

# Krzysztof Hubaczek

---

## Teodycea braku teodycei : problem zła w koncepcji J. Hicka

---

Analiza i Egzystencja 4, 135-156

---

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KRZYSZTOF HUBACZEK\*

## TEODYCEA BRAKU TEODYCEI PROBLEM ZŁA W KONCEPCJI JOHNA HICKA

Słowa kluczowe: zło horrendalne, teodycea, apokatastaza, Ireneusz z Lyonu,  
John Hick

Keywords: horrendous evil, theodicy, apokatastasis, St. Irenaeus, John Hick

### 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 Epikura<sup>1</sup>, 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

---

\* Krzysztof Hubaczek, mgr, absolwent filozofii i socjologii; przygotowuje pracę doktorską na temat problemu zła w filozofii analitycznej. Prowadzi zajęcia na Uniwersytecie Szczecińskim. Niniejszy tekst był publikowany w czasopiśmie internetowym „Diametros” 7, marzec 2006, s. 1–21. E-mail: krzysztof@hubaczek.pl.

<sup>1</sup> Por. Kołakowski (1988), s. 14.

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 pewien sposób związane z istnieniem dobra, mówiąc ściślej: stanowi *conditio sine qua non* tego ostatniego. Idea ta jest rozwinięciem 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 nazwiskiem niemieckiego filozofa<sup>2</sup>, co jak się wydaje, nie wynikało jedynie z faktu, że 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 leibnizjańskim, 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<sup>3</sup> – jak sama nazwa wskazuje – oparł z jednej strony na inspiracjach augustyńskich, a z drugiej – ze względu na zastosowanie teorii światów możliwych – wątki leibnizjańskie<sup>4</sup>. Idee wypracowane przez Leibniza są szczególnie obecne również w jednej

<sup>2</sup> Por. Bergson (1993), s. 254.

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> W obu przypadkach nawiązanie to miało charakter krytyczny wobec rozwiązań zaproponowanych przez Augustyna (Plantinga opowiada się za libertarianizmem, a nie

z najnowszych propozycji obrony dobroci Boga w obliczu istnienia zła w świecie, jaką stanowi teodycea Richarda Swinburne'a zawarta w wydanej przez kilku laty książce *Providence and the Problem of Evil*. Również ta koncepcja oparta jest na przekonaniu o *optymalności* naszego świata<sup>5</sup> oraz twierdzeniu, że 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-leibnizjańskiej w myśli kontynentalnej. Zarówno rozwinięta przez Augustyna prywatyczna koncepcja zła, jak i leibnizjańska idea najlepszego z możliwych światów stanowią – wedle krytyk powstałych na gruncie filozofii nieanalitycznej – swoistą *bonizację* zła, tj. nadają złu znamiona dobra, efektem czego złu odejmuje się znamiona zła<sup>6</sup>. 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 jak koncepcja autora *Teodycei*. Podstawowy zarzut brzmi następująco: tego typu teodycea zapoznaje tajemniczy wymiar zła<sup>7</sup>, 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 Hick<sup>8</sup>. Odnosi się on krytycznie do tych prób rozwiązywania

---

kompatybilizmem w kwestii rozumienia wolnej woli) oraz Leibniza (Plantinga krytyczny stosunek do leibnizjańskiego pojęcia najlepszego z możliwych światów oraz tezy, iż Bóg może stworzyć dowolny świat możliwy).

<sup>5</sup> 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).

<sup>6</sup> Por. Marquard (1994), s. 21.

<sup>7</sup> Por. Łukasiewicz (2001), s. 25.

