza tego stanu rzeczy? Co więcej, istnienie Boga nie tylko się nie narzuca, ale wręcz możemy przy wyjaśnieniu świata zupełnie się bez niego obyć³⁶. Zdaniem Hicka świat musi, przynajmniej w pewnym zakresie, wyglądać dla człowieka tak, jak gdyby Boga nie było³⁷. Nie chodzi oczywiście o to, iż świat jawi się nam jako w oczywisty sposób sprzeczny z istnieniem Boga – wystarczy, iż nie jest ono w naszym świecie ani weryfikowalne, ani falsyfikowane. Religijna *neutralność* świata pociąga za sobą zarazem *możliwość*, jak i *potrzebę* wiary. Jeśli ta ostatnia oznaczać ma zaufanie i pokładanie nadziei w Stwórcy, to w sytuacji braku epistemicznego dystansu między Bogiem a człowiekiem wiara byłaby nie tylko niepotrzebna, ale i niemożliwa.

Wydaje się, iż ten pogląd Hicka jest głęboko wpisany w doświadczenie religijne, któremu wyraz dał między innymi Józef Tischner w następujących słowach: „Wiara jest w gruncie rzeczy smutną koniecznością. Gdybyśmy mogli mieć wiedzę, nie potrzebowalibyśmy mieć wiary. Rzecz w tym, że nie możemy

³⁶ Warto przywołać tu słynną anegdotę, wedle której gdy Napoleon Bonaparte zapytał Pierre-Simona de Laplace'a, dlaczego w jego pięciotomowym dziele o mechanice niebios nie ma nic o Bogu, uczony odpowiedział: „Sire, ta hipoteza nie była mi potrzebna” (por. Woleński [2004] s. 145).

³⁷ Por. Hick [1977] s. 281.

mieć wiedzy”³⁸. Świat jest epistemicznie *dwuznaczny*. Zdaniem autora *Evil and the God of Love*, Bóg stwarza człowieka w oddaleniu od siebie, nie tylko po to, aby umożliwić, wiare, ale także – a może nawet przede wszystkim – ze względu na to, aby człowiek mógł w sposób wolny wybrać Boga³⁹. Pewność w jakiś sposób by tę wolność ograniczała. Aby ten wybór nie narzucał się człowiekowi sam przez się, aby nie był jedynie wynikiem zwykłej kalkulacji, Stwórca umieścił człowieka w świecie, w którym wiadomo było, że człowiek będzie kierował swą uwagę nie na Boga, lecz na stworzenie⁴⁰. Taki właśnie jest, zdaniem Hicka, zasadniczy sens biblijnej opowieści o Upadku. Sytuacja Adama i Ewy to sytuacja każdego z nas – wbrew słynnej myśli św. Augustyna, iż Bóg stworzył nas jako zwróconych ku Niemu, istniejemy w świecie, który bardziej nakierowuje nas na stworzenie niż na Stwórcę. Z drugiej jednak strony nasz świat nie jest jednoznacznie *antyboski* – umożliwia on nawiązanie między Bogiem i człowiekiem relacji wiary i miłości. Hick nie twierdzi zatem, iż człowiek nie ma możliwości poznania Stwórcy, że nie jest on – jak to określa katolicka teologia – *capax Dei*⁴¹, lecz jedynie, że – mówiąc językiem filozofów siedemnastowiecznych – człowiek nie dysponuje wrodzoną ideą Boga. Świat zaś zarówno Boga zakrywa, jak i odkrywa⁴². Autor *Evil and the God of Love* zauważa ponadto, iż człowiek może być *dla* Boga tylko dlatego, iż jest moralnie od Niego niezależny, że początkowo jest *(na)przeciw* Niemu⁴³.

Trzeba przyznać, iż podobne idee znajdujemy również u Swinburne’a, który w *Providence and the Problem of Evil* zauważył, iż wybór między dobrem i złem stawałby się bardziej banalny i automatyczny, im bardziej oczywiste byłoby istnienie Boga⁴⁴. Wybór tego, czy poszukiwać prawdy na temat istnienia Boga, czy też nie zaprzętać sobie tym głowy, byłby zupełnie niemożliwy, gdyby obecność

³⁸ Tischner [1997] s. 55.

