

# Jerzy Machnacz

---

## "Theodizee - Gott vor Gericht?", München 1990 : [recenzja]

---

Studia Philosophiae Christianae 30/1, 159-163

---

1994

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

człowieka i bioetyki Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej ATK (B. Hałaczek, Z. Łepko); świadomość ekologiczna mieszkańców obszarów chronionych i ekologicznie zagrożonych (B. Haczek); szkodliwość palenia tytoniu (M. Klepacka, B. Gryglicka, B. Mackiewicz I. Węgrzyn-Szcutnik, W. Remiszewski, R. Kieszko, M. Danko-Mrozińska, B. Fańrowicz); Ekologiczna działalność edukacyjna TWWP (L. Sychut).

W dziale prac różnych zamieszczono dwie prace: *Ekologia a czynniki psychologii pracy* (W. Sípowicz) i *Z zagadnień higieny i medycyny zapobiegawczej* (M. Łysiak).

Głównym celem konferencji było zgromadzenie wyników badań oraz wymiana doświadczeń w zakresie kształcenia i wychowania proekologicznego. Materiały zgromadzone w omawianej publikacji są świadectwem dużego zainteresowania problematyką sozologiczną w badaniach naukowych, jak i w nauczaniu i wychowaniu. Materiały te mogą być wykorzystane w naukowych badaniach proekologicznych.

Józef M. Dołęga

*Theodizee – Gott vor Gericht?*, herg. Willi Oelmüller, Wilhelm Fink Verlag, München 1990, s. 120.

Książka wydana przez Wilhelma Oelmllera, prowadzącego badania – finansowane przez Fritz-Tyssen-Stiftung – dotyczące pojęcia teodycei w filozofii i teologii przede wszystkim w 19 w., składa się ze wstępu, 5 artykułów – pierwsze trzy napisali filozofowie, pozostałe – teolodzy – oraz danych dotyczących autorów.

Pojęcie teodycei kojarzy się – od czasów Leibniza i Kanta – z przedsięwzięciem, w którym rozum ludzki próbuje przed „trybunałem rozumu” obronić, usprawiedliwić Boga Stworzyciela w obliczu zła i cierpienia obecnego w świecie. Pojęcie teodycei, jak każde pojęcie funkcjonujące w życiu duchowym człowieka, ulegało różnym przemianom. Jego rozpiętość znaczeniowa jest dzisiaj bardzo duża. Z jednej strony wielu rezygnuje z niego, ponieważ oskarżenie jak i obrona Boga w obliczu zła a) przekracza granice ludzkiego rozumu, b) jest znakiem braku wiary, c) jest bez sensu, gdyż Bóg nie istnieje. Z drugiej jednak strony teodycea jest dla wielu kwintesencją teologii naturalnej, przedstawia zasadnicze problemy i trudności wszelkiej wiarygodnej wypowiedzi o Bogu żydowsko-chrześcijańskiej tradycji.

Autorzy tomu, „dla których problem teodycei jest centralnym tematem ich pracy, podali tezy i przemyslenia do dyskusji, które można postawić w obliczu doświadczenia zła, choroby i śmierci, strachu, winy i ucisku, gwałtu bezpośredniego i pośredniego, zniszczenia pojawiającego się w przyrodzie i historii” (s. 7).