<sup>8</sup> John Hick (ur. 1922), angielski filozof i teolog, duchowny Kościoła prezbiteriańskiego. Wykładał m.in. na uniwersytetach w Birmingham (Wielka Brytania), w Clare-

dylematu zła, które nie doceniają czy wręcz bagatelizują jego *tajemniczy* wymiar<sup>9</sup>. Hick w książce *Evil and the God of Love* wyraża przekonanie, że poszukując teodycei, winniśmy przyjąć, że jest tak, jak mówi nam nasze doświadczenie, a mianowicie, iż istnieje zło do niczego nieprzydatne; że stanowi ono dla nas nieprzenikloną do końca tajemnicę<sup>10</sup>. 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 *mroczności*. Wbrew augustyńskiej tezie, że całe zło istniejące w świecie możemy utożsamiać z grzechem lub karą za grzech<sup>11</sup>, bohater księgi Hioba doznaje zła niestanowiącego 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, że Bóg wychowuje swój naród, troszczy się o jego dobro<sup>12</sup>. Zdaniem Hicka teodycea winna pokazać, że realność zła, mimo całej jego tajemniczości i nieprzenikliwości, nie czyni wiary religijnej irracjonalną (oczywiście w sensie *pozytywnym* – używając określenia Mackiego<sup>13</sup>), lecz stanowi element religijnego doświadczenia znajdującego wyraz w samej Biblii<sup>14</sup>. Augustyńska wizja Upadku jest zdaniem Hicka nie tylko moralnie i logicznie problematyczna, ale ponadto wydaje się ona nie do

---

mont 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 (zwłaszcza 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*.

<sup>9</sup> Por. Hick (2000), s. 60.

<sup>10</sup> Por. tamże.

<sup>11</sup> Por. Augustyn (1999), s. 750.

<sup>12</sup> Por. Hick (1977), s. 243–244.

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

<sup>14</sup> Por. Hick (1977), s. 245.

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*<sup>15</sup>.

Błędem tego typu teodycei jest zdaniem Hicka to, iż za punkt wyjścia przyjmuje ona fakt istnienia zła postrzeganego jako 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 Lyonu<sup>16</sup>. Zdaniem tego Ojca Kościoła 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 Stwórcą<sup>17</sup>. 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 *przeobstwienia*, by ten ostatni dostąpił udziału w *wewnętrznym życiu* Stwórcy. W przeciwieństwie do Augustyna Ireneusz nie twierdzi, że ludzie zostali stworzeni jako doskonali, a późniejsze dzieje człowieka to historia kosmicznego upadku. W *Wykładzie nauki apostołskiej* 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

---

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 250.

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

<sup>17</sup> Por. Hick (1977), s. 211.

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 sprawiedliwości<sup>18</sup>.

W powyższych słowach Ireneusza zawarta jest idea, że 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* Boga<sup>19</sup>. Dzieje stworzenia są zatem przede wszystkim dziejami wzrostu a nie upadku, jak to ma miejsce w teologii Augustyńskiej<sup>20</sup>.

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, że 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 o relacji Boga do świata na wzór człowieka budującego klatkę, aby jego ulubione zwierzę mogło w niej zamieszkać. Jeśli jest humanitar-

<sup>18</sup> Ireneusz z Lyonu (1997), s. 34–35.

<sup>19</sup> Por. Hick (1989), s. 119.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 214.

ny, to w oczywisty sposób uczyni on kwaterę swego ulubieńca na tyle przyjemną i zdrową, na ile może. Każdy przejaw tego, że 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 sposób<sup>21</sup>.

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, że utrudnienia te są koniecznym kosztem, jaki trzeba ponieść, aby zapewnić mieszkańcom pewne udogodnienia, nie 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, że Bóg jest doskonałym architektem mającym na celu stworzenie możliwie najlepszego ze światów.

### Świat jako środowisko duchowego wzrostu

Zdaniem Hicka konieczne jest przyjęcie zupełnie innej perspektywy rozpatrywania problemu zła, gdy założymy, że celem Boga jest przeprowadzenie nas do życia wiecznego, tj. *podobieństwa* do 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 do duchowego wzrostu, czy też nie<sup>22</sup>. Odpowiednią analogią, którą winniśmy stosować w odniesieniu do stworzenia, jest sytuacja dziecka, które musi dorosnąć w środowisku sprzyjającym rozwojowi jego osobowości. Warto zauważyć, iż *przyjazne* dla rozwoju jednostki są często te warunki, które postrzegamy jako *nieprzyjazne* z hedoni-

---

<sup>21</sup> Hick (1977), s. 256–257.