³⁹ Por. Hick [1977] s. 283.

⁴⁰ Por. *ibid.*, s. 286.

⁴¹ Takie twierdzenie oznaczałoby porzucenie przez Hicka Ireneuszowej nauki o stworzeniu człowieka na *obraz* Boga.

⁴² Por. Hick [1977] s. 282.

⁴³ Por. *ibid.*, s. 287.

⁴⁴ Por. Swinburne [1998] s. 209.

Stwórcy była dla każdego czymś niemalże namacalnym⁴⁵. Hick nie poprzestaje jednak tylko na *stricte* poznawczym wymiarze wspomnianego wcześniej dystansu. Należy zauważyć, iż dystans ów ma również pewien istotny wymiar *moralny*. Nie chodzi bowiem tylko o to, iż wszelkie zjawiska w tym świecie dają się wytłumaczyć bez odwołania do istnienia Boga, że Jego istnienie jest nie tylko nieoczywiste, ale nawet nie jest wielce prawdopodobne. Istnienie zła wprowadza tu dodatkową jakość. Hick, choć nie wprost, przywołuje tu ideę, która była już wcześniej obecna w myśli kontynentalnej. Franz Rosenzweig w swym *opus magnum* pisał bowiem:

Bóg, to oczywiste, chce wśród swoich tylko ludzi wolnych. Dla oddzielenia więc dusz wolnych od niewolniczych nie wystarczy jedynie to, że skrywa swe rządy; albowiem lękliwi są wystarczająco lękliwi, by w zwątpieniu chętniej przechodzić na tę stronę, której trzymanie się „w każdym przypadku” nie szkodzi, a możliwe – z pięćdziesięcioprocentowym prawdopodobieństwem – jest nawet korzystne. Bóg, aby oddzielić duchy, musi więc nie tylko nie być przydatnym, lecz wręcz szkodliwym. I w ten sposób nic Mu innego nie pozostało: musi On kusić człowieka; nie tylko musi On skrywać przed nim swe rządy; nie, musi go co do nich zwodzić; musi utrudnić człowiekowi dostrzeżenie ich, a nawet mu to uniemożliwić, aby miał on możliwość prawdziwie, a więc w wolności, wierzyć Mu i ufać⁴⁶.

Sam fakt tego, iż nie posiadamy prostej, zadowalającej teorii, która wyjaśniałaby w racjonalny sposób to, czemu ludzie muszą znosić taki ogrom cierpień (innymi słowy: fakt braku zadowalającej teodycei), powoduje, iż musimy – zdaniem Hicka – odwołać się do tajemnicy⁴⁷. Jak wiadomo, pojęcie tajemnicy odnosił do zła Gabriel Marcel. Zdaniem tego francuskiego filozofa ujęcie zła jako *problemu* a nie *tajemnicy* pociąga za sobą istotne konsekwencje:

Traktuję zło jako wypadek, który wydarzył się pewnej maszynie, będącej wszechświatem, a przed którą, zakładam, że się znajduję. Na skutek tego nie tylko traktuję siebie samego jako wolnego od tej choroby czy ułomności, lecz ponadto

⁴⁵ Por. *ibid.*, s. 210.

⁴⁶ Rosenzweig [1998] s. 424-425.

⁴⁷ Por. Hick [1977] s. 333.

jako znajdującego się na zewnątrz wszechświata, który usiłuje co najmniej idealnie odtworzyć w jego integralności⁴⁸.