Carl-Friedrich Geyer, w artykule otwierającym tom (*Problem teodycei – przegląd historyczny i systematyczny*, s. 9-32) kreśli historyczne uwarunkowania, w których próbowano usprawiedliwiać lub oskarżać Boga Stworzyciela za zło obecne w świecie. Już w starożytności, przez Epikura, zostały sformułowane klasyczne zarzuty względem Boga wszechmocnego, wszechwiedzącego, wszechodpowiedzialnego w kontekście cierpienia i zła obecnego w świecie: albo Bóg pragnie zło usunąć i nie może, albo może i nie chce, albo nie może i nie chce, albo może, ale je pragnie. Jeśli Bóg pragnie zło usunąć, ale nie może, wtedy jest bezsilny, co nie może dotyczyć Boga. Jeśli może, ale nie chce, wtedy jest nieżyczliwy, co jest Bogu obce. Jeśli nie chce i nie może, wtedy jest nieżyczliwy i słaby, co znaczy, że nie jest Bogiem. Jeśli chce i może, co jedynie odnosi się do Boga, to wtedy skąd bierze się zło, i dlaczego Bóg go nie usunie? Geyer podkreśla, że pytanie Epikura, w tradycji żydowsko-chrześcijańskiej, nabrało szczególnego znaczenia. Bóg Starego i Nowego Testamentu nie jest Bogiem filozofów, abstraktem, On działa w historii, jest Bogiem z ludźmi i dla ludzi. Jeśli tak, to Boga Stworzyciela należy obarczyć uniwersalną odpowiedzialnością za wszelkie zło, również za złą wolę wolnego

człowieka. Natomiast w Bogu Odkupicielu można upatrywać „uzupełniającą, dodatkową korektę”, co nie jest jednak do pogodzenia z absolutną doskonałością Boga. Powszechna odpowiedzialność Boga Stwórcy koliduje z jego nieskończoną miłością (Bóg jest Miłością).

W jaki sposób można pogodzić istnienie dobrego i wszechmocnego Boga z istnieniem zła i cierpienia w świecie? Geyer podaje pięć spotykanych w historii rozwiązań, polegających na a) instrumentalizacji zła – zło jest „dobrem” ze względu na wyższy cel, b) ontycznej deponcji zła – zło jako takie nie istnieje, jest jedynie wynikiem „braku dobra” („*privatio boni*”). Na uwagę zasługuje tutaj nauka Platona: objawy zła są jedynie brakiem w tym, co jest, a to co jest, jest zawsze dobre. Zło samo w sobie, zło jako takie nie istnieje, nie ma podstaw w bycie, c) pedagogizacji cierpienia i zła – cierpienie udoskonala, np. cierpiący zyskuje dojrzałość, d) moralizowaniu – cierpienie i zło są wynikiem działania człowieka, nadużyciem jego wolnej woli. Tutaj zaś na szczególną uwagę zasługuje nauka św. Augustyna: zło jest grzechem, odwróceniem się człowieka od Boga. Wolna wola jest stałym źródłem zła, ona została „skorumpowana” na samym początku przez grzech pierworodny, e) estetyzacji zła – coś negatywnego wydobywa pozytywne, zło podkreśla dobro; chory przez chorobę poznaje wartość zdrowia, zaczyna je cenić.

W dalszej części rozważań Geyer przedstawia założenia leżące u podstaw myślenia Leibniza, a są nimi: racjonalistyczna metafizyka i apologetyka. Dla racjonalistycznej metafizyki świat jest uporządkowanym systemem; zarówno w świecie przyrody, jak i ducha panuje harmonia, zgoda, której gwarantem jest oczywiście Bóg. Naturalna teologia może dowodzić dobroci i wszechmocy Boga, gdyż teleologiczna struktura kosmosu „przechodzi” na rozum.

Słabości Boga racjonalistycznej metafizyki są widoczne: pragnie On nieograniczonego dobra, ale nie może go – mimo swej wszechmocy – zrealizować, gdyż prawa rozumu, wieczne prawdy, postawiły jego wszechmocy nieprzekraczalne granice, Bóg racjonalistycznej metafizyki jest w istocie bez-silny, nie jest Bogiem prawdziwym.

Racjonalistyczna metafizyka za pierwszy i podstawowy cel stawia sobie nie tyle sformułowanie odpowiedzi na pytanie o obecność zła i cierpienia w świecie, lecz dostarczenie dowodów przemawiających za istnieniem Boga, jej celem jest: *demonstratio Dei*. Fundamenty apologetyki Leibniza stanowi identyfikacja zasad metafizyki i logiki z zasadami teologii naturalnej (*Logodizee – Theodizee*).

Peter Koslowski na początku swojego artykułu (*Cierpiący Bóg – teodycea w filozofii chrześcijańskiej i gnostycyzmie*, s. 33-66) stwierdza, że pytania teodycei pojawiają się w filozofii i religii-teologii, dlatego trzeba na nie popatrzeć z tych właśnie perspektyw.