<sup>22</sup> Por. tamże.



stycznego 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 teodycei<sup>23</sup>. Należy przy tym zaznaczyć, że chodzi tu o rozwój *par excellence* osobowy, a nie o etyczny rozwój całego gatunku ludzkiego lub wręcz świata, co trudno byłoby nawet udowodnić<sup>24</sup>.

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 – że możliwość poznania praw przyrody, zdobywania wiedzy, a co za tym idzie rozwoju cywilizacji, wiąże się z koniecznością dopuszczania bólu<sup>25</sup>. Zmagania z niedostatkami życia, z wszelkimi przejawami zła fizycznego, a także stawanie wobec cierpień bliźnich stanowi istotny element rozwoju duszy. Dobrze oddał to Viktor E. Frankl:

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 płaszczyźnie moralnej – przemiana „surowca” dawanego nam przez los<sup>26</sup>.

Cierpienie może przyczynić się do naszego moralnego rozwoju. Hick zgadza się również z tezą, że gdyby nikt nie był w potrzebie, wiele dóbr, takich jak samopoświęcenie, odwaga, ofiarność – nie byłoby możliwych<sup>27</sup>.

Tego typu Obrona Większego Dobra napotyka jednak na 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 cierpień?<sup>28</sup> Czy przy-

---

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 261.

<sup>24</sup> Por. Davis (1981), s. 58–61.

<sup>25</sup> Por. Hick (1977), s. 306–307.

<sup>26</sup> Frankl (1998), s. 79.

<sup>27</sup> Por. Hick (1977), s. 325.

<sup>28</sup> Por. Griffin (1981), s. 53–55.

znając 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 nie?”<sup>29</sup> 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 jak takiego<sup>30</sup>. Oczywiście zawsze można argumentować, że gdyby Bóg wyeliminował wszelkie skrajne przejawy zła, to i tak zawsze istniałyby stany rzeczy relatywnie najgorsze<sup>31</sup>. Czy oznacza to jednak, że usuwając tego typu złe stany rzeczy Bóg nie mógłby się zatrzymać i, poruszając się jak gdyby po „równi pochyłej”, musiałby usunąć wszelkie zło?<sup>32</sup> 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 szkodliwe<sup>33</sup>. Ciężka praca może kształtować nasz charakter, ale czy śmiercionośne tsunami lub pandemia śmiercionośnej 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 niedająca 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 rozpoznać swych bliskich, aż do czasu gdy w połowie życia śmierć zstąpi 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 niesprzyjający ludzkim wartościom<sup>34</sup>.

---

<sup>29</sup> Por. Madden i Hare (2003), s. 156–159.

<sup>30</sup> Por. Rowe (1988), s. 119–132.

<sup>31</sup> Por. Hick (1977), s. 327.

<sup>32</sup> Por. Madden i Hare (2003), s. 156–159.

<sup>33</sup> Por. Hick (1977), s. 329.

<sup>34</sup> Tamże, s. 330.

Wszelka Obrona Większego Dobra musi zmierzyć się z faktem, że liczne przejawy zła w świecie nie znajdują żadnego zadowalającego wyjaśnienia<sup>35</sup>. Cierpienie nie zawsze wzbudza czyjekolwiek współczucie, nie zawsze prowadzi do pozytywnych skutków. Często jest wręcz przeciwnie – jedno cierpienie skutkuje kolejnym. Dlatego też próby poszukiwania dobrych następstw każdego złego 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 powody, dla których dysponuje on 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, że 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 się przy wyjaśnieniu świata zupełnie się bez niego obyć<sup>36</sup>. Zdaniem Hicka świat musi, przynajmniej w pewnym zakresie, wyglądać dla człowieka tak, jak gdyby Boga nie było<sup>37</sup>. Nie chodzi oczywiście o to, że świat jawi się nam jako w oczywisty sposób sprzeczny z istnieniem Boga – wystarczy, że nie jest ono w naszym świecie ani weryfikowalne, ani falsyfikowane. Religijna *neutralność* świata pociąga za sobą zarazem *możliwość*, jak i *potrzebę* wia-

---

<sup>35</sup> Por. Gadacz (1998), s. 33.