Tymczasem zło jest czymś, w czym jako istota niedoskonała uczestniczę, nad co nie mogę się wznieść. Należy oczywiście zaznaczyć, iż według Hicka istnienie zła nie stanowi koniecznego elementu dystansu epistemicznego, a jedynie ten dystans pogłębia⁴⁹. Również pojawiający się w naszych umysłach *dylemat zła* – brak *teodycei* uzasadniającej każdy zły stan rzeczy jaki napotykamy – stanowi element owego epistemicznego (czy wręcz *moralnego*) dystansu, tajemnicy, która ma duże znaczenie dla naszej cnoty i wiary. Aby lepiej unaocznić tę kwestię autor *Evil and the God of Love* proponuje czytelnikom wyobrazić sobie, że świat jest właśnie taki, jakim chcieliby go widzieć niektórzy krytycy teizmu, tzn. nie zawierający bezcelowego, nadmiernego, destrukcyjnego zła⁵⁰. W takim świecie ewentualne zło byłoby przez nas postrzegane jako środek, czy wręcz *koszt* osiągania pewnych moralnych *zysków*. Zło utraciłoby swój tajemniczy wymiar. W takim świecie cnota stanowiłaby po prostu środek do osiągnięcia szczęścia, nie stanowiłaby autotelicznej wartości, dobra wola zaś w sensie Kanta byłaby wyeliminowana⁵¹.

Zło jest zatem trwałym elementem duchowego rozwoju⁵². To właśnie w świecie pełnym niezrozumiałego zła możliwy jest proces *tworzenia duszy*⁵³. Dzięki uczestniczeniu w tajemnicy zła człowiek może dojrzewać. Podobną myśl znajdujemy w *Homo patiens* Frankla:

Cierpienie to dokonanie i wzrost, ale także – *dojrzewanie*. Człowiek bowiem, który wyrasta ponad siebie, dojrzewa, dorasta do siebie samego. Proces dojrzewania to rzecz najbardziej istotna, jaka dokonuje się w nas pod wpływem cierpienia.

⁴⁸ Marcel [1998] s. 145-146.

⁴⁹ Por. Hick [1977] s. 380.

⁵⁰ Por. *ibid.*, s. 334.

⁵¹ Por. *ibid.*, s. 335.

⁵² Por. Hick [1981] s. 39-52, 63-68.

⁵³ Por. Hick [1977] s. 336.

Dojrzewanie to polega na tym, że człowiek zdobywa wewnętrzną wolność mimo zewnętrznej zależności⁵⁴.

Wobec bezmiaru cierpień, których nie da się zracjonalizować, wybór dobra może mieć charakter bezinteresowny. Dlatego w teodycei Hicka nie chodzi o to, aby znaleźć usprawiedliwienie każdego rodzaju zła z osobna – jak to robi Swinburne – gdyż teodycea Ireneuszowa nie twierdzi, iż każdy rodzaj – a nawet przypadek – zła jest konieczny⁵⁵. Zasadniczą tezę *Evil and the God of Love* jest to, że świat musi zawierać zło (w tym zło horrendalne) aby proces duchowego wzrostu mógł mieć miejsce⁵⁶. Dlatego nie ma sensu wskazywanie – jak to czynili Madden i Hare⁵⁷ – jakichś przykładów złych stanów rzeczy, których usprawiedliwienia nie znajdujemy. Zawsze moglibyśmy postawić pytanie, czy wiele z tych konkretnych przejawów niewytłumaczalnego zła, które spotykamy w świecie, rzeczywiście musiało zaistnieć. Pytanie takie sugeruje, iż musi istnieć próg, poniżej którego ograniczenie istnienia zła wiązałoby się z niekorzystnym wpływem na wzrost duchowy, zaś nasz świat znajduje się powyżej owego progu⁵⁸. Problem polega jednak na tym, iż nie sposób racjonalnie wykazać, czy rzeczywiście znajdujemy się powyżej owego progu – a co za tym idzie – czy istnieje w świecie „nadmierne” zło horrendalne⁵⁹.

Wymiar eschatologiczny

Zasadniczy problem teodycei zawartej w *Evil and the God of Love* polega na tym, czy każde zło *będzie* odkupione. Cierpienie nie zawsze przecież prowadzi do dobra – często nie buduje moralnie człowieka, ale go niszczy. Hick poszukuje zatem rozwiązania problemu zła leżącego poza tym światem, poza enigmą śmierci. Uważa on, iż nie da się skonstruować teodycei bez potraktowania na serio chrześcijańskiej nauki o życiu wiecznym⁶⁰. W perspektywie religijnej bowiem,

⁵⁴ Frankl [1998] s. 80.

⁵⁵ Por. Hick [1991] s. 115-134.