Człowiek religijny nie procesuje się z Bogiem, lecz uznaje Jego panowanie, poddaje się, co nie znaczy, że przymyka oczy i nie pyta: dlaczego zło? Przykładem człowieka religijnego jest Hiob. Hiob wie, że wobec Boga i Jego przymiotów nic mu nie pozostaje jak tylko miłość.

Filozof będzie zarzucał teodycei, że nie jest czystą teorią filozoficzną, lecz teologią, ponieważ zakłada pojęcie Boga jako Stwórcy lub Sprawcy świata, które dla filozofii jest nie do przyjęcia. Oprócz tego – powie filozof – teodycea operuje pojęciem autonomicznego rozumu ludzkiego, co jest również nie do przyjęcia, gdyż pojęcie wszechmocnego Boga ogranicza autonomię rozumu ludzkiego: rozum jest darem Boga, dlatego też nie może być sędzią Boga. Lub odwrotnie: skoro Bóg jest wszechmocny, to nie może stać przed trybunałem rozumu, przed trybunałem stworzenia.

Koslowski uważa, że teodycea jest przedsięwzięciem pełnym sprzeczności, należącym do epoki filozoficznej, w której uważano, że można pogodzić ze sobą autonomię rozumu z wszechmocą Boga. Teodycea należy do filozoficznego dziedzictwa deizmu. W deizmie człowiek jest autonomiczny i Bóg jest Bogiem, ale takim, który nie interweniuje w bieg świata. W deizmie nauka o Bogu oddzieliła się od teologicznej nauki o Bogu Objawienia. Filozoficzna teologia i teologia objawienia nie są

w nowoczesnej teodycei zapośredniczone ze sobą: wcielenie Boga, cierpienie Boga na krzyżu ze względu na grzech człowieka i dla dobra człowieka, usprawiedliwienie Boga przez samego Boga pozostaje w deizmie poza obszarem zainteresowania.

Kosłowski stawia tezę, że „teodycea jest tylko możliwa wtedy, kiedy uwzględni się w filozoficznej teologii lub chrześcijańskiej filozofii cierpienie Boga dla dobra człowieka i przyjmie, że tylko Bóg może usprawiedliwić Boga i świat” (s. 34). Filozoficzna teodycea jest możliwa tylko wtedy, kiedy filozofia ma charakter konfesyjny, jest filozofią religijną, to znaczy, kiedy filozofia i religia stają się gnozą dotyczącą dziejów zbawienia.

Pojęcie cierpiącego Boga nie jest jednoznaczne, można je przynajmniej trójako interpretować, a) Bóg cierpi ze względu na wyniki swojej wolnej woli, że obdarzył człowieka wolną wolą, wolnością wobec zła, b) bóg cierpi, ponieważ istnienie jest procesem, stawaniem się, a tym samym Bóg nie jest Panem, nie panuje nad biegiem świata, c) Bóg dobrowolnie cierpi i współczuje człowiekowi, bierze na siebie winę człowieka. Każda z tych interpretacji prowadzi do nowego typu teodycei. Pierwszy typ jest wspólny dla wszystkich monoteistycznych religii, drugi typ leży u podstaw gnostycyzmu i niemieckiego idealizmu, trzeci typ jest spokrewniony z chrześcijańską gnozą, rozumianą jako zjednoczenie filozofii z Objawieniem. Istotne jest przy tym rozróżnienie między gnostycyzmem a gnozą. Gnostycyzm jest „antropodyceą” przypisującą jedynie Bogu całą winę za zło obecne w świecie. Chrześcijańska gnoza jest „teodyceą”, według której człowiek jest współ-odpowiedzialny za pojawienie się zła, ale oprócz człowieka istnieje w świecie określona siła również współ-odpowiedzialna za zło, szatan.