<sup>36</sup> Warto przywołać tu słynną anegdotę, wedle której gdy Napoleon Bonaparte zapytał Pierre-Simon 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).

<sup>37</sup> Por. Hick (1977), s. 281.

ry. 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 m.in. 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 mieć wiedzy”<sup>38</sup>. 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 wiarę, ale także – a może nawet przede wszystkim – po to, aby człowiek mógł w sposób wolny wybrać Boga<sup>39</sup>. 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 stworzenie<sup>40</sup>. 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, że człowiek nie ma możliwości poznania Stwórcy, że nie jest on – jak to określa katolicka teologia – *capax Dei*<sup>41</sup>, lecz jedynie, że – mówiąc językiem siedemnastowiecznych filozofów – człowiek nie dysponuje wrodzoną ideą Boga. Świat zaś zarówno Boga zakrywa, jak i odkrywa<sup>42</sup>. 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* Niemu<sup>43</sup>.

---

<sup>38</sup> Tischner (1997), s. 55.

<sup>39</sup> Por. Hick (1977), s. 283.

<sup>40</sup> Por. tamże, s. 286.

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

<sup>42</sup> Por. Hick (1977), s. 282.

<sup>43</sup> Por. tamże, s. 287.

Trzeba przyznać, że 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 Boga<sup>44</sup>. Wybór, czy poszukiwać prawdy na temat istnienia Boga, czy też nie zaprzętać sobie tym głowy, byłby zupełnie niemożliwy, gdyby obecność Stwórcy była dla każdego czymś niemalże namacalnym<sup>45</sup>. Hick nie poprzestaje jednak tylko na *stricte* poznawczym wymiarze wspomnianego wcześniej dystansu. Należy zauważyć, że dystans ów ma również pewien istotny wymiar *moralny*. Nie chodzi bowiem tylko o to, że wszelkie zjawiska w tym świecie dają się wy tłumaczyć bez odwołania do istnienia Boga, że Jego istnienie jest nie tylko nieoczywiste, ale nawet nie jest wielce prawdopodobne. Istnienie zła wprowadza tu dodatkowa 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 możliwie – 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 ufać<sup>46</sup>.

Sam fakt tego, iż nie posiadamy prostej, zadowalającej teorii, która wyjaśniałaby w racjonalny sposób to, czemu ludzie muszą znosić taki ogrom cierpienia (innymi słowy: fakt braku zadowalającej teodycei), powoduje, iż musimy – zdaniem Hicka – odwołać się do tajemnicy<sup>47</sup>. Jak wiadomo, po-

<sup>44</sup> Por. Swinburne (1998), s. 209.

<sup>45</sup> Por. tamże, s. 210.

<sup>46</sup> Rosenzweig (1998), s. 424–425.

<sup>47</sup> Por. Hick (1977), s. 333.

jęcie 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 jako znajdującego się na zewnątrz wszechświata, który usiłuję co najmniej idealnie odtworzyć w jego integralności<sup>48</sup>.

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 pogłębia<sup>49</sup>. Również pojawiający się w naszych umysłach *dylemat zła* – brak *teodycei* uzasadniającej każdy zły stan rzeczy, jaki napotykam – 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. niezawierający bezcelowego, nadmiernego, destrukcyjnego zła<sup>50</sup>. 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 wyeliminowana<sup>51</sup>.

Zło jest zatem trwałym elementem duchowego rozwoju<sup>52</sup>. To właśnie w świecie pełnym niezrozumiałego zła możliwy jest proces *tworzenia duszy*<sup>53</sup>. Dzięki uczestniczeniu w tajemnicy zła człowiek może dojrzewać. Podobną myśl znajdujemy w *Homo patiens* Frankla:

---

<sup>48</sup> Marcel (1998), s. 145–146.

<sup>49</sup> Por. Hick (1977), s. 380.

<sup>50</sup> Por. tamże, s. 334.

<sup>51</sup> Por. tamże, s. 335.