⁵⁶ Por. Hick [1977] s. 375.

⁵⁷ Por. Madden i Hare [1968] s. 69-70.

⁵⁸ Por. Rowe [1991] s. 111-124.

⁵⁹ Por. Zagrzebski [1991] s. 125-129.

⁶⁰ Por. Hick [1977] s. 340.

ostatecznym celem naszego istnienia nie jest życie doczesne, ale Królestwo Boże. Jednak Hick nieco inaczej niż np. Swinburne postrzega życie wieczne: nie ma być ono *rekompensatą* za doczesne zło⁶¹. Chodzi raczej o to, iż nieskończone dobro stanowi eschatologiczny cel naszego istnienia⁶². Cel ten jest ściśle związany z naszą obecną egzystencją. W życiu doczesnym nie chodzi również po prostu o zdobywanie kolejnych cnót, ale o wejście w bliską relację z Bogiem. Dlatego Hick odrzuca zarzut Stanleya Kane'a, iż nasz doczesny rozwój, wszelkie cnoty jakie zdobędziemy, nie mają dla życia wiecznego żadnego znaczenia⁶³. Zdaniem Hicka w perspektywie chrześcijańskiej wszystko podporządkowane jest temu ostatecznemu celowi: uczestnictwu człowieka w *wewnętrznym życiu Boga*, które nie „spada” na nas po śmierci, ale które stopniowo staje się naszym udziałem. Cnoty, o których mówi Hick, nie należy zatem rozumieć jedynie jako własności spełniających pozytywne funkcje jedynie w obrębie życia doczesnego⁶⁴.

Mimo tych różnic zarówno tradycyjna teodycea, jak i ta rozwijana przez Hicka, zmusza nas do postawienia pytania o *Piektło* rozumiane jako „miejsce” wieczystych cierpień⁶⁵. Zdaniem autora *Evil and the God of Love* postulaty na rzecz istnienia wiecznego Piektła stoją w sprzeczności z postulatami teodycei. Zdaniem Hicka oznaczałoby to bowiem wieczne współistnienie dobra i zła, co więcej – zło to nie mogłoby prowadzić do dobra, z piektła bowiem nie ma już wyjścia. Czy zatem teodycea zmusza nas do głoszenia *uniwersalnej idei zbawienia*? Czy nie prowadziłoby to do przyjęcia predestynacji, tym różniącej się od rozwiązania Kalwina, że zbawienie dotyczyłoby wszystkich⁶⁶? Rozważanie tych kwestii zmusza nas do ponownego postawienia problemu ludzkiej wolności. Czy Bóg może powodować ludźmi nie czyniąc z nich marionetek⁶⁷? Czy sens koncepcji

⁶¹ Dla Swinburne'a życie wieczne stanowi rekompensatę za życie doczesne, jeśli w tym ostatnim zło przeważało nad dobrem (por. Swinburne [1998] s. 236).

⁶² Por. Hick [1977] s. 341.

⁶³ Por. *ibid.*, s. 382; por. Kane[1975a].

⁶⁴ Por. Hasker [1988].

⁶⁵ Chodzi tu o ideę piektła raczej jako wiecznego stanu oddalenia od Boga, niż miejsca nieskończonych cierpień fizycznych.

⁶⁶ Por. Hick [1977] s. 343.

⁶⁷ Por. Rist [1972].

epistemicznego dystansu nie sprowadza się do możliwości wolnego wybrania lub odrzucenia Boga, które z kolei będzie musiało oznaczać zniesienie owego dystansu⁶⁸? Hick uważa, iż Bóg będzie robił wszystko, by zbawić człowieka. Czy oznacza to jednak, iż Bóg prędzej czy później dopnie swego? Autor *Evil and the God of Love* przekonany jest, iż tak właśnie się stanie, choć możemy nie wiedzieć, w jaki sposób Bóg do tego doprowadzi. Aby pokazać, iż relacja między Boską opatrnością a ludzką wolnością nie musi prowadzić do sprzeczności, Hick odwołuje się do analogii początkującego gracza w szachy i mistrza, zaproponowaną przez Williama Jamesa⁶⁹. Choć nie wiemy jak przebiegać będzie rozgrywka, to jednak, nie umniejszając wolności nowicjusza, mistrz najpewniej doprowadzi mecz do satysfakcjonującego dla siebie finału. Hick jednoznacznie odrzuca zarówno pełny determinizm, jak i skrajne stanowisko libertariańskie, ujmujące wolność jako nieograniczoną możliwość rozpoczynania łańcucha przyczyn.