Willi Oelmüller podał w swoim artykule (*Filozoficzne próby odpowiedzi wobec cierpienia*, s. 67-86) następujące tezy do dyskusji: 1. Filozofia jako krytyka niewiarygodnych prób odpowiedzi wobec cierpienia oraz jako krytyczne przypomnienie odpowiedzi dających do myślenia, 2. W jaki sposób filozofia mówi o cierpieniu? 3. Trudności z czterema typami odpowiedzi, 3.1. Depotencjacja w perspektywie całości: ontologizacja, estetyzacja, funkcjonalizacja, 3.2. Nadużycia wolnej woli, 3.3. Odpowiedzi w perspektywie przyrody, 3.4. Odpowiedzi w perspektywie kultury, 4. Odpowiedzi dające do myślenia w perspektywie żydowsko-chrześcijańskiego Boga, 4.1. Nadzieja, że śmierć nie jest czymś ostatecznym, 4.2. Doświadczenie, że zwrot ku drugiemu w obliczu tzw. „śmierci człowieka” może być wiarygodnym fundamentem etyki, 4.3. Doświadczenie, że wobec śmierci i zagłady obecnej w przyrodzie twierdzenia o zachowaniu własnego istnienia poza czasem życia na ziemi nie mogą nikogo przekonać.

Oelmüller uważa, zupełnie słusznie, że bezpośrednią i pierwszą reakcją na doświadczenie cierpienia i bólu nie jest szukanie filozoficznych racji, lecz milczenie, skarga, współczucie, pomoc. Człowiek cierpiący, tym bardziej umierający, potrzebuje przede wszystkim obecności przy sobie drugiego człowieka, najlepiej kogoś bliższego, a nie kogoś, kto będzie mu tłumaczył i go przekonywał. Filozofia, jako próba wiarygodnych odpowiedzi na ostateczne pytania, zakłada pewien dystans wobec samego cierpienia.

Oelmüller jest przekonany, że teodycea – tak jak ją zaproponował Leibniz – operuje pojęciem Boga, które Boga nie tylko nie usprawiedliwia wobec istnienia zła w świecie, lecz Go obarcza za wszelkie zło, dlatego proponuje, aby – zamiast teodycei – uprawiać filozoficzną orientację wobec problemu cierpienia. Taka filozoficzna orientacja nie dostarcza wprawdzie pociechy człowiekowi (nie jest to zadanie filozofii), lecz przyjdzie z pomocą w poszukiwaniu wiarygodnych odpowiedzi na pytania o cierpienie i zło, a to nie jest mało.

Odo Marquard rozpoczyna swoje analizy (*Trudności w powiedzeniu „tak”*, s. 87-102) od wyznania że pytania teodycei fascynują go od pierwszych lat studiów po dzień dzisiejszy. Zgadza się z twierdzeniem H. Lbbe, że teodycea jest negacja religii. Dlaczego? Im skuteczniejszy okazuje się racjonalizm, tym bardziej konieczna staje się religia. Im bardziej nowoczesny świat ulega racjonalizacji, tym bardziej jego funkcjo-

jonowanie i działanie uzależnione jest od wzajemnego zaufania, wysoki stopień specjalizacji „skazuje” na współpracę z innymi specjalistami. Im bardziej nauka i technika „opanowuje” świat, tym więcej odsłania się problemów, wobec których człowiek jest bezsilny.

Marquard podziela przekonanie Oelmüllera, że filozofia-teodycea musi zachować określony dystans wobec cierpienia i bólu. Teodycea mogła się rozwinąć i przybrać taki kształt, jaki jej nadał Leibniz, jedynie w czasach, w których cierpienie przestało być dla człowieka czymś oczywistym i normalnym, ból wydawał się do usunięcia, nędra do przezwyciężenia, choroby do opanowania. Nowoczesność została zapoczątkowana wiarą we własne siły człowieka, falą optymizmu we własne możliwości. To należy już jednak do historii, przeszłości. ” Teodycea nigdy nie jest bezpośrednią odpowiedzią na cierpienie. Uważam, że ten, kto ma odrobinę doświadczenia życiowego, zgodzi się ze mną” (s. 90).