<sup>52</sup> Por. Hick (1981), s. 39–52, 63–68.

<sup>53</sup> Por. Hick (1977), s. 336.

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. Dojrzewanie to polega na tym, że człowiek zdobywa wewnętrzną wolność mimo zewnętrznej zależności<sup>54</sup>.

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, że każdy rodzaj – a nawet przypadek – zła jest konieczny<sup>55</sup>. 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 miejsce<sup>56</sup>. Dlatego nie ma sensu wskazywanie – jak to czynili Madden i Hare<sup>57</sup> – 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, że musi istnieć próg, poniżej którego ograniczenie istnienia zła wiązałoby się z niekorzystnym wpływem na wzrost duchowy, zaś nasz świat znajduje się powyżej owego progu<sup>58</sup>. Problem polega jednak na tym, że nie sposób racjonalnie wykazać, czy rzeczywiście znajdujemy się powyżej owego progu – a co za tym idzie – czy istnieje w świecie „nadmierne” zło horrendalne<sup>59</sup>.

## Wymiar eschatologiczny

Zasadniczy problem teodycei zawartej w *Evil and the God of Love* sprowadza się do pytania, 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

---

<sup>54</sup> Frankl (1998), s. 80.

<sup>55</sup> Por. Hick (1991), s. 115–134.

<sup>56</sup> Por. Hick (1977), s. 375.

<sup>57</sup> Por. Madden i Hare (1968), s. 69–70.

<sup>58</sup> Por. Rowe (1991), s. 111–124.

<sup>59</sup> Por. Zagrzebski (1991), s. 125–129.

go poza tym światem, poza enigmą śmierci. Uważa on, iż nie da się skonstruować teodycei bez potraktowania na serio chrześcijańskiej nauki o życiu wiecznym<sup>60</sup>. W perspektywie religijnej bowiem, 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 zło<sup>61</sup>. Chodzi raczej o to, że nieskończone dobro stanowi eschatologiczny cel naszego istnienia<sup>62</sup>. 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 znaczenia<sup>63</sup>. 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 doczesnego<sup>64</sup>.

Mimo tych różnic zarówno tradycyjna teodycea, jak i ta rozwijana przez Hicka, zmusza nas do postawienia pytania o *Piećko* rozumiane jako „miejsce” wieczystych cierpień<sup>65</sup>. Zdaniem autora *Evil and the God of Love* postulaty na rzecz istnienia wiecznego Piećka 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 piećka bowiem nie ma już wyjścia. Czy zatem teodycea zmusza nas do głoszenia *idei powszechnego zbawienia*? Czy nie prowadziłoby to do przyjęcia predestynacji, tym różniącej się od rozwiązania Kalwina, że zbawienie dotyczyłoby wszystkich?<sup>66</sup> Rozważanie tych kwestii zmusza nas do

---

<sup>60</sup> Por. Hick (1977), s. 340.

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

<sup>62</sup> Por. Hick (1977), s. 341.

<sup>63</sup> Por. tamże, s. 382; por. Kane (1975a).

<sup>64</sup> Por. Hasker (1988).

<sup>65</sup> Chodzi tu o ideę piećka raczej jako wiecznego stanu oddalenia od Boga niż miejsca nieskończonych cierpień fizycznych.

<sup>66</sup> Por. Hick (1977), s. 343.



ponownego postawienia problemu ludzkiej wolności. Czy Bóg może powodować ludźmi, nie czyniąc z nich marionetek?<sup>67</sup> Czy sens koncepcji *epistemicznego dystansu* nie sprowadza się do możliwości wolnego wybrania lub odrzucenia Boga, które z kolei będzie musiało oznaczać zniesienie owego dystansu?<sup>68</sup> Hick uważa, że 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* jest przekonany, że tak właśnie się stanie, choć możemy nie wiedzieć, w jaki sposób Bóg do tego doprowadzi. Aby pokazać, że 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 Jamesa<sup>69</sup>. Choć nie wiemy, jak będzie przebiegać 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 człowieka<sup>70</sup>. Wolność człowieka – jak przekonuje Hick – nie stoi bowiem w sprzeczności z ostatecznym triumfem dobra<sup>71</sup>. Autor *Evil and the God of Love* pragnie pokazać, że z punktu widzenia teleologicznej teodycei ludzkie tragedie i zło moralne nie są sprzeczne z ostatecznym sukcesem całego procesu przeobstwienia<sup>72</sup>. W chrześcijaństwie tkwi bowiem wiara w Opatrność i nadzieja zbawienia wszystkich dzieci bożych. Nawet jeśli zgodzilibyśmy się z Hickem 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