Jednak odwołanie do Jamesowskiej metafory mistrza i nowicjusza stanowi *de facto* odrzucenie strategii budowania teodycei, polegającej na tłumaczeniu eschatologicznego zła za pomocą wolnej woli człowieka⁷⁰. Wolność człowieka – jak przekonuje Hick – nie stoi bowiem w sprzeczności z ostatecznym triumfem dobra⁷¹. Autor *Evil and the God of Love* pragnie pokazać, iż z punktu widzenia teleologicznej teodycei ludzkie tragedie i zło moralne nie są sprzeczne z ostatecznym sukcesem całego procesu przebóstwienia⁷². W chrześcijaństwie tkwi bowiem wiara w Opatrzność i nadzieję zbawienia wszystkich dzieci bożych. Nawet jeśli zgodzilibyśmy się z Hickiem, co do tego, iż Jamesowska metafora adekwatnie oddaje relacje pomiędzy Boską wolą a ludzką wolnością, to jednak patrząc z punktu widzenia doczesności wydaje się, że „Mistrz” często przegrywa z „nowicjuszem” – poszczególne jednostki czynią w obrębie swego życia tyle zła, iż skłonni jesteśmy uznać, że odrzucają Boga i jego zbawczą wolę. Czy można

⁶⁸ Por. Kane [1975b] s. 24-31.

⁶⁹ Por. Hick [1977] s. 344.

⁷⁰ Nie chodzi tu o to, iż Hick miałby negować wolność, ile raczej nie traktuje jej jako przesłanki uzasadniającej konieczność wiecznego potępienia niektórych ludzi.

⁷¹ Por. Hick [1973] s. 522-528.

⁷² Por. Hick [1989] s. 121.

utrzymywać, iż Boski „mecz szachowy” zakończył się podobnym sukcesem w przypadku Jana Pawła II i Matki Teresy z Kalkuty, co Adolfa Hitlera czy Józefa Stalina?

Autor *Evil and the God of Love* nie sądzi jednak, aby *mecz* miał się zakończyć w życiu doczesnym. Hick nie pomija oczywiście faktu, iż w swym nauczaniu Jezus mówi o karze dla grzeszników. Jednak zdaniem angielskiego filozofa Jezusowi nie chodzi o *wieczne* piekło, ale o proces mający charakter czasowy i odkupieńczy. Autor *Evil and the God of Love* odwołuje się do obecnej w katolicyzmie idei czyścica (łac. *purgatorium*), pośmiertnego procesu uświęcenia. Czyściec stanowi zdaniem Hicka dokończenie procesu uświęcenia rozpoczętego w życiu doczesnym, ale trwającego poza granicą śmierci, zaś idea wiecznego piekła stanowi wypaczenie Ewangelii⁷³.

Widać wyraźnie, iż taka wizja czyścica niewiele ma wspólnego z katolickim pierwowzorem. Hick nie tylko przeczy istnieniu piekła, ale w istotnym stopniu reinterpretuje pojęcie czyścica. Taka wizja eschatologii stoi w sprzeczności z poglądem, iż życie ziemskie w jakiś sposób rozstrzyga o naszym życiu przyszłym. W świetle poglądu, zaprezentowanego przez Hicka, życie wydaje się być czymś banalnym, a nasze doczesne wybory tracą na znaczeniu. Tymczasem religijne spojrzenie na życie charakteryzuje zazwyczaj pewna nuta dramatyzmu, której stanowisko Hicka nie posiada, a którą doskonale wyraził Józef Tischner:

Droga zbawienia wiedzie w przeciwną stronę niż droga potępienia. [...] Na początku dramatu rodzi się pytanie kim jesteś? Na końcu widnieją dwie przeciwne sobie możliwości: przeklęty lub błogosławiony. Dramat człowieka toczy się wśród tych możliwości. Co one znaczą? Tego dokładnie nie wiemy. Niewiedza ta nie przeszkadza nam jednak żyć wśród nich, myśleć według nich, wedle nich oceniać innych i siebie. Gdyby pewnego dnia znikły nam z oczu i uszu, stanęlibyśmy bezradni na scenie świata, jak słowa, które zapomniały o regułach, czyniącej z nich mowę gramatyki⁷⁴.

