

Teodicejski problem zla

Pedišić, Veronika

Master's thesis / Diplomski rad

2024

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Rijeka, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Rijeci, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:186:992680>

Rights / Prava: [Attribution 4.0 International](#)/[Imenovanje 4.0 međunarodna](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-08-06**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the University of Rijeka, Faculty of Humanities and Social Sciences - FHSSRI Repository](#)



SVEUČILIŠTE U RIJECI
FILOZOFSKI FAKULTET
ODSJEK ZA FILOZOFIJU

VERONIKA PEDIŠIĆ

TEODICEJSKI PROBLEM ZLA

Diplomski rad

Rijeka, 2024.

Sveučilište u Rijeci
Filozofski fakultet u Rijeci
Odsjek za filozofiju

VERONIKA PEDIŠIĆ

TEODICEJSKI PROBLEM ZLA

Diplomski rad

Matični broj: 0177035699

Diplomski studij: Filozofija i Hrvatski jezik i književnost

Mentorica: prof. dr. sc. Aleksandra Golubović

Rijeka, 20. lipnja 2024.

IZJAVA O AUTORSTVU DIPLOMSKOGA RADA

Ovim potvrđujem da sam diplomski rad pod naslovom „Teodicejski problem zla“ samostalno izradila pod mentorstvom prof. dr. sc. Aleksandre Golubović.

Svi dijelovi rada, podaci ili ideje koje su u radu citirane ili se temelje na drugim izvorima (mrežni izvori, udžbenici, knjige, znanstveni, stručni članci i sl.) u radu su jasno označeni kao takvi te su navedeni u popisu literature.

Veronika Pedišić

Rijeka, 4. svibnja 2024.

SADRŽAJ

UVOD.....	1
1. RAZUMIJEVANJE ZLA U SUVREMENOJ FILOZOFIJI RELIGIJE	3
1.1. Vrste zla	3
1.2. Suvremeni ateistički prigovori teizmu	4
1.2.1. Logički problem zla	5
1.2.2. Evidencijski problem zla.....	6
1.3. Suvremeni teistički odgovori	7
2. SUVREMENE TEODICEJE	14
2.1. Hickova teodiceja stvaranja duša.....	14
2.1.1. Pitanje o plauzibilnosti augustinijanskih teodiceja danas	17
2.1.2. Irenejska teodiceja stvaranja duša.....	18
2.1.3. Eshatološka nadogradnja teodiceje stvaranja duša	20
2.1.4. Problematičnost Hickove teodiceje.....	21
2.2. Swinburneova teodiceja većeg dobra.....	22
2.2.1. Probabilistička ideja teodiceje	22
2.2.2. Opravdanje „većih dobara“	24
2.2.3. Moralno zlo i libertarijanska slobodna volja	25
2.2.4. Logička nužnost naravnog zla za rast u dobru	26
2.2.5. Konačna pobjeda dobra.....	26
2.2.6. Problematičnost Swinburneove teodiceje	27
2.3. Griffinova procesna teodiceja	30
2.3.1. Bog procesnog teizma i problem „istinskog zla“	31
2.3.2. Kritika „sveodređujućeg teizma“	32
2.3.3. Kritika teizma slobodne volje	33
2.3.4. Teodiceja u procesnom teizmu	34
2.3.5. Problem količine zla	35
2.3.6. Problematičnost Griffinove teodiceje	36
3. PHILLIPSOVA I SURINOVA MORALNA ANTI-TEODICEJA	38

3.1. Novovjekovna antropomorfizacija Boga te pretjerano povjerenje u mogućnosti ljudskog uma.....	38
3.2. Instrumentaliziranje zla.....	39
3.3. Rješenja predstavnika anti-teodiceje.....	40
3.3.1. Philipsova gramatika riječi Bog i ljubav kao odgovor na zlo.....	40
3.3.2. Surinova gramatika utjelovljenog spasenja i praktični pristup problemu zla	41
3.4. Kritički osvrt na moralnu anti-teodiceju	42
4. TOMISTIČKO DOKINUĆE TEODICEJE PREMA BRIANU DAVIESU	45
4.1. Tematiziranje zla između „teističkog personalizma“ i „klasičnog teizma“	45
4.2. Problem izvora zla	46
4.3. Teodiceja kao kategorijalna pogreška.....	47
4.4. Kritički osvrt na tomističko dokinuće teodiceje prema Daviesu	48
ZAKLJUČAK	50
LITERATURA	52

SAŽETAK

U diplomskom radu analiziran je problem zla u suvremenoj filozofiji. Pod teodicejom se podrazumijeva pokušaj objašnjavanja odnosa zla i Boga, odnosno davanja odgovora na pitanje zašto postoji zlo ako postoji Bog koji bi mogao spriječiti ili eliminirati zlo. Suvremene teodiceje nastoje dati odgovor na pitanje zašto postoji zlo te kakav je odnos zla i Boga, ali su problemi teodiceja i danas aktualni jer teodiceje ne nude ultimativni odgovor na ta pitanja. U radu su analizirane najznačajnije suvremene teodiceje poput teodiceja stvaranja duša Johna Hicka, teodiceja većeg dobra Richarda Swinburnea, procesna teodiceja Davida Raya Griffina te njihove kritike kao što su moralne anti-teodiceje Dewija Zephaniaha Phillipsa i Kennetha Surina te tomističko dokinuće teodiceje Briana Daviesa. Zapažanja tih autora dovedena su u korelaciju s raznim književnim djelima iz svjetske književnosti čiji autori također, između ostaloga, analiziraju odnos zla i Boga. U radu su korištene razne istraživačke metode poput metoda analize, sinteze, indukcije i dedukcije, generalizacije te komparacije. Pokazalo se da suvremene teodiceje ne nude zadovoljavajuće argumente kada je riječ o problemu zla te odnosu zla i Boga, zbog čega su sve redom neuspješne. Suvremene teodiceje ne uzimaju u obzir konkretnu, već apstraktnu ljudsku patnju i trivijaliziraju bol, a osim toga zastupaju tzv. teistički personalizam, odnosno Božje attribute razumijevaju u pretjerano antropomorfnim kategorijama. Ni kritike tih suvremenih teodiceja, iako iznose opravdane prigovore, ne daju zadovoljavajuće objašnjenje na pitanje zašto postoji zlo. S obzirom na kompleksnost problematike zla te odnosa zla i Boga koja već jako dugo vremena zaokuplja filozofe religije, kako teiste, tako i ateiste, a i ograničenosti ljudskog uma kada je riječ o tako složenoj problematici postavlja se pitanje može li neka teodiceja uopće dati zadovoljavajući odgovor na problem zla te odnosa zla i Boga.

Ključne riječi: problematika zla, filozofija religije, suvremene teodiceje

SUMMARY

This thesis analyzed the problem of evil in contemporary philosophy. Theodicy means an attempt to explain the relationship between evil and God, that is, to answer the question why evil exists if there is a God who could prevent or eliminate evil. Modern theodicies try to answer the question of why evil exists and what is the relationship between evil and God, but the problems of theodicies are still relevant today because theodicies do not offer the ultimate answer to these questions. The paper analyzes the most significant contemporary theodicies such as John Hick's theodicy of the creation of souls, Richard Swinburne's theodicy of the greater good, David Ray Griffin's process theodicy and their criticisms such as the moral anti-theodicy of Dewi Zephaniah Phillips and Kenneth Surin and the thomistic touch of the theodicy by Brian Davies. The observations of these authors are correlated with various literary works from world literature whose authors also, among other things, analyze the relationship between evil and God. Various research methods were used in this paper, such as methods of analysis, synthesis, induction and deduction, generalization and comparison. It has been shown that contemporary theodicies do not offer satisfactory arguments when it comes to the problem of evil and the relationship between evil and God, which is why they are all unsuccessful. Modern theodicies do not take into account concrete, but abstract human suffering and trivialize pain, and in addition, they represent the so-called theistic personalism, that is, they understand God's attributes in excessively anthropomorphic categories. Even the criticisms of these contemporary theodicies, although they present justified objections, do not give a satisfactory explanation to the question of why evil exists. Considering the complexity of the issue of evil and the relationship between evil and God, which has occupied philosophers of religion for a very long time, both theists and atheists, as well as the limitations of the human mind when it comes to such a complex issue, the question arises whether any theodicy can even give a satisfactory answer to the problem of evil and the relationship between evil and God.

Key words: problem of evil, philosophy of religion, contemporary theodicies

UVOD

Problem koji se analizira u diplomskom radu vezan je za problem zla u suvremenoj filozofiji. U gotovo svim svjetskim religijama prisutan je problem zla, pri čemu je zlo percipirano kao dio temeljnog ljudskog iskustva. No, osim teista (u prvom redu kršćana) koji problem zla nastoje argumentirati kako bi dokazali da Bog postoji, problemom zla bave se i ateisti koji ponekad problematiku zla koriste kako bi argumentirali da Bog, barem onakav Bog kakvim ga percipiraju pripadnici svih najvažnijih monoteističkih religija, ne postoji (jer se smatra da bi Bog trebao podržavati isključivo postojanje dobra te bi kao svemoguć trebao eliminirati sve što je zlo).

Iako pitanje zla, odnosno njegova smisla nije posebno vezano za religiju te ono opterećuje i ateiste, ipak se problematikom zla u najvećoj mjeri bave teisti koji vjeruju u svemogućeg i apsolutnog Boga, ali nikako ne mogu objasniti zlo i opravdati toliku količinu zla u svijetu.

Mnoge religije nude određena tumačenja zla te mu nastoje dati neki smisao. U skladu s time razlikuju se tri pristupa poimanju zla, odnosno monoteistički, dualistički te kombinirani pristup. Prema prvom pristupu zlo se shvaća kao privid, odnosno određena iluzija, dok se prema drugom zlo tumači dvama oprečnim principima, odnosno „dobrim“ i „zlim“ božanstvom. Treći pristup, pak, kombinira prva dva pristupa, pa je njegova temeljna značajka etički dualizam koji je dio okvira krajnjeg metafizičkog monizma, a takvu poziciju zastupaju najveće svjetske religije (kršćanstvo, židovstvo i islam). Naime, u okviru tih religija postoji apsolutno dobar i svemogući Bog, ali u isto vrijeme zlo je nemoguće izbjeći i ono predstavlja izazov pojedinačnoj vjeri. Tako zlo može poslužiti za postizanje (većeg) dobra. Međutim, suvremena kršćanska misao je u svojoj teologijskoj, ali i filozofijskoj formi nastojala ponuditi odgovor na pitanje što je to zlo. Takav misaoni pothvat u suvremenoj filozofiji religije poznat je kao teodiceja. Pod teodicejom se doslovno misli na „opravdanje Boga“. Naime, teodiceja podrazumijeva pokušaj objašnjavanja odnosa zla i Boga, odnosno davanja odgovora na pitanje zašto uz apsolutno dobrog i svemogućeg Boga koji kao takav može spriječiti zlo na ovom svijetu postoji toliko zla. Dakle, u okviru teodiceje racionalizira se Božja dobronamjernost, pravednost i svemoć u svijetu u kojem su istovremeno prisutni zlo i patnja. Cilj je ovoga diplomskoga rada pokušati dati odgovor na

pitanje nude li suvremene teodiceje odgovarajuća rješenja kada je riječ o odnosu između Boga i zla. Pretpostavlja se da suvremene teodiceje ne samo da ne mogu dati odgovor na pitanje koji je smisao zla i u kakvom su odnosu dobro i zlo, već samo otežavaju pronalaženje adekvatnog odgovora na ta još uvijek aktualna pitanja.

Kako bi se postigao zadani cilj istraživanja koriste se metoda analize, metoda sinteze, metoda indukcije, metoda dedukcije, metoda generalizacije te metoda komparacije.

Diplomski rad uz uvod i zaključak sadrži četiri poglavlja. U uvodnom se poglavlju u kojem se iznose predmet i cilj rada, postavlja istraživačko pitanje, iznosi radna hipoteza koju je nužno dokazati ili odbaciti nakon provedenog istraživanja te navode metode korištene u radu i struktura samog rada. Prvo se poglavlje odnosi na razumijevanje zla u suvremenoj filozofiji religije. U tom se poglavlju definira zlo te se analiziraju vrsta zla, suvremeni ateistički prigovori teizmu i suvremeni teistički odgovori na ateističke prigovore. Drugo poglavlje diplomskog rada obuhvaća suvremene teodiceje. U tom se poglavlju rada analiziraju teodiceja stvaranja duša Johna Hicka, teodiceja većeg dobra Richarda Swinburnea te procesna teodiceja Davida Raya Griffina. U trećem poglavlju naglasak je na moralnoj anti-teodiceji Dewija Zephaniaha Phillipsa i Kennetha Surina, a u četvrtom na tomističkom dokinuću teodiceje prema Brianu Daviesu. U zaključku se sažeto iznosi sve što je istaknuto u radu i verificira se istraživačka hipoteza. Na kraju rada nalazi se popis literature.

1. RAZUMIJEVANJE ZLA U SUVREMENOJ FILOZOFIJI RELIGIJE

Prije nego bude riječi o razumijevanju zla u okviru suvremene filozofije religije nužno je odrediti što je to uopće zlo i koje vrste zla postoje. Zlo se može odrediti kao „svaka (veća ili manja) šteta kojom se ugrožavaju živa bića, bilo na fizičkoj ili psihičkoj razini (ili pak istovremeno na obje“ (Golubović, 2020: 14). U okviru suvremene filozofije religije zlo se poima kao „ukupnost svih loših stvari“, odnosno općeprihvaćeno je mišljenje da se „loše stvari događaju“ (Tolvajčić, 2023: 19). Međutim, postoji i definicija zla prema kojoj se zlo interpretira kao nedostatak dobra. U skladu s takvom definicijom „zlo ne posjeduje odvojenu supstanciju ili entitet nego označava odsutnost nekog dobrog svojstva (moći) ili kvalitete koju bi određeno biće po svojoj prirodi trebalo posjedovati“ (Golubović, 2020: 15). Prema tome, zlo može označavati određeni čin kojim se svjesno ugrožava ili uništava drugi iz bilo kojeg razloga, a može označavati i određenu manjkavost, odnosno nedostatak savršenstva.

1.1. Vrste zla

Zlo se dijeli na moralno i naravno ili prirodno (Davies, 1998: 32). Pod moralnim zlom podrazumijeva se ono zlo koje ima svoj izvor u voljnim radnjama pojedinaca koji su slobodni i moralno odgovorni. Dakle, riječ je o onom ponašanju koje se smatra moralno lošim. S druge strane, naravno zlo odnosi se na zlo čiji je izvor u prirodnim procesima na koje pojedinac ne može utjecati (poput potresa, poplava itd.), ali koje na njega negativno utječu (Devčić, 1998: 63). Važno je istaknuti tu podjelu zla koja je općeprihvaćena u suvremenoj filozofiji religije jer je ona značajna s obzirom na različite aspekte problema povezanih sa zlom i za načine na koje pojedini filozofi percipiraju zlo (Tolvajčić, 2023: 20).

Prema Svendsenu (2011: 135) postoje četiri potkategorije moralnog zla. Prva podvrsta poznata je kao demonsko zlo, koje se odnosi na djela zla počinjena isključivo radi samog zla. Naziv „demonški“ je prikladan, jer taj oblik moralnog zla niti traži opravdanje, niti posjeduje bilo kakvu vidljivu svrhu ili cilj. Primjer demonskog zla može se pronaći u činu mučenja. Druga podvrsta moralnog zla jest idealističko zlo, koje se odnosi na zla djela koja se provode u potrazi

za vlastitim idealima ili idealima drugih. Prema tome, idealističko zlo služi kao sredstvo za postizanje neke vrste više svrhe. U tom kontekstu ključno je vjerovanje da se događa pozitivna akcija, bez obzira je li ona opravdana. Međutim, problem proizlazi iz činjenice da jednostavno vjerovanje u nešto ne jamči njegovu autentičnost. Slučajevi idealističke zlonamjernosti često se mogu primijetiti u ratnim vremenima, gdje vođe ili zapovjednici koriste uvjerljive govore kako bi okupili vojnike iza višeg cilja koji zahtijeva ekstremne mjere. Primjer su križarski ratovi koji su se smatrali „svetim ratovima“ protiv muslimana, odnosno pripadnika druge vjere i koji su kršćanskim vojnicima poslužili kao opravdanje za pljačku, ubijanja itd. Ta manipulacija i iskorištavanje ideala dovodi do pojave zla. Treća je podvrsta instrumentalno zlo, a označava svjesno upuštanje pojedinca u nedjela kako bi se time postiglo nešto drugo. Kroz taj oblik zla, koji se može izvršiti nevoljko, pojedinci nastoje opravdati svoje postupke slijedenjem određenog cilja. Ovaj koncept ima sličnosti s idealističkim zlom. Kada pojedinci počine zla djela, koristeći ih kao sredstvo za postizanje cilja, poput stjecanja bogatstva kriminalnim aktivnostima, spremni su pomaknuti svoje moralne granice sa svrhom ostvarivanja želja. Primjer može biti pronevjera novca s ciljem ostvarivanja veće financijske dobiti. Posljednja kategorija zla naziva se „glupo zlo“, a ta kategorija obuhvaća postupke u kojima počinitelj zanemaruje bilo kakvo razmatranje jesu li njegovi postupci dobri ili zli (Svendsen, 2011: 79-135). Hannah Arendt predstavila je koncept glupog zla, također poznat kao banalnost zla (Vila, 2002: 51). Čin upuštanja u zlo bez ikakvih razmišljanja može se opisati samo kao čista glupost (Svendsen, 2011: 135). Primjer takvog zla jesu obrazovani zapovjednici u koncentracijskom logoru Auschwitz, koji su slijepo slijedili naredbe, ne dovodeći u pitanje svoju moralnost (Arendt, 2002: 12).

Treba napomenuti da neki autori danas ističu da postoje tri temeljne vrste zla te kao treću vrstu navode užasno ili strašno zlo. Riječ je o zlu koje može biti moralno, prirodno ili kombinacija te dvije vrste zla. Temeljna je značajka te vrste zla postojanje apsolutnog sadizma, pa se u užasno zlo ubrajaju sva ona zla čiji je cilj uzrokovati nekome bol i patnju (Golubović i Kopajtić, 2012: 240-241).

1.2. Suvremeni ateistički prigovori teizmu

Problem zla obično se predstavlja kao problem klasičnog teizma (Šijak, 2013: 83). Evidencijski problem zla jest problem utvrđivanja postoji li zlo i ako postoji, u kojoj mjeri postojanje zla (ili određenih slučajeva, vrsta, količina ili distribucije zla) predstavlja dokaz protiv postojanja Boga, odnosno bića koje je savršeno u svojoj moći, znanju i dobroti (Trakakis, 2006). Naime, ateisti smatraju da ne mogu istovremeno postojati i Bog i zlo jer apsolutno dobri Bog ne bi dopustio postojanje zla. Stoga se traže moguća rješenja tog problema. Bog je netjelesno biće koje posjeduje attribute kao što su sveznanje, svemoć, sveprisutnost i sposobnost stvaranja i održavanja svemira. Nadalje, Bog se smatra slobodnim, savršeno dobrim i krajnjim izvorom moralnih obveza, a postoji vječno i nužno (Berčić, 2012: 295). Dakle, ateisti se pitaju kako Bog, kojem se pripisuju svi navedeni atributi, može dozvoliti postojanje zla na ovome svijetu. U suvremenoj filozofiji religije razvile su se dvije središnje teorijske inačice koje nastoje objasniti problem zla. Tako se može govoriti o logičkom i o evidencijskom problemu zla, a oba problema analiziraju se u nastavku.