---

<sup>67</sup> Por. Rist (1972).

<sup>68</sup> Por. Kane (1975b), s. 24–31.

<sup>69</sup> Por. Hick (1977), s. 344.

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

<sup>71</sup> Por. Hick (1973), s. 522–528.

<sup>72</sup> Por. Hick (1989), s. 121.

skłonni jesteśmy uznać, że odrzucają Boga i jego zbawczą wolę. Czy można 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, że 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 Ewangelii<sup>73</sup>.

Widać wyraźnie, że 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 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 gramatyki<sup>74</sup>.

---

<sup>73</sup> Por. Hick (1977), s. 348–349.

<sup>74</sup> Tischner (1998), s. 311–312.

Czy nie jest zatem tak, iż bez realnej możliwości potępienia, nasze doczesne życie straciłoby jakikolwiek eschatologiczny sens? Wszak w Ewangeliu 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 zasklepiłi się w swym egoizmie<sup>75</sup>. 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 wrócimy 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 różni się ma nasza wolność wobec zła w życiu doczesnym od tej, która będzie naszym udziałem w czyścisku? 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 przygrywał kolejnych rozgrywek szachowych i po śmierci? Na to pytanie nie znajdujemy w *Evil and the God of Love* żadnej odpowiedzi.

\* \* \*

Można powiedzieć, iż Hick nie tyle rozwiązuje problem zła – szczególnie jeśli przyjąć stanowisko, że teodycea powinna wykazać nie tylko, że

---

<sup>75</sup> Por. Hick (1977), s. 349.

nie jest absurdem wierzyć w Boga, ale także, iż wiara ta jest racjonalna<sup>76</sup> – ile raczej przenosi go z płaszczyzny doczesnego świata do wymiaru eschatologicznego. 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 Go<sup>77</sup>. 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, że na teodycę Hicka składają się dwa względnie autonomiczne elementy. Poza motywem apokatastazy zasadniczą ideą jest tu proces tworzenie duszy oraz rola, jaką w tym procesie odgrywa *dystans epistemiczny*. Hick – podobnie jak Rosenzweig – pokazuje, że fakt, iż zło pozostaje dla nas dręczącą tajemnicą, ma istotne zna-

---

<sup>76</sup> Por. Weinstock (1974), s. 449–467.

<sup>77</sup> 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 musiałyby pociągać za sobą konieczność apokatastazy. Innymi słowy, podobny zarzut można by postawić Augustyńskiej nauce o grzechu pierwotnym (potomkowie Pierwszych Rodziców nie są w stanie uniknąć konsekwencji tego, iż rodzą się w stanie oddalenia od Boga), o ile nie przyjmiemy, 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 przyjmujemy pochodzącą od Ireneusza teologię stworzenia, czy też nie, należy stwierdzić, iż analizy Hicka wskazują na centralne miejsce problemu apokatastazy w obrębie teodycei.