⁷³ Por. Hick [1977] s. 348-349.

⁷⁴ Tischner [1998] s. 311-312.

Czy nie jest zatem tak, iż bez realnej możliwości potępienia, nasze doczesne życie straciłoby jakikolwiek eschatologiczny sens? Wszak w Ewangelii według św. Łukasza czytamy:

Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, a potem nic więcej uczynić nie mogą. Pokażę wam, kogo się macie obawiać: bójcie się Tego, który po zabiciu ma moc wtrącić do piekła. Tak, mówię wam: Tego się bójcie! (12:4-5).

Według Hicka biblijna groźba potępienia stanowi jedynie straszak dla tych, którzy zasklepili się w swym egoizmie⁷⁵. Czy jednak jest sens grać w grę, o której z góry wiadomo, że nie można jej przegrać? Czy bez tego dramatycznego elementu, boska decyzja o stworzeniu świata ma jakikolwiek sens, czy jakiegokolwiek znacznie *sub specie aeternitatis* ma nasze doczesne życie?

Hick *de facto* głosi tezę, że pomimo tego, iż w doczesności wielu ludzi odrzuci Boga, to jednak dobro zatriumfuje w ich pośmiertnym życiu. Czyściec w *Evil and the God of Love* stanowi zatem „miejsce” pośmiertnego nawrócenia dla największych grzeszników – niezależnie od tego, ile grzechów popełnilibyśmy w obecnym życiu, ostatecznie nawrócimy się do Boga. Hick nie odpowiada jednak na pytanie, czemu służyć ma taka dwuetapowość historii zbawienia. Czy Bóg nie mógł stworzyć jednego świata, który – zawierając wprawdzie zło konieczne dla naszego wolnego wyboru dobra – kończyłby się ostatecznym wyborem Boga przez każdego? Czym w końcu różnić się ma nasza wolność wobec zła w życiu doczesnym od tej, która będzie naszym udziałem w czyścicu? Jeśli doczesne odrzucenie Boga przez niektórych ludzi jest spowodowane dystansem epistemicznym, to czy po śmierci ów dystans zostanie zniesiony? Jeśli tak, to po co w ogóle został wprowadzony? Jeśli nie, to czy Bóg nie będzie przegrywał kolejnych rozgrywek szachowych i po śmierci? Na to pytanie nie znajdujemy w *Evil and the God of Love* żadnej odpowiedzi.

⁷⁵ Por. Hick [1977] s. 349.

* * *

Można powiedzieć, iż Hick nie tyle rozwiązuje problem zła – szczególnie jeśli przyjąć stanowisko, że teodycea powinna wykazać nie tylko, że nie jest absurdem wierzyć w Boga, ale także, iż wiara ta jest racjonalna⁷⁶ – ile raczej przenosi go z płaszczyzny doczesnego świata, na wymiar eschatologiczny. Kłopotem dla teizmu – patrząc z perspektywy zarysowanej w *Evil and the God of Love* – nie jest już istnienie zła w naszym obecnym życiu, ile raczej jego eschatologiczny triumf. Dlatego też w doczesności problem stanowi nie tylko zło fizyczne, ile wybór Boga lub odrzucenie Go⁷⁷. W związku z powyższym, ocena teodycei Hicka nie jest prosta do przeprowadzenia. Hick z pewnością nie dostarcza nam rozwiązania dylematu zła, jednak paradoksalnie nie to jest jego zamiarem, gdyż hipoteza świata jako środowiska duchowego wzrostu wręcz wymaga, aby problem zła nie doczekał się ostatecznego, racjonalnego rozwiązania. W wyniku tego zagadnienie teodycei zostaje w *Evil and the God of Love* zastąpione problemem apokatastazy. Mimo to, poprzez swe analizy, Hick mówi bardzo wiele o miejscu zła, w tym zła horrendalnego, w religijnym doświadczeniu człowieka, podczas gdy tradycja augustyńsko-leibnizjańska wątku tego nie rozwijała.