1.2.1. Logički problem zla

Logička verzija problema zla jest problem uklanjanja navodne logičke nedosljednosti između određenih tvrdnji o Bogu i određenih tvrdnji o zlu (Trakakis, 2006). Kada je riječ o logičkom problemu zla, klasičnom suvremenom formulacijom smatra se formulacija australskog filozofa Johna Lesliea Mackiea (1917. – 1981.). Riječ je o gledištu predstavljenom u članku *Zlo i svemoć* iz 1955. godine. Mackie u spomenutom članku navodi da je Bog svemoguć i potpuno dobar, ali da ipak postoji zlo koje mu je suprotstavljeno. „Čini se da postoji neka kontradikcija između ove tri tvrdnje, tako da ako bi bilo koje dvije od njih bile istinite, treća bi bila lažna“ (Mackie, 1955; prema Tolvajčić, 2023: 21). Prema Mackieju, koegzistencija svemoćnog i savršeno dobrog Boga s postojanjem zla logički je nespojiva te je teističko vjerovanje u skladu s kojim su sve tri iznesene tvrdnje istinite proturječno i iracionalno. Naime, Boga se dovodi u vezu s postojanjem zla, on je odgovoran za to što zlo postoji (Golubović, 2020: 12). Ako postoji svemoguć Bog, on bi trebao spriječiti zlo ili ga ukloniti. Ako je Bog sveznajući, tada bi trebao znati kada se zlo događa. Ako je Bog svemoguć i apsolutno dobar, postavlja se pitanje zašto On dopušta zlu da postoji i zašto ga ne nadvlada. Zašto uz takvoga Boga zapravo postoji zlo?

(Golubović i Kopajtić, 2012: 241). Kako navodi sveti Augustin: „Ili Bog ne može ukloniti zlo ili ne želi. Ako on to ne može, tada nije svemoćan; ako on to ne želi, tada nije posve dobar“ (Šijak, 2013: 82).

Na sličan način H. J. McCloskey (1960; prema Trakakis, 2006) uokviruje problem zla ističući da je zlo problem za teiste jer obuhvaća zlo s jedne strane i vjerovanje u svemoćnog i savršenog Boga s druge strane, što je kontradiktorno. Ateisti poput Mackieja i McCloskeyja, tvrdeći da logički problem zla pruža uvjerljive dokaze protivno teizmu, tvrde da su teisti privrženi interno nekonzistentnom skupu vjerovanja i da je stoga teizam pogrešan. Točnije, tvrdi se da teisti obično prihvaćaju sljedeće tvrdnje (Trakakis, 2006):

- (1) Bog postoji
- (2) Bog je svemoguć
- (3) Bog je sveznajući
- (4) Bog je savršeno dobar
- (5) Zlo postoji.

Propozicije (1-4) čine bitan dio ortodoksne koncepcije Boga. Međutim, teisti vjeruju da na svijetu postoji zlo. Optužba je, dakle, da je posljednja propozicija (5) na neki način nekompatibilna s teističkom predanošću (1-4). Naravno, (5) se može specificirati na više načina – primjerice, (5) može se odnositi na postojanje bilo kakvog zla uopće, ili određenu količinu zla, ili određene vrste zla, ili neke zbunjujuće distribucije zla. U svakom slučaju, stvorit će se različita verzija logičkog problema zla, a time i jasna optužba za logičku nekompatibilnost (Trakakis, 2006).

Kako nitko ne osporava da na svijetu postoji zlo, tada proizlazi i da nema teističkog Boga (Šijak, 2013: 84), pa tako Mackie koristeći pojam zla iznosi argument kojim nastoji poništiti postojanje Boga, barem svemogućeg i apsolutnog dobrog Boga kakvim ga zamišljaju Židovi, kršćani i muslimani (Tolvajčić, 2023: 21). Takvo je stajalište, odnosno gledište u skladu s kojim Bog nije svemoguć ni apsolutno dobar, neprihvatljivo kršćanima jer pobija sve ono u što oni vjeruju, pa se negiranjem spomenutih atributa, točnije njihove pripadnosti Bogu dovodi u pitanje kršćaninova vjera (Golubović i Kopajtić, 2012: 242).

1.2.2. Evidencijski problem zla

Evidencijski problem zla nastaje nakon što je veći dio filozofa smatrao da je logički problem zla neuspješan u nastojanju da pokaže „logičku nekonzistentnost teizma“ (Tolvajčić, 2023: 21). Kao i kod logičkog problema, dokazne formulacije mogu se temeljiti na samom postojanju zla ili određenim slučajevima, tipovima, količinama ili distribucijama zla. Dokazni argumenti protiv zla također se mogu klasificirati prema tome koriste li izravni induktivni pristup, koji ima za cilj pokazati da je zlo protiv teizma, ali bez usporedbe teizma s nekom alternativnom hipotezom ili, pak, neizravan induktivni pristup, koji pokušava pokazati da se neki značajan skup činjenica o zlu računa protiv teizma, a to čini identificiranjem alternativne hipoteze koja objašnjava te činjenice daleko adekvatnije od teističke hipoteze (Trakakis, 2006).

Jedan od glavnih zastupnika evidencijskog problema zla, koji koristi prvi spomenuti pristup, jest američki filozof William Rowe (1931. – 2015.). U skladu s takvim stajalištem postojanje zla logički je u skladu s postojanjem teističkog Boga (Tolvajčić, 2023: 21). Dokazni argumenti imaju za cilj pokazati da se zlo protivi teizmu u smislu da postojanje zla smanjuje vjerojatnost da Bog postoji (Trakakis, 2006). Ako postoji apsolutno dobro, logično je da postoji i zlo, njegova suprotnost. Iako postojanje zla logički ne isključuje postojanje Boga i iako Bog može iz određenog zla izvesti dobro, na svijetu postoji značajna količina moralnog i naravnog zla, što nema određenu svrhu jer iz tog zla ne proizlazi nikakvo dobro. Kako Bog ne sprječava da se zlo događa, odnosno da ono postoji u tolikoj mjeri, tada se može zaključiti da Bog ne postoji jer teistički Bog ne bi dopustio da postoji tolika količina disteleološkog zla, odnosno zla koje nema nikakvu svrhu (Tolvajčić, 2023: 21-22).

Osim Rowea, značajni zastupnik evidencijskog problema zla, koji koristi drugi spomenuti pristup, jest još jedan američki filozof Paul Draper (1957. –) koji je svoje stavove izložio u članku *Bol i užitak – evidencijski problem za teiste* 1989. godine. Draper kritizira dotadašnje inačice evidencijskog problema zla navodeći da su zanemarivale naturalistička objašnjenja boli i užitka prisutnih u svijetu živih bića. Polazeći od teorije vjerojatnosti Draper razvija „hipotezu indiferentnosti“ koja je suprotna teizmu u skladu s kojom je dostupna evidencija prevagnula u korist naturalističkog tumačenja. Naime, čini se da je teistički Bog indiferentan prema boli i užitku, a ako se u obzir uzmu atributi koji se teističkom Bogu pripisuju, tada je vjerojatniji ateizam (Tolvajčić, 2023: 22-23).

1.3. Suvremeni teistički odgovori

Teizam se pretežno određuje kao „vjera u jednoga Boga koji ima kvalitete kao što su bezvremenost, sveprisutnost, vječnost, dobrota, svemogućnost, sveznanje i dr.“ (Golubović i Kopajtić, 2012: 237). Slično teizam određuje i Šijak (2013: 82) koji navodi da se teizam odnosi na „vjeru u jednoga Boga, Stvoritelja koji je beskonačan, samoopstojan, netjelesan, vječan, nepromjenjiv, neprolazan, jednostavan, savršen, sveznajuć i svemoćan“.

Prethodno su istaknuti argumenti koje ateisti zamjeraju teistima kada je u pitanju postojanje svemogućeg i apsolutno dobrog Boga te postojanje zla. Dakle, teodicejsko pitanje problematično je „za one koji vjeruju ili su vjerovali u svemogućeg Boga i koji vjeruju u stvarnost zla“ (Surin, 1983: 236). Stoga su teisti nastojali na adekvatan način odgovoriti na izazove vezane za problematiku zla koje pred njih postavljaju ateisti i koji dovode u pitanje vjeru u Boga. Pritom Tolvajčić (2023: 23) suvremene teističke odgovore vezane za problematiku zla dijeli na obranu i teodiceju.

Suvremeni teistički odgovori skromniji su od onih teodicejskih. Tim se odgovorima nastoji pokazati kako su argumenti povezani s raznim inačicama zla u konačnici neuspješni, dok s druge strane pokušava ponuditi argumente u korist teze u skladu s kojom Bog može imati dovoljne moralne razloge zbog kojih dopušta da u svijetu postoji i moralno i naravno zlo (Tolvajčić, 2023: 23).

S druge strane, teistički odgovori koji se odnose na tumačenje zla su vjerodostojni i prihvatljiviji od teističkih odgovora. Teodiceje su „pokušaj da se ukloni ta disonanca tako što će pokazati da svijet zapravo jest pravedan, da su patnje nužne, da Bog nije odgovoran za patnje i tomu slično“ (Svendsen, 2011: 38). Pojam teodiceje potječe od njemačkog filozofa G. W. Leibniza, a dolazi od grčkih riječi *theos* (što znači „bog“) i *dike* (što znači „pravo“)(Filipović, 1989: 330b). Dakle, riječ je o pokušaju da se objasni zašto postoji zlo ako postoji apsolutno dobar i svemogući Bog. Teodiceja se odnosi na racionalizaciju Božje dobronamjernosti, pravednosti i svemoći u svjetlu postojanja patnje i zla u svijetu (Kušar, 2001: 105). Religije koje postavljaju sukob između dobrog i zlog božanstva, kao i religije koje konačnu moć ne pripisuju jednom tvorcu, ne susreću se s pitanjem zla, a onda ni s teodicejama. Stoga se može zaključiti da se teškoća teodiceje odnosi isključivo na monoteističke religije (Fischer, 2010: 54).

Najznačajniji i najutjecajniji teistički odgovor na problem zla jest onaj poznatog analitičkog filozofa religije Alvina Plantinge (1932. –), a naziva se „obrana iz slobodne volje“ (Tolvajčić i Golubović, 2014: 326). Kršćani danas smatraju da Bog zaista posjeduje navedene

atribute koji mu se pripisuju, i to ne djelomično, već u cijelosti. Međutim, Bog dopušta da se zlo događa i da postoji u tolikoj količini jer je pojedinac slobodan. On ima slobodnu volju, može sam donositi odluke i On je taj koji može donijeti moralno ispravnu odluku, odnosno činiti dobro. No, pojedinac ima slobodu donijeti i moralno neispravne odluke i činiti loše jer je sklon grijehu. Tako pojedinac zloupotrebljava slobodu koju mu je dao Bog. Ipak, i zlo koje čini pojedinac može prestati činiti ili može to zlo usmjeriti na nešto dobro (Golubović i Kopajtić, 2012: 245). Postojanje zla nužan je uvjet za istinsku slobodnu volju. Pojedinčev život oblikovan je izborima donesenim kroz slobodnu volju te se u tome krije objašnjenje za postojanje zla i izazove koje zlo predstavlja u pojedinčevu životu (Planinić, 2011: 347).

Često se kao kontraargument na to stajalište navodi to da je sveznajući svemogući Bog trebao spriječiti pojedinca da čini loše ili učiniti pojedinca takvim da uvijek bira činiti ono što je dobro. Međutim, teisti koji su pristaše obrane iz slobodne volje tvrde da je uvijek bolje imati slobodu odabrati, pa makar to značilo ponekad odabrati činiti loše, nego da pojedinac živi poput robota i da je sve već određeno. U takvim slučajevima pojedinac i ne bi bio slobodan jer ne bi imao volju birati, ne bi mogao samostalno donositi odluke. Isto tako, treba postaviti pitanje što je s prirodnim zlom na koje pojedinac ne može utjecati jer sve i da se ljudi ponašaju moralno, ono bi i dalje postojalo u svijetu. Teisti ističu da prirodno zlo mora postojati kako bi prirodni zakoni mogli pravilno funkcionirati. Osim toga, prirodno se zlo u određenim slučajevima može objasniti i bez izravnog uplitanja Boga. Naime, pojedinčev život nije uvjetovan samo njegovom, već i tuđom slobodnom voljom koja može uzrokovati pojavu određenih prirodnih zla (primjerice, razvoj bolesti). Ipak, u tom je slučaju upitno je li riječ o prirodnom zlu koje je posljedica djelovanja prirode ili moralnom zlu koje se manifestira kao prirodno. No, postoji još jedan odgovor koji je i službeno stajalište Crkve, a u skladu s kojim se prirodna zla javljaju kao posljedica istočnog grijeha (Golubović i Kopajtić, 2012: 245). Bog je pojedincu dao čitav svijet, ali mu je zabranio da jede sa stabla spoznađe dobra i zla. Međutim, čovjek je prekršio ono što mu je Bog naredio i zloupotrijebio slobodu, pa je tako zlo ušlo u svijet (Golubović, 2020: 13). Pad prvog čovjeka, koji je označio uvođenje zla u vremensku crtu postojanja, može se shvatiti kao odraz Božje nepokolebljive predanosti slobodi Njegovih stvorenja, dok je zadržao svoj položaj utjelovljenja apsolutne dobrote (Eagleton, 2011: 72). Dakle, odgovornost je bila na pojedincu, a ne na Bogu (Jurčević, 2008: 350). U skladu s katoličkom tradicijom, početni prijestup prvog čovjeka rezultirao je utvrđivanjem korijenja svih kasnijih nedjela: neovisnost čovječanstva o

Bogu, onome koji ih je stvorio. Upravo stoga se djelovanje zla ne može prvenstveno sagledati u prirodnom zlu, već u moralnom zlu, odnosno „samozadovoljstvu pojedinog čovjeka koje on izgrađuje dalje unutar naroda i svijeta kao cjeline“ (Rahner i Vorgrimler, 1992: 669). Prema tome, čovjek je kriv i za moralna i za prirodna zla, a ne Bog (Fischer, 2001: 188).

Takvi stavovi nisu vidljivi samo u razmišljanjima filozofa, već su se pitanjima zla i razlozima njegova postojanja bavili i razni književnici u proteklim stoljećima. Problem zla važan je jer se ono koristi kao argument za Božje postojanje, a ta je tema fascinirala razne književnike koji su je obrađivali u svojim djelima. Primjer je roman *Kuga* francuskog književnika i filozofa Alberta Camusa koji je objavljen 1947. godine. *Kuga* prikazuje pojavu prirodnog zla, odnosno bubonske kuge koju donose štakori, u francusko-alžirskom gradu Oranu. Nije je moguće izbjeći. „Kuga uzrokuje strahote – fizičku i mentalnu bol“ (Šimić, 2005: 46). Camus je mogao biti inspiriran ili alžirskom epidemijom kolere 1849. godine, prirodnim zlom koje je odnijelo mnoge živote, ili moralnim zlom nacističke invazije Francuske, koja je uzrokovala milijune smrti i neizmjernu patnju. Među mnogim likovima u *Kugi*, dva su postala najistaknutija u smislu izražavanja Camusove filozofske pozicije. Poput karakterizacija Filona, Demeje i Cleanthesa kod Davida Humea koji zastupaju različita filozofska gledišta, Camus izvodi ateističke i teističke argumente kroz usta 35-godišnjeg dr. Bernarda Rieuxa i oca Panelouxa. Pripovjedač priče, ateistički moralist, koji je, kako čitatelj otkriva tek na kraju knjige, dr. Rieux, zastupa Camusovo gledište. Otac Paneloux, isusovački svećenik, izražava teistička gledišta kršćanina kroz svoje propovijedi i razgovore s dr. Rieuxom. Tako je za oca Panelouxa, kuga, ili bilo koje zlo što se toga tiče, poslano na ljude koji su skrenuli s Božjeg puta kako bi ih se upozorilo ili kaznilo. Inzistira na tome da narod Orana zaslužuje kugu kao nebesku kaznu, kao što su je zaslužili ljudi Sodome i Gomore (Gok, 2018). Međutim, treba napomenuti da je u skladu s klasičnim teizmom Bog odgovoran za postojanje svega dok god to postoji, pa je samim time Bog uzročno djelatan u pojedinčevim odlukama, bez obzira na to bile one dobre ili loše (Šijak, 2013: 84).