czenie dla naszego bezinteresownego wyboru Boga. Gdyby zło miało być tylko kosztem ponoszonym za 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:] św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków: Znak 1999.
- Bergson (1993) – H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło, K. Skorulski, Kraków: Znak 1993.
- Davies (1981) – S.T. Davis, *Critique [of Hick]*, [w:] *Encountering Evil*, red. S.T. Davis, Atlanta: John Knox Press 1981, s. 58–61.
- Frankl (1998) – V. Frankl, *Homo patiens*, tłum. Z. Jaroszewski, Warszawa: PAX 1998.
- Griffin (1981) – D. Griffin, *Criticque [of Hick]*, [w:] *Encountering Evil*, red. S. Davis, Atlanta: John Knox Press 1981, s. 53–55.
- Hasker (1988) – W. Hasker, *Suffering, Soul-Making, and Salvation*, „International Philosophical Quarterly”, vol. 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*, London: MacMillan Press 1977.
- Hick (1981) – J. Hick, *An Irenaean Theodicy*, [w:] *Encountering Evil*, red. S. Davis, Atlanta: John Knox Press 1981, s. 39–52, 63–68.
- Hick (1989) – J. Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, London: MacMillan Press 1989.
- Hick (1991) – J. Hick, *Response to Mesle*, [w:] C.R. Mesle, *John Hick's Theodicy*, New York: St. Martin's Press 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 apostołskiej*, tłum. W. Myszor, Kraków: WAM 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.
- Kołąkowski (1988) – L. Kołąkowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, tłum. T. Baszniak i M. Panufnik, Kraków: Znak 1988.
- Łukasiewicz (2001) – D. Łukasiewicz, *Teodycea Richarda Swinburne’a*, „Kwartalnik Filozoficzny” 4 (2001), s. 5–25.
- Madden, Hare (1968) – E. Madden, P. Hare, *Evil and the Concept of God*, Springfield: Charles C. Thomas Publisher 1968.
- Madden, Hare (2003) – E. Madden, P. Hare, *Critique of Hick’s Theodicy*, [w:] L.P. Pojman, *Philosophy of Religion: An Anthology*, Belmont: Wadsworth Publishing Company 2003, s. 156–159.
- Marcel (1998) – G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, [w:] tenże, *Być i mieć*, tłum. D. Eska, Warszawa: PAX 1998.
- Marquard (1994) – O. Marquard, *Odciążenia. Wątki teodycei w filozofii nowożytnej*, tłum. K. Krzemieniowa, [w:] O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, Warszawa: Oficyna Naukowa 1994.
- Plantinga (1995) – A. Plantinga, *Bóg, wolność i zło*, tłum. K. Gurba, Kraków: Znak 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, Kraków: Znak 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, New York: St. Martin Press 1991, s. 111–124.
- Schmidt (1988) – R. Schmidt, *Exploring Religion*, Belmont CA: Wadsworth Publishing 1988.

- Swinburne (1998) – R. Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, Oxford: Clarendon Press 1998.
- Whitney (1998) – *Theodicy. An Annotated Bibliography on the Problem of Evil 1960–1991*, red. B.L. Whitney, Bowling Green OH: Bowling Green State Univ. Philosophy 1998.
- Tischner (1997) – J. Tischner, *Jak żyć?*, Wrocław: TUM 1997.
- Tischner (1998) – J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków: Wydawnictwo Znak 1998.
- Weinstock (1974) – J. Weinstock, *What Theodicies Must But Do Not Do*, „Philosophia” 4 (1974), s. 449–467.
- Woleński (2004) – J. Woleński, *Granice niewiary*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 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, New York: St. Martin Press 1991, s. 125–129.
- Ziemiński (2002) – I. Ziemiński, *Hick John*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe, PWN 2002, t. 4, s. 393–396.

## THE THEODICY OF THE ABSENCE OF A THEODICY THE PROBLEM OF EVIL IN JOHN HICK’S THOUGHT

### Summary

The aim of this paper is to present main strands of the John Hick’s response to the problem of evil. I start with contrasting the rudiments of the traditional theodicy (of St. Augustine and Leibniz) with the essential ideas of St. Irenaeus, by whom John Hick’s thought was mainly inspired. Then I compare such components of Hick’s theodicy as *epistemological distance*, *soul-making process* and *universal salvation* with some thoughts of non-analytical philosophers as Franz Rosenzweig, Józef Tischner, or Viktor E. Frankl. I also analyse main objections to irenaean type of theodicy raised on the ground of contemporary analytical philosophy of religion. Finally, I consider Hick’s view to be one of the most interesting approaches to the problem of horrendous evil in the history of theodicy.