Warto również zwrócić uwagę na to, iż na teodycę Hicka składają się zasadniczo dwa względnie autonomiczne elementy. Poza motywem apokatastazy zasadniczą ideą jest tu proces tworzenia duszy oraz rola, jaką w tym procesie odgrywa *dystans epistemiczny*. Hick – podobnie jak Rosenzweig – pokazuje, że fakt, iż zło pozostaje dla nas dręcząca tajemnicą, ma istotne znaczenie dla naszego

⁷⁶ Por. Weinstock [1974] s. 449-467.

⁷⁷ Można argumentować, iż dystans epistemiczny stanowi powód odrzucenia Boga przez niektórych ludzi, dlatego też konieczne jest postulowanie przez Hicka idei pustego piekła, w przeciwnym bowiem razie ludzie skazywani byłiby niesprawiedliwie na wieczne potępienie (nie mogli wszak poznać Boga w życiu doczesnym, ich niewiedza nie była zawiniona – por. Hick [1977] s. 280). Z drugiej strony jednak, zarówno idea *aktualnego* (a nie *genetycznego*) dystansu epistemicznego, jak i teza o jego pośmiertnym zniesieniu, jako zawarta od początku w chrześcijaństwie (por. 1 Kor 13:12), również musiałaby pociągać za sobą konieczność apokatastazy. Innymi słowy, podobny zarzut można by postawić Augustyńskiej nauce o grzechu pierworodnym (potomkowie Pierwszych Rodziców nie są w stanie uniknąć konsekwencji tego, iż rodzą się w stanie oddalenia od Boga), o ile nie przyjmemy, iż odziedziczona po Pierwszych Ludziach wina stanowi moralnie satysfakcjonujące usprawiedliwienie dla potępienia potomków Adama, którzy w doczesnym życiu nie wybrali Boga – co stanowi ideę budzącą spore wątpliwości. Niezależnie od tego, czy przyjmemy pochodzącą od Ireneusza teologię stworzenia, czy też nie, należy stwierdzić, iż analizy Hicka wskazują na centralne miejsce problemu apokatastazy w obrębie teodycei.

bezinteresownego wyboru Boga. Gdyby zło miało być tylko kosztem ponoszonym na rzecz pewnych przyszłych zysków, gdyby każdy przypadek zła znajdował swą *teodyceę*, wybór Boga byłby efektem czystej kalkulacji, a nie wyboru pewnych wartości „mimo wszystko”. Zło, choć częstokroć straszliwe, nie jest jednak czymś absolutnym. Ta zasadnicza idea zasługuje na uwagę tych wszystkich, którzy starają się zbadać, jaką rolę pełni zło w religijnym doświadczeniu.