I ruski književnik Fjodor Mihajlovič Dostojevski dotiče se problema slobodne volje u svojem posljednjem romanu *Braćo Karamazovi* objavljenom 1880. godine (Ludvig, 2000: 153). Točnije, u tom se romanu Dostojevski bavi „dvjema vrstama ponora karakterističnima za ruskog čovjeka – ponorom najviših ideala i ponorom grijeha“ (Stein, 1938: 32). Dostojevski ulazi u pojam opravdavanja zla u kontekstu budućeg dobra (Stoeber, 1992: 21) i baca svjetlo na kontradikcije koje su prevladavale u ruskom društvu u to doba, poput dihotomije između zla i

dobra, ateizma i duhovnosti te nemorala i neprirodnosti. Te su kontradikcije zatvorene unutar mikrokozmosa ruske obitelji koja je naizgled slučajna (Ludvig, 2000: 155). *Braća Karamazovi* u tematski je pokušaj Dostojevskog da racionalizira Božje putove prema čovječanstvu, pri čemu lik Ivana Karamazova predstavlja najrazorniju manifestaciju suvremene nevjere (Paris, 2008: 119). Pritom „proturječna koja je Dostojevski pokušao razriješiti svoj vrhunac imaju upravo u teodicejskoj problematici“ (Šimić, 2005: 43). Ivan Karamazov kao fiktivni lik u tom romanu pripovijeda priču o Velikom Inkvizitoru, odnosno priču o Isusovu silasku na zemlju za vrijeme španjolske inkvizicije (Flaker, 1986: 87). Inkvizitora, baš kao i Ivana, muči pitanje pojedinčeve slobodne volje (Jarak, 1999: 137). Inkvizitor zna da je pojedinac slobodan, ali smatra da je sloboda dvosmislen pojam. Sloboda pojedincu obećava ono što on nikako ne može podnijeti. Naime, pojedinac slobodno može donijeti odluku hoće li postupiti dobro ili loše, ali ta njegova slobodna volja sa sobom nosi i odgovornost za odluke koje donese (Pirjevec, 2003: 180). Stoga Inkvizitor osuđuje Boga jer mu je dao nešto što mu samo zadaje muke, jer ga opterećuje umjesto da ga usrećuje (Dostojevski, 2004: 282). Iz tog razloga inkvizitor zastupa stajališta da čovjek od takve slobode koju je Bog dao i koja je izvor zla i patnje treba biti oslobođen (Šimić, 2005: 44). Općenito je Ivan Karamazov u tom romanu opsjednut čovjekovom slobodom, pa tako Ivan ističe svoju slobodu da vjeruje, odnosno da ne vjeruje u Boga (Armanini, 2003: 21). Pritom ističe nihilistička uvjerenja te idealnom slobodom smatra apsolutnu „volju za moć“. (Armanini, 2003: 43). Snaga i moć su obilježja volje za moć. Ivan identificira slobodu kao izraz volje za moć, kao jedan oblik moći koji se može definirati. Čovjek neprestano teži da sebe podigne na višu razinu. Nietzsche kaže sljedeće: „Gdje god sam našao ono što živi, našao sam i volju za moći: i još u volji sluge našao sam volju da bude gospodar. Slabijeg nagoni da služi jačem njegova vlastita volja da bude gospodar još slabijem: ona ne može opstojati bez toga užitka“ (Nietzsche, 1976; prema Kalašević, 2004: 8). U skladu s time, Dostojevski povezuje slobodu sa zlom i zločinom jer „put slobode vodi u samovolju, samovolja vodi u zlo, zlo – u zločin“ (Berđajev, 1981: 83). Osim toga, moguće je zapitati se u kojoj mjeri pojedinac bira činiti dobro samo zato što to želi, a ne zbog straha od Božje kazne koja će ga snaći ako ne odabere dobro, odnosno zbog straha od negativnih posljedica svojih loših odluka? Ivan Karamazov nije vjernik i teško mu je vjerovati da pojedinac čini dobra djela iz ljubavi prema drugom čovjeku i zbog empatije, već drži da to čini zbog straha od moguće kazne. Točnije, smatra da pojedinac ne prepoznaje tuđu patnju i da nema empatije (Dostojevski, 2004: 286). Njemu se može suprotstaviti Sonja Marmeladov, lik iz

drugog Dostojevskova romana pod nazivom *Zločin i kazna*. Prostitutka Sonja prva je kojoj student Raskoljnikov priznaje zločin, odnosno da je počinio ubojstvo. Unatoč tome što je grešna, Sonja žrtvuje svoje tijelo i svoju čast za svoje bližnje, pa je ona zapravo simbol kršćanske ljubavi koja nema granica kada je riječ o podnošenju žrtve, samoodricanju i samouništenju u korist drugih (Čvrljak, 1969: 187). Osim toga, kraj romana *Zločin i kazna* u kojem Raskoljnikov priznaje svoj zločin i odlazi na odsluženje zatvorske kazne u Sibir pokazuje da je filozofske teodiceje potrebno odbaciti. Točnije, Raskoljnikov shvaća da iako možda nikada neće shvatiti kako je svemoćni Bog koji voli sve mogao dopustiti postojanje zla, on je zauvijek zahvalan za to što je Bog moćan i dovoljno milosrdan da mu podari nezasluženu ljubav (Tomlinson, 2015).

Većina suvremenih filozofa, kako teista, tako i ateista, smatra da je Plantinga uspješno oborio logički problem zla. To je čak priznao i sam Mackie koji je naknadno počeo zastupati inačicu evidencijskog problema zla u kojoj se pozivao na disteleološko zlo, odnosno na zlo bez ikakve svrhe kao prigovor postojanju Boga (Tolvajčić, 2023: 25).

Treba napomenuti da suvremene teodiceje nude cjelovitu sliku i sveobuhvatno tumačenje zla. One se, prema Hicku, dijele na augustinske, irenejske te procesne. Naime, razlikuju se tri odgovora kršćana na postojanje zla: „augustinski odgovor koji ovisi o konceptu čovjekova pada s obzirom na izvorno stanje pravednosti, irenejski odgovor koji ovisi o ideji postupnog stvaranja usavršenog čovječanstva u veoma nesavršenom svijetu te odgovor suvremene filozofije procesa koji ovisi o ideji Boga koji nije svemoguć i koji, u konačnici, ne može spriječiti zla koja proizlaze bilo u ljudskim bićima bilo u prirodnim procesima“ (Hick, 1990; prema Tolvajčić, 2023: 26). Najznačajniji predstavnik augustinskih teodiceja jest Richard Swinburne, irenejskih John Hick, a procesnih David Ray Griffin. Osnovni tipovi teodiceje gledaju sami na sebe kao na filozofska nastojanja razrješenja odnosa između Boga i zla u smislu da se prilikom iznošenja argumenata i zaključaka ne pozivaju na autoritet kršćanske objave. Ipak, sve te teodiceje u određenoj mjeri „filozofijski pretpostavljaju elemente koji pripadaju pologu objave kako bi zaokružili cjelokupno tumačenje zla“ (Tolvajčić, 2023: 26). Postoje i druge teodiceje poput „otvorenog teizma“ ili „teodiceje protesta“, ali riječ je o suvremenim teodicejama koje nisu utjecajne u značajnoj mjeri (Tolvajčić, 2023: 27).

Ipak, postoje određeni problemi kada je riječ o spomenutim teodicejama. Iako su one dugo vremena bile dovoljne vjernicima kako ne bi dovodili u pitanje svoju vjeru u Boga, posljednjih je nekoliko desetljeća problem teodiceje postao sporan u nekim elementima, posebno

s aspekta morala. Naime, dio kršćanskih mislitelja, posebno nakon holokausta koji je počinjen nad Židovima tijekom Drugog svjetskog rata, smatra kako svaka teodiceja zapravo trivijalizira bol i patnju određenih pojedinaca koje pogađa. Isto tako, kritičari teodiceje smatraju kako je sam koncept Boga upitan, ističući da se radi o pretjerano antropomorfnom božanstvu (to je tzv. moralna anti-teodiceja). Teodiceje kao one koje trivijaliziraju i instrumentaliziraju bol kritiziraju i oni autori koji zastupaju „klasični teizam“, odnosno „filozofijsko-teologijsku poziciju koja nastoji u kontekstu suvremene filozofije kritički uvažiti tradicionalnu baštinu teističkih tradicija“ (Tolvajčić, 2023: 27).

Prema tome, vidljivo je da se suvremenim teodicejama nastoji dati odgovor na pitanje koje postavljaju ateisti, ali i sami vjernici koje zanima zašto u svijetu postoji zlo i zašto ga postoji u tolikoj mjeri. Isto tako, očito je da suvremene teodiceje nisu suglasne po tom pitanju i da postoji više različitih stajališta. U sljedećem poglavlju nastojat će se analizirati neke od suvremenih teodiceja, odnosno stajališta glavnih predstavnika osnovnih tipova teodiceja istaknutih u ovom poglavlju.

2. SUVREMENE TEODICEJE

Kako je istaknuto, u ovom se poglavlju rada donose kritički prikazi nekih od značajnijih suvremenih teodiceja, među kojima su teodiceja stvaranja duša Johna Hicka, teodiceja većeg dobra Richarda Swinburnea i procesna teodiceja Davida Raya Griffina. Iako postoji više teodiceja, utjecaj ostalih teodiceja na aktualne rasprave u filozofiji religije značajno je manji. Stoga se analiziraju samo utjecajnija suvremena rješenja problema zla, a samim time i Božje opstojnosti o kojima se ponajviše raspravlja (Tolvajčić, 2023: 27).

2.1. Hickova teodiceja stvaranja duša

Teodiceja britanskog filozofa Johna Hicka (1922. – 2012.) poznata je kao teodiceja stvaranja duša. Ljudska drama odnosi se na proces stvaranja duše, a odatle i naziv Hickovoj teodiceji. Hick se oslanja na Irenejeve fragmente kako bi izgradio sveobuhvatnu teodicejsku hipotezu. Hickov središnji argument vrti se oko stvaranja duše, odnosno stvaranja čovjeka kao nesavršenog bića s potencijalom za duhovni rast (Tolvajčić, 2016: 309). Međutim, na tom svojem putovanju čovjek i griješi, a iz tih grijeha proizlazi zlo. To pojedinačno putovanje u „stvaranju duša“ vodi od puke biološke egzistencije, koju Hick naziva „Bios“, do Kristove egzistencije vječnog značaja, poznate kao „Zoe“ (Tolvajčić, 2023: 37). Autor je tu teodiceju iznio u djelu *Zlo i Bog ljubavi* iz 1966. godine, kao i u nekim drugim manjim radovima).¹ Riječ je o značajnom doprinosu filozofiji religije, što ukazuje činjenica da se filozofi u bilo kakvim ozbiljnim raspravama o problemu zla pozivaju na Hicka i na njegovu teodiceju (Tolvajčić, 2016: 311). Njegova je teodiceja značajna jer ne samo da Hick daje određeno rješenje za problem zla, već nudi „definitivni povijesni pregled kršćanskih odgovora na problem zla“ (Tolvajčić, 2023: 29).

Kako je Hick jedan od značajnijih analitičkih suvremenih filozofa religije njegovu teodiceju treba smjestiti u širi kontekst suvremene analitičke filozofije religije. Prema Hicku,

¹ Internet Encyclopaedia of Philosophy, John Hick (1922—2012), raspoloživo na: <https://iep.utm.edu/hick/> [30. listopada 2023.]

prisutnost zla ne umanjuje vjerojatnost ili razumnost teističke hipoteze. Međutim, Hick tvrdi kako prevladavajući naponi da se opravda postojanje teističkog Boga u svjetlu problema zla, koji crpe inspiraciju iz Augustinove perspektive, ne uspijevaju pružiti zadovoljavajuće rješenje. Unatoč njihovoj kontinuiranoj dominaciji unutar različitih kršćanskih tradicija, ti se pokušaji nisu pokazali dovoljnima. Hick se umjesto toga okreće manje poznatoj tradiciji unutar kršćanske misli, pod utjecajem ideja Ireneja Lyonskog, koje smatra uvjerljivijima i primjenjivima na suvremeno doba (Tolvajčić, 2016: 314-315).

Pitanje zla, posebno u odnosu na ljudsku patnju, za Hicka predstavlja najznačajniju prepreku teističkom vjerovanju. Postavlja se pitanje gdje je Bog kada na ovome svijetu postoji patnja, što teiste tjera da potraže uvjerljivi odgovor bez suštinske promjene svoje percepcije Boga, što rezultira teodicejom (Tolvajčić, 2016: 320).

Hickovo razumijevanje problema slaže se s „klasičnim“ pogledom – teodiceja se promatra kao obrana Božje pravde i integriteta u svjetlu postojanja zla. Hick definira zlo kao obuhvaćanje fizičke boli, duševne boli i moralnog nedjela. Također se pridržava tradicionalne kategorizacije zla, pa ga dijeli na moralno zlo koje proizlazi iz ljudskih postupaka, prirodno zlo koje nije povezano s ljudskim djelovanjem i uključuje prirodne katastrofe te metafizičko zlo koje predstavlja ograničenost i konačnost stvorenog svemira (Tolvajčić, 2023: 31).

Hick navodi dva moguća odgovora na pitanje zašto bi Bog stvorio čovjeka kao nesavršeno biće, odnosno biće koje griješi i zbog čijih se grijeha javlja zlo kao njihova posljedica (Scott, 2010: 314). Da je čovjek u početku bio svjestan Božje prisutnosti, također bi bio itekako svjestan ogromne razlike u njihovim kvalitetama. Posljedično, ta bi svijest priječila čovjekovu slobodu u odnosu s Bogom i sprječavala njegovu sposobnost da izraste u samostalnu individuu. Hick tvrdi da kako bi osoba sazrela kao autonomno biće i preuzela odgovornost za svoje postupke, mora postojati određena „epistemička udaljenost“ između nje i Stvoritelja (Tolvajčić, 2016: 321). Moguće je da ljudi upoznaju Boga, ali to mogu učiniti samo slobodnim ispoljavanjem odgovora vjere. Ljudi su kognitivno slobodni živjeti kao da je prirodni svijet sve što postoji, ali oni koji svijet tumače religiozno odgovarajući Bogu u vjeri mogu se polako razviti u sliku Boga. Dakle, ljudi nisu stvoreni u savršenom stanju u idiličnom okruženju, već su u kontinuiranom procesu stvaranja ili razvoja od moralno nezrelih bića do moralno savršenih. Bog je tako stvorio svijet, sa svim njegovim potencijalnim zlom i patnjom, da služi kao „dolina

stvaranja duša“.² Stoga Bog dizajnira svijet na način na koji je stvoren ne da bi pojedinca zaštitio od teškoća, već da bi olakšao pojedinčev napredak prema savršenstvu kroz njegove stalne susrete s opasnostima, poteškoćama i nesrećama (Scott, 2010: 313).

Upravo je „epistemička udaljenost“ jedan od središnjih pojmova teodiceje stvaranja duše. Neophodno je da ljudska bića posjeduju autonomiju i sposobnost kultiviranja svojih potencijala, čime im se omogućuje slobodno djelovanje. Da bi se to dogodilo, Bog mora ostati skriven, a svijet se do neke mjere treba činiti lišenim božanske prisutnosti. Posljedično, svijet treba funkcionirati neovisno, bez otvorenog uplitanja Boga. Ta vjerska višeznačnost dopušta i religijska i naturalistička tumačenja. Takvi uvjeti potiču etički i vjerski razvoj pojedinaca i osiguravaju da njihov odgovor Bogu kroz vjeru bude istinski i autonoman izbor. Prema Hicku, to je temeljno ljudsko stanje i početna točka za proces stvaranja duše (Tolvajčić, 2016: 322).

Može se postaviti i još jedno pitanje. Naime, nije li moguće da je savršeno dobar Bog stvorio pojedince koji su i moralno savršeni, a ipak postoje na udaljenosti od Njega u smislu znanja? Očito je da su ljudi moralno manjkavi i da im nedostaje zrelosti. Hick daje odgovor i na to pitanje: vrline koje se njeguju donošenjem ispravnih izbora i poduzimanjem radnji u izazovnim životnim okolnostima imaju nemjerljivu vrijednost za čovječanstvo, nadilazeći one svojstvene njihovoj prirodi. Bog dopušta pojedincima, koji su u početku nezreli i nesavršeni, priliku da rastu u moralnim i duhovnim krepostima kroz slobodu i autonomiju. Te će vrline dosegnuti svoj vrhunac u Božjem kraljevstvu (Tolvajčić, 2023: 38-39).

Hick je svjestan ograničenja svoje teodiceje. Ističe da je riječ tek o svojevrsnom pokušaju tumačenja, odnosno „metafizičke konstrukcije“ koja djeluje unutar razumijevanja veze između Boga, svijeta i čovječanstva (Tolvajčić, 2016: 313). Međutim, svaka teodiceja treba ispuniti određene kriterije, odnosno treba biti logički moguća i prihvatljiva (Tolvajčić, 2016: 314), a Hickova teodiceja te kriterije ispunjava.

² Internet Encyclopaedia of Philosophy, John Hick (1922—2012), raspoloživo na: <https://iep.utm.edu/hick/> [30. listopada 2023.]

2.1.1. Pitanje o plauzibilnosti augustinijanskih teodiceja danas

Augustinijanska teodiceja, proizašla iz učenja svetog Augustina (354. – 430.), temelji se na uvjerenju da je savršeno dobar Bog stvorio dobar svijet i čovječanstvo. Prema svetom Augustinu, sva su stvorenja sama po sebi dobra jer ih je stvorio dobar Stvoritelj. Međutim, za razliku od Boga, svijet i ljudi nisu sami po sebi savršeni i nepromjenjivi u svojoj dobroti. Uvođenje zla u svijet dogodilo se djelovanjem bića slobodne volje (anđela i ljudi) koji su mogli odlučiti grijehiti, što su na kraju i učinili. To je poremetilo skladni poredak Božjeg stvaranja, što je rezultiralo onim što se definira kao „nered“ i odsutnost dobra. Dakle, moralna i prirodna zla su posljedice grijeha i ne potječu od inherentno dobre naravi Boga. Temeljno načelo augustinijanske teodiceje jest koncept početnog stanja potpunog jedinstva između čovjeka i Boga, a taj je koncept izgubljen zbog primjene slobodne volje i izbora pojedinca da se uključi u grešne radnje. Čovjekov pad, koji dovodi do problema zla, ima dalekosežne implikacije. Sveti Augustin i kasniji mislioci stavili su veliki naglasak na pad iz stanja savršene milosti u stanje grijeha (Tolvajčić, 2016: 314). Međutim, Hick odstupa od svetog Augustina u tom pogledu. Prema Hicku pad je proces koji će na kraju rezultirati spasenjem. Stoga kritizira tradicionalni koncept poimanja zla kao odsustva dobra (Karlić i Mršić, 2009: 34). Božanska prisutnost ostaje nedostižna, dopuštajući nam slobodu izbora hoćemo li vjerovati u Boga ili ne. Pojedinčev pristup Bogu temelji se na njegovoj volji i vjeri, umjesto da je pod pritiskom bilo kakvih vremenskih ili prostornih ograničenja (Mršić Felbar, 2015: 14). Hick postavlja pitanje bi li se ljudi i anđeli svjesno odlučili pobuniti. Smatra da je ideja o pobuni apsurdna i malo vjerojatna. Umjesto toga, predlaže da se pad i koncept istočnog grijeha tumače metaforički, uzimajući u obzir uvide moderne znanosti, posebice teorije evolucije. Prema Hicku, ta perspektiva implicira da se primitivna ljudska svijest postupno razvija iz jednostavnijih oblika, a u početku se razvila kako bi se prilagodila izazovnim uvjetima okoliša, umjesto da postoji u neprekinutoj zajednici sa Stvoriteljem (Tolvajčić, 2023: 23). Ipak, čovjek može dobrovoljno pristupiti Bogu, a to je putovanje koje ide postupno. Posljedično, biblijsku pripovijest koja prikazuje propast čovječanstva treba tumačiti kao „analizu ljudskog stanja kakvo je oduvijek bilo“ (Tolvajčić, 2016: 315).

Hick izaziva opravdanu zabrinutost glede augustinovskih teodiceja. Opće je poznato da mnogi suvremeni kršćanski vjernici, koji također cijene znanstvena otkrića, ne tumače biblijski

izvještaj o Adamu i Evi i njihovom padu kao doslovni povijesni događaj, već kao mit (Mršić Felbar, 2015: 83). Prema Hicku, vrlo je teško doslovno shvatiti priču o padu Adama i Eve u svjetlu znanstvenih dokaza evolucije.³ Posljedično, ti vjernici smatraju da je nevjerojatno prihvatiti bilo kakvu augustinovsku ili modernu analitičku obranu slobodne volje, čak i ako je logički izvediva, zbog oslanjanja na doslovnije tumačenje biblijskog teksta. Kao rezultat toga, oni trebaju pronaći alternativna objašnjenja za pitanja teodiceje (Tolvajčić, 2016: 316).