Pytania teodycei-filozofii rodzą się z dystansu względem cierpienia (względem rzeczywistości), nie są to pytania dotkniętych przez cierpienie, co nie znaczy, że nie trzeba ich stawiać. Odpowiedzi teodycei – zdaniem Marquarda – nie są jednak wystarczające, dlatego raczej mają ci, którzy powierzają się przez wiarę Bogu. Nie móc wyczerć w Boga jest prawdziwym nieszczęściem, złem.

Filozof M. Heidegger powiedział, że „pytanie jest pobożnością myślenia”, teolog J. B. Metz odniósł to do siebie, dlatego powiedział: ” pytanie skierowane do Boga jest pobożnością teologii”. Spróbujemy pójść drogą wyznaczoną przez filozofa i teologa, dlatego prześlizgniemy jedynie pytanie, a nie odpowiedź.

Dla Metza, jako teologa, „Auschwitz” stanowi wyzwanie. „Czy istnieje Bóg – pytałem siebie – do którego można się modlić będąc jednocześnie odwróconym plecami do takiej katastrofy? Czy teologia, jeśli ma zasługiwać na ten tytuł, może po prostu dalej mówić o Bogu i człowieku, jak gdyby w obliczu takiej katastrofy nie należało poddać weryfikacji domniemaną niewinność ludzkich słów? Dlaczego w teologii nie dostrzega się tej katastrofy? Czy można język teologii traktować na równi z językiem filozofii?”

Gdzie należy szukać pomocy? W Piśmie świętym Ale: czy nie jesteśmy dzisiaj od świata Biblii oddzieleni przypaścią minionych czasów? Czy między nami a św. Pawłem nie znajdują się światy odmiennych kultur? Czy próby przywrócenia, przypomnienia biblijnej mowy Boga, podejmowane we współczesnej teologii, nie kończą się z reguły złym biblicyzmem? Czy takie próby nie świadczą jednocześnie o hermeneutycznej naiwności? Biblijne pytanie nie brzmi: „Kim jest Bóg?”, ani: „Gdzie jest Bóg?”, lecz: „Gdzie podziewa się Bóg, dlaczego nie przychodzi z pomocą?”

Nie podlega dyskusji, że św. Augustyn wyznaczył drogi, bieg teologii na całe stulecia. Odpowiedzialnością za zło i cierpienie obecne w świecie obarczył grzeszną ludzkość. Ale: czy ludzka wolność może wziąć na siebie odpowiedzialność za cierpienie pojawiające się w czasie? Czy można całe niezmiernie cierpienie sprowadzić, przypisać jednemu grzesznemu zachowaniu?

Zdaniem Metza podstawowa słabość chrześcijańskiej teologii w obliczu pytań teodycei wynika z zatajenia jej prawdziwego ducha. Czy chrześcijańska teologia nie podzieliła się sama, w sposób niezmiernie niebezpieczny, przez to, że swoją wiarę oparła na biblijnej tradycji, a swojego ducha wyłącznie na późnogreckim myśleniu o bycie, na bezpodmiotowej, ahistorycznej metafizyce idei? (zob. J. Ratzinger: *Chrześcijaństwo jest w Jezusie Chrystusie zapośredniczoną syntezą między wiarą Izraela a duchem greckim*). Nie poddając w wątpliwość znaczenia ducha greckiego dla chrześcijaństwa, należy odpowiedzieć na pytania: Czy Izrael rzeczywiście nie przedstawiał chrześcijaństwu żadnej oferty ducha? Czy należy sławne rozróżnienie Pascala między Bogiem filozofów, a Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba rozumieć w ten sposób, że w tradycji Abrahama nie było żadnego „myślenia” o Bogu, a jedynie „wiarą” w Boga? Czy tylko tam istnieje w Nowym Testamencie propozycja określonego myślenia o Bogu, jak np. w pismach św. Pawła czy św. Jana, gdzie mamy do czynienia z wyraźnym wpływem kultury helleńskiej?