Bibliografia

- Augustyn [1999] – św. Augustyn, *O prawdziwej wierze*, tłum. J. Ptaszyński, w: Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.
- Bergson [1993] – H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło, K. Skorulski, Znak, Kraków 1993.
- Davis [1981] – S. T. Davis, *Critique [of Hick]*, w: *Encountering Evil*, red. S. T. Davis, John Knox Press, Atlanta 1981, s. 58-61.
- Frankl [1998] – V. Frankl, *Homo patiens*, tłum. Z. Jaroszewski, PAX, Warszawa 1998.
- Griffin [1981] – D. Griffin, *Critique [of Hick]*, w: *Encountering Evil*, red. S. Davis, John Knox Press, Atlanta 1981, s. 53-55.
- Hasker [1988] – W. Hasker, *Suffering, Soul-Making, and Salvation*, „International Philosophical Quarterly” (28) 1988, s. 3-19.
- Hick [1973] – J. Hick, *Coherence and the God of Love Again*, „Journal of Theological Studies” (24) 1973, s. 522-528.
- Hick [1977] – J. Hick, *Evil and the God of Love*, MacMillan Press, London 1977.
- Hick [1981] – J. Hick, *An Irenaean Theodicy*, w: *Encountering Evil*, red. S. T. Davis, John Knox Press, Atlanta 1981, s. 39-52, 63-68.
- Hick [1989] – J. Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, MacMillan Press, London 1989.
- Hick [1991] – J. Hick, *Response to Mesle*, w: C. R. Mesle, *John Hick's Theodicy*, St. Martin's Press, New York 1991, s. 115-134.
- Hick [2000] – J. Hick, *Richard Swinburne, Providence, and the Problem of Evil*, „International Journal for Philosophy of Religion” (47) 2000, s. 57-61.
- Ireneusz z Lyonu [1997] – Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*, tłum. W. Myszor, WAM, Kraków 1997.
- Kane [1975a] – S. G. Kane, *The Failure of Soul-Making Theodicy*, „International Journal for the Philosophy of Religion” (6) 1975, s. 1-22.
- Kane [1975b] – S. G. Kane, *Soul-Making Theodicy and Eschatology*, „Sophia” (14) 1975, s. 24-31.

- Kołakowski [1988] – L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, tłum. T. Baszniak i M. Panufnik, Znak, Kraków 1988.
- Łukasiewicz [2001] – D. Łukasiewicz, *Teodycea Richarda Swinburne'a*, „Kwartalnik Filozoficzny” (4) 2001, s. 5-25.
- Madden i Hare [1968] – E. Madden, P. Hare, *Evil and the Concept of God*, Charles C. Thomas Publisher, Springfield 1968.
- Madden i Hare [2003] – E. Madden, P. Hare, *Critique of Hick's Theodicy*, w: *Philosophy of Religion: An Anthology*, red. L. P. Pojman, Wadsworth Publishing Company, Belmont 2003, s. 156-159.
- Marcel [1998] – G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, w: idem, *Być i mieć*, tłum. D. Eska, PAX, Warszawa 1998.
- Marquard [1994] – O. Marquard, *Odciążenia. Wątki teodycei w filozofii nowożytnej*, tłum. K. Krzemieniowa, w: O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994.
- Plantinga [1995] – A. Plantinga, *Bóg, wolność i zło*, tłum. K. Gurba, Znak, Kraków 1995.
- Rist [1972] – J. M. Rist, *Coherence and the God of Love*, „Journal of Theological Studies” (23) 1972, s. 95-105.
- Rosenzweig [1998] – F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Znak, Kraków 1998.
- Rowe [1988] – W. Rowe, *Evil and Theodicy*, „Philosophical Topics” (16) 1988, s.119-132.
- Rowe [1991] – W. Rowe, *Paradox and Promise: Hick's Solution to the Problem of Evil*, w: *Problems In the Philosophy of Religion: Critical Studies of The Work of John Hick*, red. H. Hewitt, St. Martin Press, New York 1991, s. 111-124.
- Schmidt [1988] – R. Schmidt, *Exploring Religion*, Wadsworth Publishing, Belmont CA 1988.
- Swinburne [1998] – R. Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford 1998.
- Whitney [1998] – *Theodicy. An Annotated Bibliography on the Problem of Evil 1960-1991*, red. B. L. Whitney, Bowling Green State University, Philosophy, Bowling Green OH 1998.
- Tischner [1997] – J. Tischner, *Jak żyć?*, TUM, Wrocław 1997.
- Tischner [1998] – J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998.
- Weinstock [1974] – J. Weinstock, *What Theodicies Must But Do Not Do*, „Philosophia” (4) 1974, s. 449-467.
- Woleński [2004] – J. Woleński, *Granice niewiary*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004.
- Zagrzebski [1991] – L. Zagrzebski, *Critical Response*, w: *Problems In the Philosophy of Religion: Critical Studies of The Work of John Hick*, red. H. Hewitt, St. Martin Press, New York 1991, s. 125-129.
- Ziemiński [2002] – I. Ziemiński, *Hick John*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz i B. Milerski, PWN, Warszawa 2002, t. 4, s. 393-396.