2.1.2. Irenejska teodiceja stvaranja duša

Polazeći od uvida sv. Ireneja Lavljeg Hick predlaže svoje tumačenje problema zla. Iako Irenejevi spisi ne predstavljaju sveobuhvatnu teodiceju, oni pružaju okvir koji omogućuje konstrukciju teodiceje koja se ne oslanja uvelike na koncept pada prvog čovjeka. Za razliku od svetog Augustina, Irenej pridaje manji značaj padu prvog čovjeka, s obzirom na to da rasvjetljava značenje i podrijetlo čovječanstva kroz uvođenje dvije faze ljudskog stvaranja, prikazane kroz biblijske slike čovjeka stvorenog na sliku Božju te čovjekove sličnosti s Bogom (Tolvajčić, 2016: 316-317).

Hick tvrdi da se Irenejeva diferencijacija između „slike“ i „sličnosti“ može protumačiti na sljedeći način: kada se čovjek naziva „slikom Božjom“, to znači da posjeduje inherentnu sposobnost uspostavljanja dublje veze s Bogom. Suprotno tome, biti „sličan Bogu“ ima dublju konotaciju jer taj koncept predstavlja vrhunac ljudskog savršenstva i ostvarenje Božje namjere za čovječanstvo, kako je otkriveno kroz Krista i u Kristu (Tolvajčić, 2023: 35-36).

Oslanjajući se na suvremeno znanstveno razumijevanje i uvide suvremene analitičke filozofije, Hick nudi svježju perspektivu koncepta stvaranja čovjeka na sliku Božju. Na to gleda kao na postupno i zamršeno evolucijsko putovanje na kojem su *homo sapiensi* evoluirali u inteligentna i društveno svjesna bića sposobna prepoznati božansko (Scott, 2010: 316). Umjesto da na pad čovjeka gleda kao na početnu točku, Hick predlaže uvjerljivije tumačenje: biti stvoren na Božju sliku predstavlja inherentnu sposobnost čovječanstva da razvije znanje i uspostavi vezu

³ Internet Encyclopaedia of Philosophy, John Hick (1922—2012), raspoloživo na: <https://iep.utm.edu/hick/> [30. listopada 2023.]

s božanskim, što je proces koji je u tijeku i koji tek treba dosegnuti svoje potpuno ostvarenje (Tolvajčić, 2016: 318).

Napredak ljudskog roda obilježen je čovjekovom sličnošću s Bogom, što predstavlja značajan stupanj u razvoju. Irenej i Augustin predstavljaju dvije različite teodiceje, pri čemu je ključna razlika postavljanje savršene božanske sličnosti. Za Ireneja je to stanje krajnji cilj na kraju ljudske drame, dok je za Augustina ono polazište (Scott, 2010: 315).

Je li teodicejski plan u skladu s našim trenutnim shvaćanjem svijeta i čovječanstva? Kroz povijest je očito da je sebičnost korijen moralnog zla. Međutim, ljudi imaju sposobnost moralnog rasta, usvajajući plemenite ideje i obuzdavajući svoje životinjske instinkte kroz etičke i vjerske vrijednosti. Odgovornost za to što smo svjesne i grešne životinje leži na Stvoritelju, a ne na čovječanstvu. Prema Hicku, naše ljudsko stanje, viđeno kao dio svjetskog evolucijskog procesa, podržava Irenejevu teodicejsku hipotezu. Moralno zlo nije nespojivo sa svemoćnim, dobrim Bogom kršćanstva. No, ostaje pitanje što je s prirodnim zlom koje nije uzrokovano ljudskom slabošću. Hickova Irenejeva teodiceja bavi se tim pitanjem razmatrajući izvor moralnog zla. Kako bi se omogućilo postojanje duša, imperativ je imati svijet koji dopušta potencijal moralnih prepreka, omogućujući tako čovječanstvu napredak. Prisutnost zla u svijetu predstavlja težak ispit za ljudski moralni razvoj, jer bez njegovog postojanja ne bi bilo prilike za moralni rast (Tolvajčić, 2016: 322).

Unatoč koherentnosti i logici unutar okvira Hickove teodiceje, postoje određene poteškoće koje on priznaje i kojima se pokušava pozabaviti očekujući moguće prigovore. Glavno pitanje koje se postavlja jest je li ta teodiceja moguća. Jedan potencijalni izazov vjerodostojnosti teodiceje leži u obilju i intenzitetu moralnog i prirodnog zla. Hick prepoznaje da, iako Irenejeva teistička teodiceja može biti intelektualno prihvatljiva i filozofski zdrava, ona možda neće pružiti emocionalno zadovoljstvo. Priznajući tu zabrinutost, Hick oprezno tvrdi da je naša percepcija intenziteta prirodnog zla subjektivna. Prema njegovu razmišljanju, kada bi se najgori oblik prirodnog zla iskorijenio, drugi bi oblik zauzeo njegovo mjesto i smatrao bi se najgorim. Taj bi se proces nastavio sve dok se prirodno zlo ne bi eliminiralo. Međutim, time bi bila ugrožena svrha svijeta kao pozornice za stvaranje duša (Tolvajčić, 2016: 322-323).

2.1.3. Eshatološka nadogradnja teodiceje stvaranja duša

Hick tvrdi da se teodiceja stvaranja duša mora proširiti izvan svojih sadašnjih granica (Tolvajčić, 2016: 323). Iako je Hick izložio svoju teodiceju baš kad je logički pozitivizam počeo nestajati, napad logičkih pozitivista na metafiziku, točnije teizam, još uvijek je imao ogroman utjecaj. Prema kriteriju verifikacije kognitivnog značenja logičkih pozitivista, neempirijske tvrdnje su takve da u načelu ne mogu biti istinite ili lažne. Spoznajno značenje imaju samo one tvrdnje koje se načelno mogu empirijski provjeriti. Kao odgovor na ovaj napad na religijske tvrdnje, Hick eshatološki nadograđuje svoju teodiceju. Umjesto da koristi tradicionalnu obranu slobodne volje koja uključuje koncept doslovnog pada, Hick koristi evolucijski pristup govoreći o razvoju moralnog napretka čovječanstva. Nasuprot augustinovskom tipu teodiceje koja gleda unatrag na udaljenu točku savršenstva u ljudskoj povijesti, Hickova je teodiceja izrazito eshatološka – gleda naprijed prema budućem savršenstvu u Božjem nebeskom Kraljevstvu.⁴ Hick naglašava da proces stvaranja pojedinaca, koji u konačnici kulminira uspostavom idealne ljudske zajednice, nije ograničen na ovozemaljsko postojanje. Tvrdi da pojedinac, kako bi ostvario potencijal svoje ljudske prirode, treba nastaviti svoje postojanje u drugom području nakon fizičke smrti. To osim za pojedince vrijedi i za zajednicu (Tolvajčić, 2023: 42).

Dakle, u Hickovoj sveobuhvatnoj teodiceji eshatologija igra vitalnu ulogu. Upravo istraživanjem eshatološke dimenzije Irenejeve teodiceje Hick odstupa od tradicionalnih kršćanskih učenja. Prema Hicku, koncept pakla proturječi njegovom planu teodiceje. Pritom se na pakao može gledati kao na zatvor u kojem ljudi služe kazne za svoje grijeh. Uz to se misli kako je pojedincu u paklu nametnuta fizička kazna, no vjerojatnije je riječ da je ono izvanjsko samo manifestacija unutarnjeg stanja osobe, a to unutarnje stanje posljedica je prethodnih i sadašnjih izbora te osobe. Pakao bi se mogao zamisliti slično kao kod Dantea, gdje paklene muke nisu fizičke (jer da je naglasak na tim fizičkim ne bi neki koji su završili u paklu poput Odiseja uopće od tolike boli i patnje mogli razgovarati s Danteom), već su one prirodno psihološko stanje onih koji su za života donijeli loše odluke i čija volja nije bila u skladu s božanskom voljom (Stump, 1985: 401). Međutim, prema Hicku bi postojanje pakla impliciralo da je Božje djelo otkupljenja zauvijek zaraženo zlom, što je u suprotnosti s idejom Božje suverenosti i savršene

⁴ Internet Encyclopaedia of Philosophy, John Hick (1922—2012), raspoloživo na: <https://iep.utm.edu/hick/> [30. listopada 2023.]

dobrote. Umjesto toga, Hick predlaže da će svi na kraju biti spašeni. Međutim, s obzirom na to da samo nekoliko pojedinaca u potpunosti razvije svoju dušu tijekom svojih zemaljskih života, Hick sugerira postojanje „međustanja“ između smrti i konačnog eshatona, što on naziva „paraeshatologijom“. Paraeshatologija jest „nauk o *para-eschata*, ili o onome što je tik – do – posljednjih stvari, i stoga o ljudskoj budućnosti između sadašnjeg života i čovjekova krajnjeg stanja“ (Hick, 1994; prema Tolvajčić, 2016: 324). Ideju o tom „međustanju Hick je razvio u svojem kasnijem djelu *Smrt i vječni život* (1976.). Taj je koncept neophodan kako bi se olakšao završetak procesa stvaranja duše. Ostvareno je ispunjenje konačnog Božjeg plana za svakog pojedinca. Kao rezultat toga, Hick je nastavio poboljšavati svoju teodiceju i (para)eshatologiju, s ciljem proširenja njezine primjene na sve globalne vjere, čime je učvrstio teodiceju stvaranja duša (Tolvajčić, 2023: 42-43).

2.1.4. Problematičnost Hickove teodiceje

Hickov doprinos problemu teodiceje nedvojbeno je značajan, posebno u njegovu priznanju da se pitanje patnje ne može u cijelosti analizirati bez razmatranja eshatologije. Ipak, važno je priznati da njegova teodiceja nailazi na izazove u određenim ključnim kontekstima. U smislu teološke kritike, Hickovo odstupanje od tradicionalne kršćanske ortodoksije u određenim točkama, kao što je njegovo tumačenje biblijskog izvještaja o padu i njegove pretpostavke o spasenju, može se dovesti u pitanje unatoč njegovoj kršćanskoj perspektivi (Tolvajčić, 2023: 43-44). Dodatno, s filozofskog stajališta kritizira se Hickova tvrdnja da su svi oblici zla neophodni za ljudski moralni napredak. Iako ta perspektiva može biti istinita u mnogim slučajevima, treba uzeti u obzir patnju onih kojima je uskraćen bilo kakav oblik napredovanja. Kao rezultat toga, Hicku se može prigovoriti što nije dovoljno uzeo u obzir nevolje pojedinaca koji doživljavaju konkretnu patnju. To razmišljanje teško može opravdavati postupke kršćanskog Boga. Prepoznajući taj nedostatak, Hick ga pokušava riješiti eshatološkom nadogradnjom. Unatoč tome, ostaje neizvjesno u kojoj mjeri to opravdanje doista opravdava patnju mnogih pojedinaca koji su naizgled svedeni na puke pijune u Božjem odgojnom planu (Tolvajčić, 2016: 326-327).

2.2. Swinburneova teodiceja većeg dobra

Umirovljeni oxfordski profesor filozofije Richard Swinburne jedan je od značajnijih suvremenih filozofa religije (Golubović i Kopajtić, 2012: 246). Baš kao i u slučaju Johna Hicka, u posljednjih nekoliko desetljeća nije moguće povesti raspravu iz filozofije religije bez referiranja na Swinburneove teze. Kako bi riješio problem zla, i Swinburne je kao i Hick pokušao pokazati da je zlo kompatibilno s pravednim i dobronamjernim Stvoriteljem (Hosseini Eskandian i Rajab Nezhadian, 2021: 49). Naime, Swinburne smatra da zlo pojedincu daje priliku kako bi napredovao u svojoj spoznaji (Šijak, 2013: 85), slično kao i sveti Augustin koji je rješenje problema vidio „u većem dobru koje u konačnici proizlazi iz zla“ (Ludvig, 2000: 156).

Tolvajčić (2023: 49) smatra da se središnji cilj Swinburneove cjelokupne filozofije religije može odrediti dvostrukim ciljem: „1. ponuditi probablističko opravdanje teističkog vjerovanja uopće (u smislu njegove vjerojatnosti i eksplanatorne snage), i 2. ponuditi opravdanje i ukazati na koherentnost specifično kršćanskih vjerovanja“. U tom je smislu Swinburne ponudio jednu od zapaženijih, ali i kontroverznijih suvremenih teodiceja koju je izložio u djelu *Providnost i problem zla* (1998.), ali i u mnogim drugim djelima, posebno u knjizi *Postojanje Boga* (1979.) i nekim manjim radovima (Simpson, 2008: 213).

2.2.1. Probablistička ideja teodiceje

Prema Swinburneu, Bog je svemoguć i apsolutno dobar. Ipak, na svijetu postoji mnogo različitih vrsta zla. Prema Swinburneu, zlo je odsutnost savršenstva i dobrote i ostvaruje se u minimalnom smislu u svijetu stvaranja (Hosseini Eskandian i Rajab Nezhadian, 2021: 49). No, sva ta zla koja postoje u svijetu kompenzirana su nekim većim dobrom koje proizlazi iz nadilaženja tog zla. Naime, Swinburne smatra da, na temelju probablističke analize argumenata za i protiv postojanja Boga, „balans argumenata“ dovodi do zaključka da je tvrdnja da Bog postoji u najgorem slučaju vrlo vjerojatna, i to na temelju njihove kumulativne vrijednosti. Svi argumenti zajedno prevagnuli su u korist teizma u usporedbi s drugim tumačenjima (Tolvajčić, 2023: 50).

Swinburneova teodiceja prvenstveno proizlazi iz tumačenja Božje providnosti, odnosno njegova upravljanja svijetom kao jednog od ključnih atributa koji se pripisuju Bogu. Pozivajući na kršćansku tradiciju i njezinu spekulativnu baštinu, Swinburne smatra kako je Bog ne samo stvorio, već i uzdržava i providi za svijet i čovjeka. Unutar providnosti Bog dopušta moralna i naravna zla zbog uzvišeno dobre svrhe. Pritom Boga promatra kao osobno biće, odnosno biće koje ima osobnost koja nalikuje onoj ljudskoj. Istovremeno Bog je i sveznajući, svemoguć, savršeno dobar, stvoritelj i održavatelj svemira, odnosno posjeduje sve one attribute koji mu se obično pripisuju. Što se providnosti tiče, ona se odnosi na savršenu dobrotu koja je posljedica savršene slobode i savršena sveznanja. U skladu s time Bog će učiniti ono za što vjeruje kako je najbolje djelovanje te neće nikada učiniti ono za što vjeruje kako je loše djelovanje. Isto tako, Swinburne smatra kako je Bog „moralni činitelj“ koji intencionalno djeluje na način koji je usporediv, iako beskrajno superioran ljudima. Na ispravni način treba razumjeti i Božju svemoć. Svemoć ne podrazumijeva ono što je logički nemoguće (Tolvajčić, 2023: 50-51). Dakle, Swinburne smatra da je postojanje zla nužno za postizanje većeg dobra, što implicira da bez postojanja zla neće biti ni većeg dobra (Hosseini Eskandian i Rajab Nezhadian, 2021: 49).

Pritom treba istaknuti da zlo na ovome svijetu nije prisutno kako bi pojedinac razvijao dobre osobine, već kako bi razvio povjerenje u Boga. Zapravo je ovaj svijet dio savršenog Božjeg plana te je u svojoj biti dobar. Kako ističe i Leibniz, ovaj svijet je „najbolji mogući svijet koji podrazumijeva i postojanje zla“ (Ludvig, 2000: 156). Tu tematiku, odnosno tvrdnju da je ovaj svijet „najbolji od svih“ svjetova koje je moguće zamisliti obrađuje i hrvatski književnik Pavao Pavličić u svojem romanu *Koraljna vrata* koji je objavljen 1990. godine. Naime, zagrebački filolog Krsto Brodnjak glavni je lik tog romana. Prah s poglavlja izgubljenog Gundulićeva Osmana koji je prešao na Krstu ozdravlja sve koji dođu u dodir s njime osim djece i invalida. Naime, dok stari i bolesni ozdravljaju, djeca se razbolijevaju. Tako Pavličić pokazuje kako je loše za društvo da postoji savršenstvo, koje simbolizira cjeloviti Osman. Točnije, savršenstvo ne donosi nikakvo dobro jer briše razliku između dobra i zla (Šimić, 2005: 50).

Pojedinac ne može razumjeti Božje razloge za događaje koje smatra zlima, ali s obzirom na to da smatra da je Bog dobar, treba imati povjerenja u Njega (Golubović i Kopajtić, 2012: 247). Tako je i Job iz biblijske *Knjige o Jobu* imao povjerenja u Boga te ostao ponizan pred njim i nakon što je njegova ljubav prema Bogu stavljena na kušnju i nakon što je doživio nepravdu i patnju (Jurič, 1997: 82-83). Pouka je *Knjige o Jobu* da čovjek može prepoznati značaj Boga u

svom životu i mora prigrliti vlastito postojanje kao strpljiv slušatelj, željno iščekujući objavu Božje riječi (Šimić, 2005: 53). Bog upravo traži takve vjernike, odnosno zahtijeva vjeru „bez čuda kad se čovjek može uvjeriti u božju egzistenciju samo u slobodnoj i djelatnoj ljubavi bližnjega“ (Pirjevec, 2003: 180). S druge strane, Bog pojedincu daje bezuvjetnu ljubav koja „nadmašuje i najdublju ukorijenjenost zla i izopačenja u ljudskoj prirodi“ (Ludvig, 2000: 163).

Međutim, postavlja se pitanje kako takvo savršeno i ljudima superiorno biće može dopustiti da na ovom svijetu postoji toliko zla. Swinburne smatra da zlo služi većem dobru, a odatle i naziv njegove teodiceje. „Zlo, koliko god užasno bilo, ne predstavlja ništa drugo, već instrument u svrhu postizanja dobra koje ga u konačnici uvelike nadilazi“ (Tolvajčić, 2023: 52). Dakle, Bog dopušta sva zla jer su u službi onog dobra koje nadilazi svako zlo koje je prisutno na ovom svijetu. Tako se Swinburneova teodiceja vodi istom premisom kao i Hickova, u čemu je vidljiva njihova sličnost. Sličnost je i u tome što i jedan i drugi filozof razlikuju moralno zlo od naravnog. Pritom Swinburne za obje vrste zla ima zajedničko ime – „loše stanje stvari“ (Tolvajčić, 2023: 52).