Metz pyta dalej: Czy Izrael był szczęśliwy ze swoim Bogiem? Czy Jezus był szczęśliwy ze swoim Ojcem? Czy religia daje poczucie szczęścia, gwarantuje bezpieczeństwo, zapewnia pokój wewnętrzny? Czy uspokaja nasze lęki, wypełnia nasze pragnienia? Po co jest właściwie religia? Po co jej przykazania? Religijna, prawdziwie biblijna pociecha nie wiedzie człowieka do mitycznego królestwa idealnej zgody i ogólnej harmonii. Religia uczy, powinna uczyć, jedynie modlitwy do Boga o Boga (zob. Łk 11, 13). Religia nie ma gotowych odpowiedzi na ludzkie bolączki. Dlatego na samym początku rozważań Metz wyznaje: „Teologia tak, jak ją rozumiem i przekazuję, nie może rozwiązać pytań teodycei. Jej zadanie polega raczej na tym, aby je sformułować jako pytania do Boga i wypracować pojęcie oczekiwania rozciągniętego w czasie, tak, aby Bóg sam siebie w swoim dniu, w obliczu historii cierpienia, usprawiedliwił. Wierzymy w Boga? – czy wierzymy w naszą wiarę w Boga, czyli w nas samych, w to, czym byśmy chcieli być?” (s. 105).

Po przeczytaniu książki czuje się określony niedosyt i niepokój; niedosyt, ponieważ poruszono wiele problemów i postawiono wiele pytań, ale nie dano jednoznacznych rozwiązań, zarysowano jedynie możliwości i perspektywy, dlatego pojawia się niepokój. Obok tych problemów i pytań nie mogą przejść teraz obojętnie, ale czy potrafię je rozwiązać, czy rozwiązania będą mnie satysfakcjonować, czy raczej cały czas muszę się z tymi pytaniami i problemami zmagać? Książka zmusza do osobistych przemyśleń, do zajęcia własnego stanowiska. Należy ją polecić wszystkim studentom filozofii jako np. podstawę do seminaryjnych dyskusji i prac, jak również katechetom i księżom, aby ich mowa o Bogu była znaczone apostolską gorliwością i odpowiedzialnością za słowo.

*Jerzy Machnacz*

Hans-Peter Müller (Hrsg.), *Was ist Wahrheit?*, Stuttgart-Berlin-Köln 1989, ss. 119.

Prawda w ujęciu formalnym czyli prawda na usługach.

Problematyka dotycząca prawdy, jej definicji, poznawalności, a także statusu ontycznego, była i jest przedmiotem refleksji nie tylko filozofii (epistemologii), lecz także teologii, psychologii, biologii, matematyki, sztuki czy literatury.

Pojawiły się więc w dziejach nauki różne definicje prawdy (klasyczne i nieklasyczne) jak również wyróżniano różne stanowiska odnośnie poznawalności prawdy (agnostycyzm, sceptycyzm, dogmatyzm itp.). Sformułowano też wiele kryteriów (empiryczne pragmatyczne, socjologiczne itp.), prawdy oraz wskazywano na różne źródła (status ontyczny) prawdy (byt, intelekt, społeczeństwo itp.).

Mimo to zagadnienie prawdy staje, jako zadanie, dla każdego pokolenia ludzkiego na nowo do przemyślenia.

Książka, którą chcemy tu omówić, została zatytułowana *Was ist Wahrheit?* (*Co to jest prawda?*). Jest ona zbiorem referatów wygłoszonych na Fakultecie teologicznym w Uniwersytecie Münster na przełomie roku 1987--882.

1. Czym jest prawda?

Książka w całości nawiązuje do historycznego Piłatowego pytania: „Co to jest prawda?”. Czyni to jednak inaczej, niż byśmy tego oczekiwali z treści pytania, przeformułowie bowiem samo pytanie na rzecz innego, z pozoru podobnego, a mianowicie: „Czym jest prawda?”. Stąd w rezultacie otrzymujemy odpowiedź na pytanie: „jaką funkcję pełni prawda?”; w religii, teologii, biblii, biologii, fizyce, literaturze, języku itp. W ten sposób zostaje ujaśnione pojęcie „prawdy” z innej perspektywy.