2.2.2. Opravdanje „većih dobara“

Prva faza Swinburneove teodiceje odnosi se na opravdanje „većih dobara“, točnije ljepote, misli i osjećaja, djelovanja i štovanja Boga. Ljepota je određena kao intrinzična kvaliteta stvari u njima samima, koju u konačnici treba atribuirati Bogu stvoritelju. Swinburne smatra da je sve ono što je lijepo dobro (Tolvajčić, 2023: 53). Sa Swinburneove točke gledišta, ljepota se ne postiže detaljima. Kada pojedinac gleda samo jedan dio slike, taj mu dio možda neće izgledati lijepo, ali kada se uzme u obzir cijela slika, tada se može vidjeti njezina prava ljepota. Isto vrijedi i za glazbu, jer nota ne može biti toliko ugodna, ali kada se niz nota postavi u određenom redoslijedu to može biti poticajno i osvježavajuće (Hosseini Eskandian i Rajab Nezhadian, 2021: 57). Na sljedećoj razini dobrote nalaze se misao i osjećaj. „Koliko god da je neživi svijet dobar, jasno je kako je živi svijet životinja i ljudi još bolji. Glavni je razlog za to taj što životinje i ljudi imaju mentalne živote koji se sastoje od vjerovanja i misli, želja, osjeta i svrhe“ (Swinburne, 1998; prema Tolvajčić, 2023: 54). U prvom su planu vjerovanja koja, kako smatra Swinburne, određuju ideje o tome kakav je svijet i ideje o tome što je istinito, a što lažno. Istinita vjerovanja

su dvostruko dobra: po sebi i instrumentalno. Osjećaj se, pak, tematizira kao čežnja i kao emocija. Pritom su čežnje i emocije dobre ako same po sebi nisu loše. Što se tiče djelovanja, ono je definirano kauzalnošću (namjernom ili spontanom). Djelovanje koje uzrokuje nešto dobro smatra se dobrim. Djelovanje je dobro za ljude, točnije dobro je da pojedinac može birati između dobrog i lošeg djelovanja jer ga to dovodi do odgovornosti za sebe i za druge te do mogućnosti da uči (Tolvajčić, 2023: 54).

Treba napomenuti da su sva istaknuta dobra religijski neutralna, odnosno ta su dobra takva neovisno o tome postoji li ili ne postoji Bog. Međutim, postoje i dobra koja to jesu samo ako je istina da Bog postoji. Dakle, ta su dobra po svojoj naravi usmjerena prema vjerničkom odnosu i Bogu. Postoje i religijska dobra kao što su štovanje Boga i vječni život koja jesu „veća dobra“ ako Bog postoji. Prema tome, ako Bog postoji, On kao stvoritelj i održavatelj svemira želi da čovjek zna za njegovo postojanje i da prepozna izražavanje zahvalnosti Bogu i izvršavanje Njegove volje kao jednu od moralnih dužnosti. Swinburne izdvaja i vječni život kao ultimativno dobro jer u vječnosti vjernik trajno uživa gledajući Boga (Tolvajčić, 2023: 54-55).

2.2.3. Moralno zlo i libertarijanska slobodna volja

Moralno zlo uključuje sve zlo koje pojedinac čini namjerno ili propustom, točnije iz nemara. Swinburne konstruira teodiceju kojom nastoji objasniti problem moralnog zla (Speaks, 2006). U kontekstu moralnog zla treba spomenuti libertarijansku slobodnu volju, odnosno volju odriješenu determinizma. Swinburne smatra da je moralno zlo rezultat ljudske zloporabe njihove slobodne volje (Hosseini Eskandian i Rajab Nezhadian, 2021: 51-52). Navodi da je riječ o volji koja nužno uključuje slobodu djelovanja koja nije u cijelosti definirana uzrocima i koja uključuje mogućnost slobodnog odabira između dobra ili zla (Tolvajčić, 2023: 55). Slobodna volja koju pojedinac ima na raspolaganju jedna je od boljih karakteristika kojom ga je podario Bog. No, ako pojedinac ima slobodan i odgovoran izbor, iz toga proizlazi da postoji prirodna mogućnost moralnog zla. Naime, moralno je zlo posljedica čovjekova lošeg raspolaganja slobodnom voljom. Ako bi Bog spriječio moralna zla, tada bi uzrokovao štetu našoj slobodnoj volji. Dakle, Bog pojedincu daje slobodan izbor te izvan vlastite kontrole stavlja hoće li se dogoditi zlo ili neće (Speaks, 2006). Bog je sam odabrao da bude tako te je time „ograničio“ svoju svemoć.

Osim toga, Swinburne navodi da je mogućnost činjenja moralnog zla svojevrsno nužno sredstvo kako bi pojedinac primio veće dobro. Isto tako, raspon moralnih zala vodi k većem dobru, odnosno k moralnoj odgovornosti (Tolvajčić, 2023: 57). Prema tome, Swinburne opravdanje moralnog zla vidi u dobroti i smatra da će bez mogućnosti biranja moralnog zla ljudi ne samo biti lišeni biranja između dobra i zla, već će najviše izgubiti priliku voljeti Boga (Hosseini Eskandian i Rajab Nezhadian, 2021: 52).

2.2.4. Logička nužnost naravnog zla za rast u dobru

Naravno zlo Swinburne drugačije obrazlaže u usporedbi s moralnim zlom. Naravno zlo odnosi se na sve zlo koje ljudi ne dopuštaju da se dogodi kao rezultat njihova nemara. Swinburne smatra da je njegov temeljni zadatak pojedincu omogućiti vrstu izbora koju „obrana iz slobodne volje“ ističe (Speaks, 2006). Iako slobodna volja ne utječe izravno na naravna zla, ona utječe neizravno, točnije može naravnom zlu dati smisao kroz potencijalno moralno dobre odgovore na njih i mogućnost da se od njih uči odgovornosti. Naime, Swinburne smatra da pojedinac bez prisutnosti naravnog zla, i to u značajnoj količini, ne bi mogao pokazati koliko je strpljiv i suosjećajan te ne bi mogao oblikovati herojski dobar karakter. Dakle, količina zla na ovom svijetu nije argument protiv Boga, već upravo suprotno – ona generira samilost, hrabrost, postojanost itd. Prema tome, Bog ne bi trebao ni utjecati na pojavu naravnog zla. Tezom da su naravna zla logički preduvjet moralnog zla i, samim time, izbora dobra Swinburne se zapravo suprotstavlja svetom Augustinu (Tolvajčić, 2023: 58).

Na kritiku da su sva veća dobra koja proizlaze iz moralnih zala dovoljna i da su naravna zla suvišna Swinburne odgovara da bi tada pojedinac bio lišen raznih mogućnosti da čini dobro. Iako je Bog mogao i drugačije urediti svijet, moguće je da bi tako uređen svijet iziskivao od pojedinca veću snagu da čini dobro, pa bi to bio gori svijet od ovoga u kojem pojedinac živi. Tako ni u analiziranju nužnosti naravnog zla Swinburne ne dovodi ozbiljno u pitanje postojanje Boga (Tolvajčić, 2023: 59-60).

2.2.5. Konačna pobjeda dobra

Swinburne napominje da svoju teodiceju treba nadopuniti s nekoliko ključnih stavki kako bi ona bila „dovršena“. Točnije, treba pokazati kako Bog ima pravo dopustiti da se zlo događa i da to ne znači da Bog nije apsolutno dobar, kao i to da dobra donose prevagu u odnosu na zla. Pod Božjim pravom Swinburne podrazumijeva da netko ima pravo postupati ako je moralno dopustivo za njega da to učini, odnosno ako ne čini krivo. Bog ima pravo nešto učiniti ako nekome drugome ne čini zlo čineći to. Swinburne smatra kako Bog svakom pojedincu daje upravo onakav život kakav je u njegovu najboljem interesu. No, postavlja se pitanje što je sa životima onih ljudi koji su ispunjeni stradanjima i patnjom. Swinburne napominje da je i takav život smislen jer Bog ne može dopustiti toliku količinu patnje, da ona ne bi bila kompenzirana krajnjom koristi za pojedinca. Pritom ta korist ne mora biti vidljiva u ovom svijetu, već može biti u vječnosti. U skladu s time, Bog bi imao pravo dopuštati loša stanja ako konačnu prevagu ipak imaju dobra. Svako je loše stanje, bez obzira koliko se pojedincu činilo užasnim, u Božjoj providnosti kompenzirano dobrom, tako da je konačna „bilanca“, prema Swinburneu, ipak pozitivna (Tolvajčić, 2023: 63).

Međutim, ono što se može prigovoriti Swinburneovoj tezi jest postojanje velike količine zla na ovome svijetu, zbog čega se postavlja pitanje je li količina zla odlučujući čimbenik nemogućnosti opravdanja Boga. Čak i ako je Bog morao dopustiti pojedincu mogućnost pogrešnog izbora, odnosno dopustiti mu da bira i da samim time izabere zlo, mogao je posljedice pojedinčeva pogrešnog izbora učiniti blažima nego što one zapravo jesu (Speaks, 2006). Swinburne smatra da količina zla nije odlučujući čimbenik u nemogućnosti opravdanja Boga jer što veća količina zla i patnje, više je prilika za dobro. Tako i najstrašnije zlo može poslužiti kako bi se došlo do dobra (Tolvajčić, 2023: 64).

2.2.6. Problematičnost Swinburneove teodiceje

Na temelju svega što je istaknuto o Swinburneovoj teodiceji Tolvajčić (2023: 64) smatra da Swinburne nije dobro riješio odnos Boga i zla. Pritom ističe tri ključna problema. Baš kao i u slučaju Hickove teodiceje, kod Swinburnea zlo je percipirano kao instrument kojim se postiže veće dobro, ali je Swinburneova teodiceja, po Tolvajčićevu (2023: 65) mišljenju, u svojoj

instrumentalizaciji zla kao načina da se uči i napreduje u dobru ciničnija od Hickove, a Swinburneov Bog je još više upitan u odnosu na Hickova.

Prvi specifičan problem Swinburneove teodiceje jest njegovo tumačenje slobodne volje. Naime, Swinburne smatra da je slobodna volja zapravo slobodna od bilo kakvog Božjeg posljedičnog djelovanja. Točnije, Swinburne smatra da je moralno zlo u cijelosti u sferi ljudske volje i slobodne volje, pri čemu Bog nema nikakvu ulogu u upravljanju ljudskom voljom. Drugim riječima, Swinburne vjeruje u potpunu slobodnu volju čovjeka da tom slobodnom voljom može činiti dobro te može uzrokovati zlo (Hosseini Eskandian i Rajab Nezhadian, 2021: 51). Osim toga, drži kako slobodnu volju na isti način razumije tradicija klasične kršćanske misli. No, Tolvajčić (2023: 65) smatra da Swinburne teško može biti u pravu jer predviđa teškoće u pomirenju uvjerenja da je Bog stvoritelj i održavatelj svega što postoji s potpunom autonomijom ljudske slobodne volje. Ako je slobodna volja zaista neovisna o Božjoj kontroli, tada postoje pojedinačna djelovanja koja Bog ne može kontrolirati, odnosno riječ je o ograničenju Njegove svemoći, dok većina teista smatra da je Bog svemoguć. Dakle, ne može se reći kako su pojedinačne radnje (iako slobodne unutar konteksta stvorenog svijeta) lišene Boga (Tolvajčić, 2023: 65-67).

Drugi problem odnosi se na to kako Swinburne percipira Božji odnos prema ljudima. Naime, Swinburne taj odnos promatra kao odnos roditelja prema vlastitoj djeci. Poznata je njegova analogija s vođenjem bolesnog djeteta u posjet liječniku. Moguće je da će dijete biti uplašeno zbog tog posjeta i eventualne boli i patnje, ali svaki će roditelj smatrati da je to prihvatljiva cijena kako bi se postiglo veće dobro, a to je ozdravljenje (Golubović i Kopajtić, 2012: 247). Međutim, Tolvajčić (2023: 67) smatra da ta usporedba nije uspješna. Naime, nijedan roditelj ne bi dopustio da njegovo dijete pati ili se muči jer roditelji svojoj djeci žele sve najbolje, odnosno žele da prožive najbolji mogući život, dok Bog dopušta patnju jer je ona sredstvo za postizanje većeg dobra. Ako, primjerice, dijete ima karcinom i od njega umire, a to je dio nekog Božjeg plana, tada Bog nije dobar (a jedan od atributa koji se Bogu pripisuje jest apsolutna dobrota, pa ako Bog nije dobar, tada Bog i ne postoji). Međutim, ako Bog i dopušta zlo, ne mora značiti da je on zao. No, čini se da patnja kroz koju dijete prolazi nije vrijedna svojevrsne nagrade, odnosno Božje blizine, ta se patnja ne isplati (Šijak, 2013: 85). Čak i ako je moguće složiti se sa Swinburneom da određena zla postoje kako bi se postiglo veće dobro, s obzirom na količinu zla u svijetu postavlja se pitanje je li cijena postizanja većeg dobra previsoka. „Je li Bog

trebao dopustiti holokaust iz kojeg bi nastalo veće dobro učenja sućuti i tolerancije? Neke su se lekcije iz morala mogle naučiti uz znatno manu cijenu, odnosno nužno se pitamo: Nije li Bog mogao napraviti i drugačiji svijet s drugačijim metodama učenja i stjecanja većega dobra koje ne bi uključivale toliku količinu zla? I konačno, nedvojbeno nam se nameće pitanje: kakav je to Bog i možemo li tvrditi da je ‘dobar’?“ (Tolvajčić, 2023: 67).

Naposljetku, treći ključni problem Swinburneove teodiceje (koji se može pripisati i Hickovoj teodiceji) jest to što u velikoj mjeri previđa konkretne žrtve zala kojima se u konačnici uopće ne obraća. Swinburne se ne obraća onim pojedincima koji su u najvećoj patnji (Tolvajčić, 2023: 68). Swinburne ne prihvaća da postoji zlo, već navodi da na ovom svijetu postoji nedostatak neke vrste dobrote (Hosseini Eskandian i Rajab Nezhadian, 2021: 49). S time se sigurno ne slaže Dostojevski koji u svojem romanu *Braća Karamazovi* u razgovoru dvojice braće, Ivana i Aljoše Karamazova, tematizira ljudsku patnju, točnije patnju djece koja su nezaštićena. I samog je Dostojevskog pogodila smrt vlastitog djeteta, pa u romanu iznosi pitanja na koja traži odgovor (Očurščak, 2004: 378), odnosno iznosi sumnju u vjeru i Boga. Tako Ivan Karamazov smatra da su djeca nevina i nedužna u odnosu na odrasle te ne razumije zašto djeca moraju patiti (čak i ako se prihvati spoznaja da u svijetu postoji zlo zbog opće harmonije), odnosno pita se zar ona svojom patnjom trebaju otkupiti vječni život. S druge strane u tom dijalogu je Aljoša Karamazov koji želi postati monah i koji svojem bratu nastoji ponuditi rješenje na njegova pitanja, odnosno uputiti ga na Isusa kao utjehu. No, Ivana njegove riječi nimalo ne tješe (Dostojevski, 2004) te on odbija bratove riječi o Božjoj milosti i vječnoj harmoniji jer patnja djece koja su nevina ne može se nikako opravdati (Desmond, 2012: 91). U svojem romanu *Kuga* koji je svojevrsna reakcija na *Braću Karamazove* Camus također raspravlja o patnjama nevine djece koja umiru zbog kuge (Šimić, 2005: 45). Tako u romanu od kuge nakon duge i bolne patnje umire Jacques Othon, sin monsieur Othona, unatoč svim pokušajima da mu se spasi život. Nakon dječakove smrti ispred bolnice raspravljaju dr. Rieux i otac Paneloux. Paneloux sugerira da iako su patnja i smrt nedužnog djeteta nečuvene i izvan razumijevanja čovječanstva, treba voljeti ono što ne razumijemo, ali se dr. Rieux ne slaže s time da treba prihvatiti smrt djeteta jer je Bog tako htio te da takva bolna i mučna smrt djeteta može biti izraz ljubavi. Od dječakove smrti Camus prikazuje i oca Panelouxa kao svećenika koji počinje sumnjati jer se patnja nevine djece ne može objasniti nikakvim religijskim argumentima (Gok, 2018). Neka teodicejska pitanja poput smrti nevine djece tematizira i njemački književnik

Thomas Mann. U njegovu romanu *Faust* objavljenom 1947. godine Adrian Leverkuhn ne može shvatiti zašto mu je Bog oteo njegovu ljubav, nećaka Nepomuka koji je umro nakon strašne bolesti. Naime, Leverkuhn se ne može pomiriti sa svijetom u kojem nedužni pate (Šimić, 2005: 41). Šestov i Rozanov (1982: 279-281), pak, u tom pogledu kritiziraju takve stavove (konkretno Dostojevskog) te iznose svoje stajalište u skladu s kojim djeca ispaštaju za grijehе svojih očeva, točnije dječja duša sadrži izobličeni dio njihovih roditelja, a taj dio ponekad sadrži neko zlo, neku krivnju. Kroz patnju koju dijete osjeća ta se krivnja iskupljuje.

Čini se da Bog prema Swinburneovu mišljenju koristi pojedince koji značajno pate kako bi drugi učili iz njihove boli. U skladu s time Tolvajčić (2023: 68) zaključuje da Swinburneova teodiceja nije osjetljiva na konkretnu ljudsku patnju, „a slika svijeta i slika Boga koju ona donosi čini se krajnje nedostatnom i u konačnici odbojnom, kako onima koji ne vjeruju, tako i vjernicima“.

2.3. Griffinova procesna teodiceja

Američki profesor filozofije i teologije David Ray Griffin (1939. – 2022.) najznačajniji je predstavnik tzv. procesne teodiceje koju je prvotno izložio u djelu *Bog, moć i zlo. Procesna teodiceja* koju je objavio 1976. godine te u doradenoj inačici (u kojoj je nastojao ponuditi odgovore na upućene kritike) pod nazivom *Ponovno promišljeno zlo. Odgovori i nova promišljanja* iz 1991. godine. Tolvajčić (2023: 69) procesnu teodiceju smatra „derivatom procesne filozofije i teologije“, odnosno suvremenog filozofijsko-teologijskog pravca nadahnutog poglavito „ontologijom procesa“ čije je osnovne teorijske postavke razgradio britanski matematičar, logičar i filozof Alfred North Whitehead (1861. – 1947.) prvenstveno u svojem djelu *Proces i zbiljnost* iz 1929. godine.

U svojoj teologiji (koja je poznata kao teologija procesa ili neoklasična teologija) Whitehead polazi od činjenice svestranih promjena što se zbivaju u svijetu. Čitava stvarnost je veliki proces, ona neprestano napreduje i kreće se. U skladu s time temeljni pojam procesne filozofije jest nastajanje, a ne bitak (Bezić, 1971: 272). „Zastupnici ovoga pravca drže kako je klasična (poglavito aristotelovska) ontologija statična te da ne opisuje na adekvatan način zbilju“ (Tolvajčić, 2023: 69-70). Sva bića utječu jedna na druge u trajnom procesu, ali uzrok tog utjecaja

nije nikakva obveza i prisila, već uvjerenje. Za Whiteheada, osim što stvarni entiteti sudjeluju u vremenskom stvaranju, proces se može smatrati sažimanjem apstraktnih sastojaka vječnih objekata. Bog ulazi u svaki vremenski stvarni entitet. Ukratko, Bog nije svemoguć u smislu da je prisilan. Božansko ima moć uvjeravanja, a ne sile. U skladu s time procesna misao Boga shvaća na znatno drugačiji način u odnosu na druge inačice kršćanskih i ostalih teizama. Bog utječe na svijet, ali i svijet utječe na njega (Tolvajčić, 2023: 70). Prema tome, zagovornici teodiceje procesa tvrde da Bog nema jednostranu, prisilnu kontrolu nad svime u svemiru. U teologiji procesa Bog ne može nadjačati slobodu osobe, niti izvoditi čuda koja krše zakone prirode, niti izvoditi fizičke radnje kao što je izazivanje ili zaustavljanje poplave ili lavine, što znači da Bog ne može kontrolirati zlo.

2.3.1. Bog procesnog teizma i problem „istinskog zla“

Teodiceja procesa, čiji je glavni zagovornik Griffin, predlaže jedan odgovor: s obzirom na to da svako biće posjeduje vlastitu moć samoodređenja kako bi Bog postigao božanski cilj više dobrote za svijet, Bog mora preuzeti rizik mogućnosti za zlo. Griffin tvrdi da moralno zlo postoji zbog slobodne volje, odnosno da zlo nije od Boga (pa Bog pati zbog toga što zlo postoji) te da se pojedinac mora boriti protiv zla i činiti dobre stvari. Međutim, i u tom se slučaju može postaviti pitanje zašto Bog nije spriječio to zlo ako je on svemoćan i apsolutno dobar. S obzirom na to da procesna misao ne odustaje od ideje da je Bog savršeno dobar, rješenje je napustiti tradicionalne doktrine božanske svemoći. Točnije, nužno je odustati od ideje Božje svemoći te ideju Boga uskladiti sa svim relevantnim činjeničnim iskustvima te suvremenim znanostima. Time se dolazi do teodiceje koja nudi plauzibilno rješenje i koja nije u sukobu s rezultatima suvremenih znanosti kao što su fizika i biologija. Stoga se postavlja pitanje kako Griffin kao glavni predstavnik teodiceje procesa shvaća Boga. Griffin ističe sedam aspekata generičke definicije koja obuhvaća elemente razumijevanja Boga prisutne u svim većim monoteističkim tradicijama, ali i u onima koje zastupaju ateističku poziciju. Bog je (Tolvajčić, 2023: 72-73):

- ona jedino dostojno štovanja i bezuvjetne predanosti
- Sveta moć koja je vrhovna i po svojoj biti najučinkovitija moć
- namjerni tvorac ovog svijeta

- savršeno dobar
- izvor moralnih normi u skladu s kojima se određuje što je dobro, a što zlo
- kreiranje jamstva smisla ljudskog života
- temelj nade u konačnu pobjedu dobra nad zlom.

Na temelju istaknutog vidljivo je da postoje mnogi zajednički elementi određenja Boga u klasičnim oblicima teizma i procesnoj misli, ali postoji važna razlika: iako se procesna misao slaže s klasičnom teizmom kako je Bog vrhovna i najefikasnija moć, ona ne prihvaća tradicionalnu postavku da sva moć u svemiru izvorno pripada i proizlazi iz Boga. „Posljedica monistički shvaćenog monoteizma jest to da niti jedno zamislivo biće u svemiru ne posjeduje samostalnu moć osim ako mu je Bog nije u određenoj mjeri slobodno udijelio ili je naprosto riječ o iluziji moći. Moć svih bića, osim Božje, derivirana je iz Njega ili je puki privid. S time se procesni teizam ne slaže i na tome tragu kritizira dvije inačice standardnog teizma i njihovo rješenje teodicejskog problema: ‘sveodređujući teizam’ i teizam slobodne volje“ (Tolvajčić, 2023: 73).

2.3.2. Kritika „sveodređujućeg teizma“

Pod sveodređujućim teizmom Griffin podrazumijeva sve one naravne (i objavljene) teologije koje zastupaju klasičnu doktrinu Božje svemoći. Kao primjere Griffin ističe svetog Augustina. Tomu Akvinskog, Martina Luthera te Karla Bartha. Svim tim autorima zajedničko je da Božju svemoć shvaćaju tako da Bog u cijelosti određuje svaki događaj, pa tako i sve osobne odluke i postupke, uključujući grešne postupke. To, tvrdi Griffin, postavlja neugodan problem za objašnjavanje podrijetla prekomjernog zla (odnosno demonskog zla) u suočavanju sa sveodređujućim teizmom. Kako bi obranili nauku o Božjoj apsolutnoj dobroti, pobornici sveodređujućeg teizma vjeruju da je ono što se pojedincu čini zlo zapravo samo dio boljeg Božjeg plana, plana koji pojedinac zbog svog uskog i nedostatnog razumijevanja nije u stanju razumjeti. Jasno je, dakle, da sveodređujući teizam negira postojanje stvarnog zla u svijetu, što zauzvrat znači da negira postojanje istinskog zla na ovom svijetu, što, pak, znači da ne uzima

dovoljno ozbiljno općeljudsko iskustvo zla (primjerice, holokaust) koje je najozbiljniji protuargument njihovoj tezi.

Griffin vjeruje da ako je Bog apsolutno dobar, onda zlo ne postoji. Međutim, zastupajući mišljenje da je Bog izvor svega, pa samim time i zla, predstavnici sveodređujućeg teizma krše načelo proturječja kao jedno od temeljnih logičkih, ali i ontologijskih principa. Točnije, negira se da pojedinceve različite teologijske propozicije moraju biti logički konzistentne. U skladu s time Tolvajčić (2023: 75) zaključuje da sveodređujući teizam ne nudi zadovoljavajuće argumente.

2.3.3. Kritika teizma slobodne volje

Prema drugom pristupu, odnosno teizmu slobodne volje, čiji su predstavnici svjesni problema koji proizlaze iz sveodređujućeg teizma, naglašava se pojedinceva slobodna volja. Prema Griffinu, Bog ima svu moć u svemiru, ali je dobrovoljno dao slobodnu volju čovjeku. Pritom ta volja nije podvrgnuta u cijelosti Božjoj kontroli, već pojedinac ima određenu razinu autonomije (Tolvajčić, 2023: 75-76). Svi stvarni entiteti imaju slobodu, prema Griffinu, iako viši, složeniji entiteti, kao što su ljudi, imaju mnogo veću sposobnost slobode od većine drugih entiteta. Međutim, bez obzira na razinu ili stupanj, sloboda je uvijek neprisiljena i uvijek uključuje izbor između dobrih i zlih mogućnosti (Shahinian, 1984: 36).

Zastupnici teizma slobodne volje smatraju kako slobodna bića razvijaju moralno-duhovni karakter. Ljudska patnja i pripadajuće zlo u službi su pojedinceva moralnog rasta. Međutim, ni teizam slobodne volje ne nudi uspješnije argumente od sveodređujućeg teizma. Sam Griffin iznosi deset prigovora teizmu slobodne volje. Prvo napominje da na ovome svijetu ne mora postojati tolika količina zla i patnje da bi čovjek izgradio svoj moralni karakter. Nadalje, smatra da velika količina patnje i pripadajućeg zla ne proizvodi nužno vrline, već dovodi do suprotnih rezultata, što pokazuje da Božji plan ne uspijeva. Treći prigovor teizmu slobodne volje koji ističe Griffin jest problem teologijske slobode, odnosno u tome što nijedan drugi oblik slobode (primjerice, socijalni, politički ili ekonomski) ne ovisi o teologijskoj slobodi može se tvrditi kako bi bilo bolje da ona ne postoji jer bi se i bez nje pojedinac mogao moralno razvijati. Nitko osim Boga ne bi znao da pojedinac ne uživa potpunu slobodu. Na to se nadovezuje sljedeći prigovor da zastupnici teizma slobodne volje ne negiraju mogućnost da je Bog mogao stvoriti svijet u

kojem bi svi uživali, ali da radije ističu kako je ovaj svijet „najbolji mogući svijet“ jer omogućuje pojedincu moralni razvoj. To rezultira time da se na uživanje u životu ne gleda blagonaklono, već je jedino važno rasti u vrlinama. Time zapravo teza o „najboljem mogućem svijetu“ gubi na kredibilitetu. Peti prigovor koji Griffin upućuje teizmu slobodne volje odnosi se na razumijevanje zla. Ako svako zlo služi pojedinčevoj moralnoj i duhovnoj izgradnji, tada se omalovažavaju napori onih koji pate da se oslobode tih patnji jer se zlo koje trpe ne shvaća previše ozbiljno. U skladu sa šestim prigovorom, Griffin se pita koja je svrha toga da i životinje pate s obzirom na to da one nemaju kapacitet za moralne i duhovne vrijednosti. Sedmi prigovor, pak, polazi iz striktno procesne filozofije i vezan je za odnos teologijske ideje stvaranja te teorije evolucije. Griffin se pita zašto su svemoćnom Bogu trebale milijarde godina da stvori svijet ako je slobodan čovjek „kruna stvaranja“. Smatra da su predmoderne ideje o stvaranju u konfliktu s postdarvinističkim gledanjem na razvoj života na Zemlji. Ako ljudska slobodna volja proizlazi iz Boga, postavlja se pitanje zašto Bog onda ne spriječi sva užasna zla koja se javljaju na svijetu. Nadalje, Griffin navodi da teodiceja slobodne volje ne nudi nikakvo zadovoljavajuće objašnjenje za prirodna zla. I na kraju, posljednji se prigovor nadovezuje na prethodni. Naime, stječe se dojam da se naravna zla ne uzimaju u svoj njihovoj ozbiljnosti, odnosno naravno se zlo ne razumije kao zbiljsko zlo. Pritom Griffin napominje da navedeni prigovori nisu konačni, niti pokazuju kako se racionalno ne može zastupati teodiceja većeg dobra. Točnije, kritiku teizma slobodne volje moguće je poboljšati, odnosno na svaki prigovor moguće je dati protuargument. Ipak, prigovori koje je iznio Griffin pokazuju da je teizam slobodne volje problematičan (Tolvajčić, 2023: 76-68).

2.3.4. Teodiceja u procesnom teizmu

Procesna teodiceja odbacuje striktno monistički shvaćeni monoteizam, što ukazuje na to da nije riječ o tradicionalnoj teodiceji. Procesni teizam razlikuje Boga od kreativnosti, odnosno od krajnje aktivnosti koju utjelovljuju sve konkretne zbiljnosti, uključujući i Boga. Griffin (1991; prema Tolvajčić, 2023: 79) navodi da je kreativnost „dvostruka moć individua (1) da stvore ili odrede sebe same na temelju kreativnih utjecaja primljenih od drugih, i potom (2) da budu kreativni utjecaj na samoostvarenje ili samoodređenje kasnijih individua“. Tolvajčić (2023: 79)

napominje da se na tom mjestu očituje tipično „procesno“ razumijevanje ontologije. U skladu s prvim aspektom moći kreativnosti dobiva se odgovor na pitanje kako se može stvoriti jedinstvo od mnoštva, dok drugi aspekt moći kreativnosti nudi odgovor na aristotelovski problem djelatnog uzroka, odnosno odgovor na to kako neko biće može utjecati na drugo biće. Kada je riječ o kreativnosti, treba napomenuti da je središnja i mnogima kontroverzna teza procesne teodiceje ta da je u svim bićima kao i u Bogu prisutna kreativnost. Jednostavno rečeno, Bog procesne misli nije svemoguć jer je nemoćan pred pojedinčevom slobodnom voljom (Bezić, 1971: 276). Kako je onda Bog zapravo Bog i kakva je to njegova moć ako On nije svemoćan? Procesna teodiceja na to pitanje nudi sljedeći odgovor: Božja stvoriteljska moć nije apsolutna, već evokativna, odnosno vezana za poziv. To podrazumijeva da se pojedinčeva kreativna moć ne može poništiti ničim, čak ni samim Bogom jer On nema monopol nad moći. Time se dolazi do središnje teodicejske pretpostavke procesne misli: u tom smislu postojanje zla nije proturječno s postojanjem dobrog Boga jer Bog nema monopol nad moći, odnosno nije jedina djelatna moć. Osim toga, Njegova moć nije jednostrana snaga koja može uništiti ili zaustaviti. Bog nema moć učiniti da se nešto dogodi osim kroz uvjeravanje. Uvjeravanje se događa kada Bog stvarnim entitetima daje atraktivne otvorene mogućnosti ili „početne ciljeve“ za donošenje vlastitih odluka (Edwards, 2019: 20). To poricanje Božje svemoći rješenje je procesne teodiceje za problem zla. Budući da je moć samoodređenja kvaliteta samog postajanja, sve što postoji mora nužno posjedovati samoodređenje. Božja dobronamjernost nije u suprotnosti s postojanjem moralnih i prirodnih zala u svijetu jer Božja moć ne može spriječiti prilike stvorenja da ignoriraju božanske mamce i djeluju na manje idealan način (Hustwit, 2007). Dakle, Bog ne može prisiljavati pojedinca na suradnju i ako pojedinac ne surađuje, moguće je da će se javiti zlo u svijetu (Tolvajčić, 2023: 82).

2.3.5. Problem količine zla

Kada je riječ o problemu količine zla koje postoji u svijetu (jer u svijetu postoji jako mnogo zla), procesna teodiceja daje objašnjenje polazeći od svojeg razumijevanja stvaranja svijeta. Procesni Bog ne stvara svijet iz apsolutnog ništavila (što je u skladu s tradicionalnom doktrinom), već iz kaosa relativnog ništavila u kojem se javljaju nužni principi s kojima svaki

svijet u nastajanju mora bit sukladan. Griffin nužne principe s kojima svaki svijet u nastajanju treba biti u skladu naziva „korelativnim varijablama“. Ističe da ih ima šest: kapacitet za intrinzično dobro, kapacitet za intrinzično zlo, kapacitet za instrumentalno dobro, kapacitet za instrumentalno zlo, unutrašnja moć te izvanjska moć (s time da se peta varijabla može svesti na kombinaciju prve dvije, a posljednja na kombinaciju treće i četvrte). Procesna teodiceja drži kako su te varijable u nužnoj korelaciji i kako je riječ o empirijski provjerljivoj činjenici koja je nužan ontološki princip ostvarenja ovoga svijeta. Isto vrijedi i za kapacitete za zlo. Svako povećanje moći u bićima u jednakoj mjeri vodi povećanju mogućnosti za intrinzično i instrumentalno dobro ili zlo te je stoga rizično. Jedna varijabla za sobom povlači i drugu, odnosno više vrijednosti i slobode znači i više mogućnosti za njihove suprotnosti. U skladu s time Bog nije mogao stvoriti svijet u kojem neće biti zla jer bi to kršilo temeljnu kategoriju slobode. Isto tako, kreativnost koja proizlazi iz te slobode ne mora nužno upućivati na dobro. Kreativnost koju posjeduje pojedinac može se usmjeriti u suprotnom pravcu od Božje kreativnosti i može biti usmjerena prema zlu. Griffin takvu kreativnost naziva demonskom (Tolvajčić, 2023: 83-84). Nadalje, Bog zlo koje postoji na ovom svijetu ne promatra pasivno, već i on dijeli patnju s onima koji pate, možda čak i više od pojedinca, jer On zna mnogo više (Bezić, 1971: 276).

2.3.6. Problematičnost Griffinove teodiceje

Iako su procesna teologija i filozofija značajne u suvremenoj filozofiji i teologiji i iako uzimaju u obzir zlo i rezultate suvremene egzaktne znanosti te nastoje ponuditi rješenja koja koreliraju s pitanjima suvremenog čovjeka (Tolvajčić, 2023: 87), kod nje je problematično što na novi način pokušava shvatiti stara kršćanska shvaćanja, odnosno što na novi način nastoji interpretirati neke ključne tradicionalne teističke tvrdnje (Bezić, 1971: 278). Tolvajčić (2023: 87) kao središnji problem Griffinove teodiceje navodi koncept Boga, odnosno Božje naravi i njegova odnosa sa svijetom. Naime, Bog nije Stvoritelj u klasičnom smislu jer se procesnom Bogu dodaje „kreativnost“ i jer Bog stvara svijet iz kaosa relativnog ništavila. Nadalje, Božja moć nije apsolutna, već je značajno ograničena (Shahinian, 1984: 38). Sloboda stvorenja je stvarna i Bog nije sposoban kontrolirati tijek događaja, niti je optužen za ono što se događa (Woell i Howe,

2008: 989). Osim toga, ako Bog trpi i osjeća bol, dovodi se u pitanje Njegovo savršenstvo (Bezić, 1971: 281). U skladu s time Bog ne može zaustaviti zlo koje se javlja na svijetu čak i kada bi to želio (tako je procesni Bog sličniji grčkim bogovima ili junacima iz akcijskih filmova nego Bogu kako ga shvaća klasična kršćanska, ali i židovska i islamska filozofijska i teologijska misao). On jedino može poticati pojedinca da čini dobro i izbjegava činiti zlo. Takva je Božja moć ipak nedostatna jer količina zla na ovom svijetu pokazuje koliko su ljudi neposlušni. Ako se tome pridoda Griffinovo oklijevanje da izravno govori o eshatološkim aspektima problema teodiceje (tvrdeći da je ideja osobne besmrtnosti načelno nespojiva s njegovim stavom, ali ipak ostaje otvoreno pitanje), posljedice koje to ima na užasne oblike ljudskih stradanja porazne su za Boga. U skladu s time Tolvajčić (2023: 89) zaključuje kako procesna teodiceja nastoji biti u toku sa suvremenom znanostu, ali da to dovodi u pitanje određene kršćanske dogme i rezultira „obezboženjem“ Boga. „Ona zahtijeva potpuno premišljanje čitave katoličke predaje i preimenovanje (prekrštenje) gotovo svih ustaljenih pojmova i termina“ (Bezić, 1971: 278). Osim toga, procesna teodiceja ne polazi od ključnih pretpostavki koje generiraju problem odnosa zla i Boga: ako Bog nije svemoguć, onda se i ne može postaviti pitanje zašto Bog ne zaustavi zlo. Prema tome, ni ta teodiceja, kao ni one koje su prethodno analizirane, nije uspješna. Štoviše, moguće je i da je problematičnija od prethodno analiziranih teodiceja jer ostale teodiceje „ne operiraju u svojim teodicejskim nastojanjima s toliko irelevantnim teologijskim konceptom poput Griffina“ (Tolvajčić, 2023: 90). Slično tome i Bezić (1971: 282) zaključuje da je procesna teodiceja problematična za kršćanina zbog neadekvatne slike Boga.

3. PHILLIPSOVA I SURINOVA MORALNA ANTI-TEODICEJA

Nakon što su analizirane neke teodiceje potrebno je pažnju posvetiti njihovim kritičarima. Iako ti kritičari često zauzimaju radikalno drugačije pozicije, zajedničko im je to da smatraju kako je moguća uspješnija teodiceja. Mnogi su autori u posljednjih nekoliko desetljeća doveli u pitanje smislenost teodiceja. Iako se u svojim kritikama razlikuju obično ih se u stručnoj literaturi naziva zastupnicima moralne anti-teodiceje. Treba napomenuti kako je riječ o filozofima i teolozima koji nisu antireligiozni, već o onima koji dovode u pitanje moralnost teodicejskog projekta koji prema njihovim shvaćanjima Boga čini nemoralnim, a značaj pretrpljenog zla ne uzimaju ozbiljno. Među brojnim autorima mlađe generacije koji zastupaju anti-teodicejske stavove ističu se velški filozof religije wittgensteinijanske provenijencije D. Z. Phillips (1934. – 2006.) i britanski teolog i društveni teoretičar Kenneth Surin (1948. –). Iako oba autora ne zastupaju jednaku poziciju, njihova anti-teodiceja ima zajedničke elemente zbog kojih je moguće zajednički analizirati njihove stavove. Točnije, oba autora smatraju da su suvremena teodicejska nastojanja problematična „osobito pod metafizičko-religijskim i etičko-moralnim vidom“ (Tolvajčić, 2023: 91-93).

3.1. Novovjekovna antropomorfizacija Boga te pretjerano povjerenje u mogućnosti ljudskog uma

Teodicejski se autori, prema Tolvajčićevu mišljenju (2023: 93), značajno pouzdaju u mogućnost ljudskog uma da obrazloži ono što je očito onkraj njihovih sposobnosti. Tako Phillips kao jedan od zastupnika anti-moralne teodiceje smatra da su autori suvremenih teodiceja nekritički preuzeli (post)prosvjetiteljske epistemologijske paradigme pretjeranog povjerenja u ljudski um. U teorijskim teodicejskim konstruktima „Božji putovi“ tretiraju se jednako kao i „ljudski putovi“, ali Boga se nikada ne može svesti na ljudsku mjeru. U skladu s time, u teodicejskom kontekstu nije moguće ni postaviti pitanje o tome zašto postoji zlo u svijetu, odnosno zašto Bog dozvoljava njegovo postojanje. Zbog toga Phillips smatra kako suvremene teodiceje zanemaruju religijsku praksu (jer se pozornost treba usmjeriti na razumijevanje

vjerničkog sudjelovanja u svim aspektima religijskog života u zajednici) te nisu i ne mogu ni biti sastavni dio teizma. Surin također ima slično mišljenje. Naime, on smatra da su teodiceje rezultat novovjekovnog okreta u epistemologiji čija je posljedica bila razvoj specifično modernog filozofijskog teizma koji Boga poima kao biće čije je značajke moguće jasno odrediti. Autori teodiceja Božje atribute nastoje pomiriti sa stanjem svijeta u kojem je prisutno mnogo zla stavljajući u drugi plan „specifično inkarnacijsko i trinitarno poimanje Boga koje je svjesno činjenice da On nije samo još jedan entitet koji ulazi u ukupnu jednadžbu svijeta“ (Tolvajčić, 2023: 95). Surin navodi tri razloga zbog kojih su suvremene teodiceje neuspješne, a koji su u značajnoj mjeri kompatibilni s Philipsovima primjedbama (Tolvajčić, 2023: 95-97):

- Prvi razlog tiče se načelne nemogućnosti da se u današnje vrijeme uopće postavi pitanje teodicejskog problema zla te da se na to pitanje ponudi suvisli odgovor. Prirodna zla su stvar autonomnih prirodnih procesa, dok je odgovornost za moralno zlo samo na čovjeku koje je autonomno umno biće koje se treba opravdati samome sebi.
- Pojam zla kojim se operira u suvremenim teodicejama je pretjerano apstraktan. Točnije, suvremene teodiceje zanemaruju socijalni kontekst, što za posljedicu ima da se zlo shvaća u kategorijama koje su lišene konkretnih, povijesnih izričaja ljudske patnje.
- Suvremene teodiceje pretjerano vjeruju u ljudski um jer se njime nastoji objasniti nešto što nadilazi granice ljudskog uma. Naime, zlo nije moguće promatrati u čisto etičkim i pravnim kategorijama.

Zbog takvih problema autori suvremenih teodiceja okrenuli su biblijsku antropološku paradigmu – ne stvara više Bog čovjeka na svoju sliku, već čovjek „kroji“ Boga u skladu sa svojim samorazumijevanjem (Tolvajčić, 2018: 68).

3.2. Instrumentaliziranje zla

Prema onome što je do sada istaknuto očito je da autori suvremenih teodiceja razumijevanje Boga vode k etičkom „instrumentaliziranju“ zla. Boga se nastoji „opravdati“ tako da se zlo poima kao pedagoško sredstvo koje vodi k nekom višem cilju. Phillips kritizira teodicejsku tezu da je Bog moralni činitelj koji s pojedincem dijeli moralnu zajednicu (Simpson,

2009: 159). Surin tvrdi da se teodiceje povezane sa Swinburneom i Hickom suočavaju s dvije glavne moralne kritike: da prešutno sankcioniraju zla te da pokazuju moralnu sljepoću pred bezuvjetnim zalima (Scott, 1996: 1). To rezultira time da su motivi zbog kojih Bog dopušta postojanje zla negacija ili nijekanje upravo onih moralnih koncepata koje bi trebali ilustrirati. Tako su autori teodiceja moralno neosjetljivi na konkretnu ljudsku patnju. Naime, uključiti se u praksu konstruiranja teodiceja znači govoriti o užasnim patnjama svijeta kao o nečemu što se može „apsorbirati“ ili prevagnuti nekim većim dobrom, a činiti to je umanjiti krajnost uključenog užasa. Upravo prepoznavanje određenih primjera patnje kao užasnih potvrđuje njihov nepopravljivi status. Kao takvo, govoriti o užasima holokausta u istom dahu kada se govori o očito iskupljivim patnjama (kao što je odlazak zubaru) te dopustiti da se između njih povuče neka usporedba znači propustiti prepoznati kvalitativnu, a ne samo kvantitativnu ozbiljnost užasa o kojima je riječ (Betenson, 2014: 89). S obzirom na to da zlo služi kako bi se pojedinac moralno usavršavao, zlo i patnja se zapravo trivijaliziraju i instrumentaliziraju. U suvremenim teodicejama moguće je naći neprihvatljive etičke implikacije i zato što se zanemaruje životni kontekst pojedinaca koji pate nauštrb apstraktnog spekulativnog konstrukta koji zanemaruje zbiljske ljude (Tolvajčić, 2018: 69).

3.3. Rješenja predstavnika anti-teodiceje

Postavlja se pitanje kakvo rješenje nude kritičari suvremenih teodiceja. Moguć odgovor na teodicejski problem jest ateizam. Ipak, veliko zlo koje je prisutno na ovom svijetu nije odvratilo značajan broj ljudi od religije (Tolvajčić, 2023: 100). U nastavku se analiziraju Phillipsov i Surinov odgovor na suvremene teodiceje.

3.3.1. Philipsova gramatika riječi Bog i ljubav kao odgovor na zlo

Hickova i Swinburnova teodiceja, pa čak i Griffinova ne mogu se riješiti problema s antropomorfizmom koji vodi do nesavladivih etičkih problema. Phillips smatra kako se Bogu filozofijski ne može pristupiti kao „biću među bićima“ (Hasker, 2007: 151). Smisao se pojma

„Bog“ otkriva jedino u religioznoj jezičnoj igri. On tvrdi da je religijsko vjerovanje vlastita jezična igra i nema veze s činjeničnim poljem (nerealizam). Prema njemu, ocjenjivanje tvrdnji poput „Bog je dobar“ ili „Bog je moćan“ u filozofskom ili znanstvenom kontekstu vodi na krivi put (Türkben, 2022: 75). Tako „Phillipsova filozofija religije (...) nastoji uporabu tog pojma vratiti iz metafizičke sfere u njegovu ‘svakodnevnu upotrebu’ unutar religioznog konteksta“ (Tolvajčić: 2016: 94). Posebno mjesto za razumijevanje koncepta Boga jest ideja Božje, odnosno vječne ljubavi. Temeljni Božji atribut je ljubav jer Bog bezuvjetno voli vjernika, odnosno jer ta ljubav nadilazi sva ograničenja i nije ni s čim sputana, čak ni sa smrću i patnjom. U skladu s time Phillips smatra da se Božja moć treba interpretirati iz vizure ljubavi. On smatra da nisu više moguće instrumentalizacije zla i patnje. Ako pojedinac prihvati duhovni odnos Boga prema svijetu, tada ono „ne može“ u tvrdnji da Bog ne može spriječiti zlo treba promatrati kao gramatički ili logički „ne može“. Točnije, ono označava ono što ne može biti rečeno unutar dane Božje koncepcije. Stoga Tolvajčić (2023: 101) ističe da je kod Phillipsa u pitanju mogući egzistencijalni odgovor na iskustvo zla koje obuhvaća ispravnu gramatiku riječi „Bog“, a ne rješenje teodicejskog problema.

3.3.2. Surinova gramatika utjelovljenog spasenja i praktični pristup problemu zla

Svoju gramatiku religije nudi i Surin, ali je njegova ponešto drugačija od Phillipsove. Naime, Surin zastupa stav da treba napustiti svaki oblik teodicejskog diskursa proizašlog iz „filozofijskog teizma“ jer je nemoralan, a sve u korist „praktičnog“ pristupa pojedincima koji pate. Tako Surin rješenje pokušava pronaći u području specifično kršćanske teologije križa. Točnije, poziva se na teodiceje s „praktičnim naglaskom“ koje nalazi kod suvremenih teologa kao što su njemačka teologinja Dorothea Steffensky-Sölle, njemački teolog Jürgen Moltmann i švedski teolog Peter Taylor Forsyth (Tolvajčić, 2016: 71). Surin sažima uvide tih teologa na sljedeći način (Tolvajčić, 2023: 102-103):

- ti teolozi potvrđuju da je Bog u određenom smislu božanstvo koje trpi uz svoja stvorenja
- spomenuti teolozi zastupaju mišljenje da Bog koji pati ne može biti nepromjenjivo i netrpeće božanstvo

- inzistiraju na tome da za patnika nije važno pitanje “je li teizam neinteligibilan jer ja patim?”, već “je li ovaj Bog onaj koji mi može pomoći?”
- tvrde da je korolar od prethodnih tvrdnji da će teologijski pristup problemu zla sa stajališta žrtava voditi soteriologiji, odnosno u doktrinu o pomirenju.

Istaknutim teolozima zajedničko je to što implementiraju pristup koji nastoji „razraditi pitanje o Bogu spasenja koji odlučno djeluje kako bi nadvladao zlo“ (Tolvajčić, 2023: 103). Uzimajući pragmatično stajalište, počevši od Objave i kršćanskog vjerovanja u „raspetog Boga“ koji je iskusio patnju, fokus bi bio na ciljanom sprječavanju zla, umjesto da se prema pogođenima postupa kao prema pukom instrumentu za postizanje većeg cilja. Kršćanska teologija u tom pogledu nadilazi čisto filozofsku kontemplaciju.

Umjesto općenite gramatike religioznog jezika koja je prisutna kod Phillipsa, Surin donosi eksplicitno kršćansku gramatiku utjelovljenja spasenja koja, prema Tolvajčiću (2023: 103-104) nema ne-realistički prizvuk. Međutim, priroda rasprave se pomaknula s filozofske na čisto teološku, ukorijenjenu u kršćanskoj Objavi. Apstraktni teizam koji su zagovarali Swinburne i Hick zamijenjen je kršćanskom perspektivom koja priznaje Božju patnju u Kristu i kroz Krista. Koncept utjelovljenog spasenja stavlja odgovornost za suočavanje s patnjom i zlom izravno na ramena kršćanske teologije. U središtu te teologije jest vjera u utjelovljenog i uskrslog Boga koji utjelovljuje ljubav, a čiju konačnu pobjedu nad zlom i smrću svjedoči Objava (Tolvajčić, 2018: 72).

3.4. Kritički osvrt na moralnu anti-teodiceju

Zastupnici moralne anti-teodiceje teško će zadovoljiti one koji teističku ideju Boga poimaju unutar tradicionalnih okvira. Phillips je u pravu kada navodi da autori suvremenih teodiceja od Boga čine još jedno biće među svim ostalim bićima, ali je očito da on napušta tradicionalno teističko razumijevanje Boga, Njegovih atributa i djelovanja. Kod Phillipsa Bog označava određenu perspektivu kroz koju vjernik razumije cjelokupnu svoju egzistenciju. Tolvajčić (2023: 105) napominje da možda nije stvar u tome da se ukloni svaka metafizika, već da se pronađe metafizika koja ne upada u zamku antropomorfizma, što je problem s

Phillipsovom teodicejom. Prema Phillipsu, pojam Boga nema metafizičko značenje, samo „gramatičko značenje“ u religijskom diskursu i praksi. Više se ni na koji način ne smatra pravim prvim uzrokom i konačnim ciljem svega. Dovodi se u pitanje njegova uloga Stvoritelja i Održavatelja svega što nije on sam. Relevantne izjave o Bogu teško se mogu lišiti svojih metafizičkih dimenzija. Pitanje je može li se Phillipsov Bog, daleko od bilo kakvog pravog metafizičkog diskursa, povezati s patnjom vjernika i pružiti mu utjehu i spasenje, barem iz eshatološke perspektive (Tolvajčić, 2023: 106).

Kada je riječ o Surinovu rješenju, mogu se postaviti dva pitanja. Nema sumnje da je tradicionalno kršćansko učenje da je Krist patio i umro na križu („kao pravi čovjek“), čime je pojedincu omogućio da primi oprost za svoje grijehе. Pitanje je, međutim, može li on trpjeti kao „pravi Bog“. Ako je On pravi Bog, onda kao takav ne može trpjeti, jer bi to značilo da se Bog mijenja, a Bog mora biti nepromjenjiv. S druge strane, ako nije nepromjenjiv, onda u Njemu ipak postoji nešto što treba ili je još uvijek ostvarivo, a to je svojstvo stvorenja, a ne Stvoritelja. Stoga, u svom božanstvu, Krist nije mogao ni patiti ni umrijeti. Za Boga, patnja znači da On prima djelovanje nečег drugog osim njega samog, što on nikada ne bi mogao biti da je Stvoritelj. Surin se tako susreće sa sličnim problemom obrade misli – idejom da Bogu nešto nedostaje i stoga je njegovo božanstvo u konačnici upitno (Tolvajčić, 2018: 73). Iako bi zagovornici božanstva patnje mogli reći da je Bog klasične tradicije odsutan i nezainteresiran za konkretnu patnju, no to nije točno. „Bog, ako je Stvoritelj koji svemu daje da jest u svakome trenutku dok nešto jest, trajno je prisutan u onima koji trpe zlo i na beskonačno intimniji način nego što je to ljudski uopće moguće“ (Tolvajčić, 2023: 106).

Također se može pitati Surina ne postavlja li praksa uvijek i određenu teoriju. Surinova metoda odbacuje svaku perspektivu koja je nespojiva s čovjekovom patnjom, odnosno koja mu ne donosi utjehu. Ipak, svako pastoralno savjetovanje, svako pojašnjenje uvijek je teoretska stvar. Pojašnjenje je uvijek stvar riječi, a riječi predstavljaju ideje. Može se opravdano zapitati ne zahtijeva li Surinov pristup, kao i Phillipsov, drugačiju metafizičku pozadinu u pokušaju distanciranja od moderne metafizike inspirirane Descartesom (Tolvajčić, 2023: 107).

Dakle, i Phillips i Surin s pravom tvrde da nije moguće steći uvid u Božje razloge ili ih filozofski objasniti, a da se Bog ne svede na razmjere ljudskog uma. Stoga Tolvajčić (2023: 107-108) smatra da je njihov najznačajniji doprinos ukazivanje na to da su teodiceje „plod nametanja novovjekovnog apsolutnog povjerenja u moć ljudskog uma i posljedične imanentizacije

transcendencije na odnos zla i Boga i kao takve ‘pucanj u prazno’ te radikalan otklon od načina kako je to pitanje bilo mišljeno u klasičnoj kršćanskoj tradiciji“. Osim toga, ti su autori u pravu kada pokazuju kako patnja ostaje činjenica u konkretnim životima onih koji su zahvaćeni zlom. Stoga Tolvajčić (2023: 108) smatra da je valjana njihova teza kako filozofija religije ipak treba odustati od pokušaja konstruiranja teodiceje. Ipak, ni rješenja koja nude ti autori nisu zadovoljavajuća jer „ili sama napuštaju tradicionalno teističko razumijevanje Boga u korist implicitnog antimetafizičkog teologijskog nerealizma poput Phillipsa, ili ovise o metafizički dvojbenoj ideji promjenjivoga i trpećeg Boga suvremene protestantske teologije poput Surina“ (Tolvajčić, 2018: 78). Drugim riječima, nedostaje im adekvatna metafizika.

4. TOMISTIČKO DOKINUĆE TEODICEJE PREMA BRIANU DAVIESU

U prethodnim poglavljima analizirane su značajke najpoznatijih suvremenih teodiceja te su istaknute njihove manjkavosti. Također su iznesene kritike, ali i slabosti kritičara tih teodiceja. U skladu s time britanski tomistički filozof i dominikanski redovnik Brian Davies (1951. –) prepoznao je značaj i valjanost argumenata koje su iznijeli kritičari, ali je s obzirom na njihove manjkavosti nastojao ponuditi odgovore koji će biti zadovoljavajući kada je riječ o problemu zla te odnosu između zla i Boga. Za tomistu, kada netko ispravno razumije što je Bog i što su moral i moralni činitelji, jednostavno nema smisla misliti o Bogu kao manje od savršeno dobrog ili kao moralno dužnog spriječiti zlo koje postoji. Problem počiva na pogrešci kategorije (Feser, 2021: 1-2).

Daviesova su shvaćanja bliska zastupnicima anti-teodiceje. Temeljna artikulacija suvremenog problema zla, kako je trenutno predstavljena, duboko je manjkava prema njegovoj perspektivi. Taj problem, o kojem raspravljaju i teisti i ateisti, proizlazi iz netočnog shvaćanja Boga. Posljedično, griješe oni koji tvrde da postojanje zla opovrgava postojanje Boga, kao i oni koji vjeruju da Bog dopušta zlo iz valjanog razloga. Tek kada se na odgovarajući način odgovori na pitanja o postojanju i naravi Boga, može se točno protumačiti veza između zla i Boga (Tolvajčić, 2023: 111-112).

4.1. Tematiziranje zla između „teističkog personalizma“ i „klasičnog teizma“

Prema Daviesu, sveobuhvatno razumijevanje veze između Boga i zla može se izvesti iz klasičnog teizma, koji je ukorijenjen u narativnoj teologiji. Ta perspektiva priznaje neshvatljivost i neusporedivost Boga, naglašavajući značaj negativne teologije i klasične doktrine analogije u korištenju religijskog jezika. Nasuprot tome, suvremeni filozofi koji su predstavili teodiceje u prethodnim poglavljima zanemaruju klasičnu teističku tradiciju i Boga doživljavaju kao biće među bićima, odnosno savršeno ljudsko biće s beskrajnom moći. Ta perspektiva, koju je Davies označio kao „teistički personalizam“, upravo je ono što on identificira kao temeljni problem u odnosu Boga i zla (Feser, 2021: 8). Davies tvrdi da Bog nije osoba na isti način kao što su ljudi,

već da posjeduje osobnost u analognom smislu (Tolvajčić, 2023: 113-114). „Za Boga se kaže da je načelo bića, što ‘Boga’ isključuje od bivanja rodnim pojmom. Prema tome, Bog, kao načelo čitavog postojanja, bio bi ono uslijed čega se o ‘postojanju’, koje ima toliko značenja koliko ima i kategorija, ipak može reći da je ne homonimno. Stoga, Bog ne može potpadati ni pod koju kategoriju, čak ni ‘supstancije’, kako ističe Akvinski“ (Davies 1998: 41-42). Suzdržavanjem od antropomorfnih tumačenja Boga, može se pristupiti problemu zla na način koji se razlikuje od onog većine suvremenih filozofa religije.

4.2. Problem izvora zla

Posljedice uzroka otkrivaju njegovu pravu prirodu, a sve što se može klasificirati kao postojeće ima značenje u metafizičkom kontekstu. Prema tome, nelogično je Bogu pripisivati zlo, s obzirom na to da je Bog sam po sebi dobar. Davies se u svojoj analizi zla oslanja na Augustinov koncept zla kao odsutnost dobra (lat. *privatio boni*), koji je dalje razvio Toma Akvinski. Ta perspektiva pretpostavlja da je zlo odsutnost inherentne dobrote koja bi prirodno trebala biti prisutna unutar bića (Herman Duvel i Gavrić, 2021: 416). Kao odsutnost onoga što bi trebalo biti, zlo ne može biti supstancija, niti je svojstvo neke stvari te stoga nije moguće reći ni da je ono uzrokovano da postoji (Tadić, 2004: 16).

Davies pravi jasnu razliku između dvije vrste zla: pretrpljena ili prirodna zla te počinjena ili moralna zla. Iako prirodna zla nisu iluzorna, Davies tvrdi da ne postoje u strogo ontološkom smislu. S druge strane, moralno zlo nema samostalno postojanje; to je jednostavno nedostatak unutar onoga što već postoji (Tolvajčić, 2023: 119). Važno je napomenuti da Boga, kao izvora svega što je dobro, ne treba povezivati sa zlom koje se trpi. Bog ne želi zlo. Zapravo, pretrpljeno zlo često se može objasniti unutar konteksta prosperiteta drugog stvorenog bića, dopuštajući prirodno tumačenje (Tadić, 2004: 16). Situacija postaje složenija kada se uzme u obzir počinjeno zlo, jer često nema popratnog dobra. Međutim, Davies sugerira da se ista argumentacija korištena za prirodno zlo može primijeniti i u slučaju počinjenog zla. Počinjeno zlo je u konačnici nedjelovanje i stoga mu se ne može pripisati nikakvo stvarno postojanje. Ipak, to ne znači da počinjenoj zloći nedostaje uzročno objašnjenje. Davies se slaže s Akvinskim u tvrdnji da sam čin grijeha potječe od Boga, dok naglašava da Bog nije izvor grijeha (Tolvajčić, 2023: 119-120).

Ako bi se sugeriralo da je Bog kriv za grijeh zbog zanemarivanja, što znači da postoje radnje koje je trebao poduzeti, ali nije, to bi značilo da Bog snosi moralnu odgovornost. Međutim, Boga je nemoguće smatrati moralno odgovornim jer On ne sudjeluje u moralnoj zajednici s čovječanstvom. Učiniti to značilo bi poreći Njegovu ulogu Stvoritelja (Tolvajčić, 2023: 121).

4.3. Teodiceja kao kategorijalna pogreška

Prema Daviesu, razumijevanje punog opsega Božjeg savršenstva, dobrote i ljubavi nemoguć je pothvat, čak i za one koji priznaju ograničenja teističkog personalizma i prihvaćaju klasični teizam. Pojedinčevo razumijevanje Boga je samo po sebi ograničeno – iako može priznati Njegovu postojanje, nikada ne može istinski shvatiti Njegovu bit (Feser, 2022). Ogroman nesrazmjer između Stvoritelja i pojedinca ne može se premostiti. Bog ne pripada području svjetovnih stvari. Kada se uzme u obzir radikalnu razliku između Boga i svih Njegovih stvorenja, postaje jasno da nije moguće definitivno objasniti kako Bog i zlo koegzistiraju. Problem zla i koncept teodiceje ne može se riješiti. Zagovornici suvremene teodiceje griješe u pretpostavci da Bog i čovječanstvo dijele moralnu zajednicu. Kad bi taj argument bio valjan, onda se zlo ne bi moglo koristiti kao dokaz protiv postojanja Boga. Daviesov pristup ukorijenjen je u tomističkoj narativnoj teologiji, koja počinje s temeljnim razumijevanjem Božje stvarnosti i prirode. To razumijevanje proizlazi iz činjenice da je Bog Stvoritelj, odnosno onaj koji dovodi u postojanje sve stvari koje su različite od njega samog (Tolvajčić, 2023: 124). Međutim, Davies priznaje ograničenja svojeg argumenta, ističući da se Bogu ne može pripisati uzročna odgovornost za zlo. To je zbog činjenice da je sve što Bog stvori samo po sebi dobro, s obzirom na to da je On sam, kao vječni davatelj postojanja, uvijek prisutan u svojim kreacijama, čak i usred patnje i zla. Međutim, Davies je također svjestan činjenice da njegov argument ne pruža utjehu kroz objašnjenje patnje i zla, niti nudi lijek za njihovo postojanje (Tolvajčić, 2023: 124).

Konačno, može se razmotriti koncept namjernog zla, što znači da neka negativna iskustva služe višoj svrsi. Postoje slučajevi u kojima ta zla omogućuju pojedincima da rastu i daju pozitivan doprinos društvu. Nadalje, prirodne nepogode mogu poslužiti kao pokazatelji područja poboljšanja i pomoći onima kojima je potrebna. Davies tvrdi da nije teodiceja ta koja objašnjava

Božje namjere u terminima „većeg dobra“ kako bi se opravdala Božja moralna pravednost, već ideja da dobro može nastati iz zla. Stoga je, prema Daviesu, u određenim slučajevima možda prikladnije raspravljati o „problemu dobra“. Naime, nije riječ o tome da se određeno zlo može opravdano smatrati dobrim ili da se korištenje zlih sredstava može opravdati ako se želi postići cilj koji je dobar, već Davies ukazuje na to da svijet koji je Bog stvorio sadrži i veliku količinu dobra, zbog čijeg postojanja treba biti oprezan u zaključcima da sam Bog nije dobar (Tolvajčić, 2023: 125).

4.4. Kritički osvrt na tomističko dokinuće teodiceje prema Daviesu⁵

Autori koji se pridržavaju nekog oblika klasičnog teizma, posebice tomisti, bili su zaintrigirani Daviesovim predloženim rješenjem, odnosno dokidanjem problema zla i teodiceje. Mnogi tomisti pozitivno su govorili o njegovim idejama, iako ima i onih koji se ne slažu s Daviesom. Jedan značajan kritičar njegovog stava je dominikanac Brian Shanley koji svoju kritiku iznosi u djelu *Tomistička tradicija*. Iako Shanley priznaje provokativnu prirodu Daviesova pristupa, tvrdi da on zapravo odstupa od učenja Tome Akvinskog (Carl, 2023: 4). Shanley vjeruje da se, prema Tominim tekstovima, moralna dobrota ipak može pripisati Bogu. Također sugerira da se moralna dobrota može pripisati Bogu u smislu „egzemplarne vrline“, kako ju je nazivao Akvinski. Tolvajčić (2023: 130) ističe da je Shanleyeva tvrdnja da Davies značajno odstupa od učenja Tome Akvinskog prenaplašena. Davies zapravo uključuje sve elemente Thomasove doktrine o zlu, dobru i vrlini. Primarna je razlika u Daviesovoj uporabi terminologije, koja je pod utjecajem suvremene analitičke filozofije. Osim toga, Davies naglašava tradiciju negativne teologije i analognu prirodu ljudskog govora o Bogu. No, čak i kada bi se pokušala napisati tomistička teodiceja, prigovori kritičara suvremenih teodiceja i dalje bi bili utemeljeni. Ipak, Daviesov utjecaj vidljiv je u nekoliko aspekata. Prvo, njegovo jedinstveno tumačenje učenja Tome Akvinskog revitalizira tomizam i postavlja ga kao relevantnog i ravnopravnog protivnika u suvremenim raspravama o odnosu Boga i zla. Nadalje,

⁵ Cijeli osvrt (podnaslov) temelji se na nedavno objavljenoj knjizi Danijela Tolvajčića pod naslovom *Teodicejski problem u suvremenoj filozofiji religije*, a s njegovim se mišljenjem i prosudbom u cijelosti slažem.

Davies dovodi u pitanje same pretpostavke koje leže u pozadini problema zla i teodiceje, smatrajući ih neprihvatljivima. Isto tako, on pokazuje da zlo ne čini teizam neodrživim. Zamišljajući Boga kao izvor svega što On nije i definirajući Njegovu dobrotu u skladu s tim, promatrajući zlo kao „parazitirajuću ne-zbiljnost“ koja postoji uz dobrotu, Davies tvrdi da postojanje patnje i zla ne negira, niti umanjuje vjerojatnost Božje postojanje. Međutim, Davies je svjestan manjkavosti i takvih zaključaka. U skladu s time, alternativa nije „bolja“ teodiceja, već iskreno priznanje kako nije moguće objasniti zašto uopće postoji zlo (Tolvajčić, 2023: 130-132).

Prema tome, na temelju svega što je istaknuto o Daviesovom dokinuću teodiceje moguće je zaključiti da je vrlo vjerojatno ljudski um ograničen, barem u tolikoj mjeri da ne može spoznati zašto postoji zlo i koji je odnos između Boga i zla. Postoji vrlo vjerojatna mogućnost da čovječanstvo nikada neće moći ponuditi zadovoljavajući odgovor na to pitanje.

ZAKLJUČAK

Teško je dati odgovor na pitanje što je to zlo. Prema nekim definicijama zlo se može shvatiti kao ukupnost svake štete koje ugrožava živa bića na tjelesnoj ili mentalnoj razini. Većina se filozofa religije slaže da postoji moralno i naravno, odnosno prirodno zlo. Pritom se pod moralnim zlom podrazumijeva zlo koje ima izvor u aktivnostima koje poduzima slobodan i moralno odgovorni pojedinac, dok naravno zlo obuhvaća zlo čiji se izvor nalazi u prirodnim procesima na koje čovjek ne može utjecati, ali koje na njega samoga imaju negativni utjecaj. Ipak, neki filozofi religije navode da postoji i treća kategorija zla, točnije užasno ili strašno zlo. Takvo zlo karakterizira apsolutni sadizam, odnosno ono se odnosi na zlo koje se čini kako bi se nekome drugome uzrokovali patnja i bol. Pritom užasno ili strašno zlo može biti moralno, naravno ili kombinacija te dvije vrste zla.

Problem zla povezan je s odnosom zla i Boga jer neki filozofi, prvenstveno ateisti problem zla predstavljaju kao dokaz da ne postoji Bog, odnosno savršeno biće kojem klasični teizam prepisuje razne atribute. Stoga su razvijeni logički i evidencijski problem zla, a na te kritike i suvremeni teisti su ponudili svoje odgovore, odnosno kontraargumente kojima nastoje dokazati da Bog postoji, bez obzira na to što postoji zlo. Međutim, ni sami teisti nisu suglasni po tom pitanju zašto postoji zlo te koji je odnos između zla i Boga, pa se razvilo više različitih stajališta, odnosno obrana teizma te teodiceja. Uz obranu iz slobodne volje kao najznačajniji i najutjecajniji odgovor u okviru suvremene filozofije religije razvile su se brojne teodiceje, odnosno argumenti kojima se nastoji opravdati postojanje zla na ovome svijetu. Suvremene teodiceje obuhvaćaju augustinske, irenejske te procesne teodiceje. Tako augustinske teodiceje (čiji je najznačajniji predstavnik Richard Swinburne) nastoje dati odgovor na pitanje o postojanju zla ovisno o konceptu čovjekova pada, irenejske teodiceje (čiji je najznačajniji predstavnik John Hick) ovise o ideji postupnog stvaranja savršenog čovječanstva u nesavršenom svijetu, dok procesne teodiceje (čiji je glavni predstavnik David Ray Griffin) počivaju na ideji Boga koji nema neke atribute koji mu se inače pripisuju, poput svemogućnosti. Upravo su te suvremene teodiceje, kao i kritike na te teodiceje analizirane u ovome radu.

Na temelju svega što je istaknuto u radu vezano za suvremene teodiceje i njihove argumente u analizi problema zla moguće je zaključiti da je, bez obzira na argumente koje

pojedina suvremena teodiceja nudi, svaka problematična i samim time neuspješna. Točnije, nijedna od analiziranih suvremenih teodiceja (a analizirane su samo one koje su ostavile najveći trag i bile zapaženije) nije na odgovarajući način uspjela dati odgovor na pitanje zašto postoji zlo i u kakvom su odnosu u skladu s postojanjem zla u svijetu zlo i Bog. Pritom se kao razlozi za njihov neuspjeh nameće činjenica da ne uzimaju u obzir patnju konkretnog pojedinca te to što Boga i Njegove attribute razumiju u kategorijama koje su suviše antropomorfne. Naime, svi kritičari suvremenih teodiceja smatraju da autori tih teodiceja nisu u obzir uzimali patnje konkretnog čovjeka, već samo općenitu, apstraktnu ljudsku patnju. Posebno se nakon holokausta kao strašnog zla koje je počinjeno tijekom Drugog svjetskog rata na suvremene teodiceje gleda kao na argumente kojima se zapravo trivijalizira patnja konkretnog pojedinca. Isto tako, kritičari suvremenih teodiceja prigovaraju njihovim autorima da zastupaju tzv. teistički personalizam, odnosno percipiraju Boga kao biće među bićima, odnosno savršeno biće s ljudskim osobinama, čime se Bog podvrgava istim etičkim načelima kao i čovjek. Time Bog zapravo postaje dio našeg svijeta, a ne njegov Stvoritelj, što je pogrešno viđenje. Na tako percipirani način tematiziranja zla koncept Boga postaje upitan, točnije Bog više nije Bog, već samo biće koje s čovjekom dijeli moralnu zajednicu. Na takvim temeljima nije moguće dati zadovoljavajući odgovor na pitanje zašto postoji zlo.

Vrlo je moguće da nijedna teodiceja neće dati dobar odgovor na pitanje zašto postoji zlo te kakav je odnos između Boga i zla jer čovjek ima ograničeni um zbog čega nije sposoban shvatiti apsolutno sve što se događa oko njega, odnosno da ne može saznati puteve Božje providnosti u slučaju da Bog postoji. Točnije, lako je moguće da filozofija religije nikada neće moći ponuditi zadovoljavajuće objašnjenje kada je riječ o problemu zla i samim time Božje opstojnosti (postoji li uopće Bog ako postoji zlo na svijetu i ako postoji zašto tako savršeni i svemogući Bog nije spriječio zlo te je li Bog uopće uzrok zla) bez obzira na to na kojim argumentima počiva te da će problem zla uvijek biti kamen spoticanja u raspravama između teista i ateista. U skladu s time pitanje problema zla, a samim time i Božje opstojnosti nastavit će zaokupljati suvremene filozofe, ali i filozofe budućih generacija, kao i druge intelektualce poput književnika koji su se tih problema doticali u remek-djelima svjetske književnosti te obične (ne)vjernike, konkretne pojedince koji osjećaju patnju i trpe bol ili je vide u svojoj okolini.

LITERATURA

Knjige:

1. Arendt, H. (2002). *Eichmann u Jeruzalemu: izvještaj o banalnosti zla*. Zagreb: Politička kultura.
2. Armanini, A. (2003). Dostojevski i volja za moć: jedno viđenje *Braće Karamazovih*. Zagreb: Ceres.
3. Berčić, B. (2012). *Filozofija*. Zagreb: Ibis grafika.
4. Berđajev, N. (1981). *Duh Dostojevskog*. Beograd: Kristali.
5. Davies, B. (1998). *Uvod u filozofiju religije*. Zagreb: Biblioteka Scopus.
6. Devčić, I. (1998). *Pred Bogom bližim i dalekim*. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove.
7. Dostojevski, F. M. (2004). *Braća Karamazovi*. Zagreb: Globus media.
8. Eagleton, T. (2011). *O zlu*. Zagreb: Naklada Ljevak.
9. Flaker, A. (1986). *Ruska književnost*. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber.
10. Filipović, V. (1989). *Filozofijski rječnik*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
11. Fischer, N. (2001). *Čovjek traži Boga*. Zagreb: Filozofski pristup.
12. Fischer, P. (2010). *Filozofija religije*. Zagreb: Naklada Breza.
13. Golubović, A. (2020). *Odabrana pitanja filozofije religije*. Rijeka: Filozofski fakultet Sveučilišta u Rijeci.
14. Jarak, V. (1999). *Dostojevski u ozračju Kristova čovjekoljublja*. Zagreb: Teovizija.
15. Jurič, S. (1997). *Što je Bog rekao o patnji: problem patnje u Starom zavjetu*. Zagreb: Hrvatska dominikanska provincija: Nakladni zavod Globus.
16. Kušar, S. (2001). *Filozofija o Bogu*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
17. Paris, B. J. (2008). *Dostoevsky's Greatest Characters: A New Approach to „Notes from the Underground“, „Crime and Punishment“, and „The Brothers Karamazov“*. New York: Palgrave Macmillan.
18. Pirjevec, D. (2003). *Braća Karamazovi i pitanje o Bogu*. Zagreb: AGM.
19. Rahner, K. i Vorgrimler, H. (1992). *Teološki rječnik*. Đakovo: Forum Bogoslova Đakovo.

20. Selak, M. (2019). *Zlo i naopako*. Zagreb: Jesenski i Turk.
21. Stoeber, M. (1992). *Evil and the Mystics' God: Towards a Mystical Theodicy*. New York: Palgrave Macmillan.
22. Svendsen, L. Fr. H. (2011). *Filozofija zla*. Zagreb: TIM press.
23. Šestov, L. i Rozanov, V. V. (1982). *Ruska religijska filozofija i F. M. Dostojevski*. Beograd: OOUR Izdavačko publicistička delatnost.
24. Tolvajčić, D. (2016). *Suvremena analitička filozofija religije. Glavni pravci i autori*. Zagreb: Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu – Kršćanska sadašnjost.
25. Tolvajčić, D. (2023). *Teodicejski problem u suvremenoj filozofiji religije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Članci:

1. Bezić, Ž. (1971). Procesna teologija i filozofija. *Crkva u svijetu*, 31 (3), 271-282.
2. Čvrljak, K. (1969). Životna filozofija likova u romanima F. M. Dostojevskog. Jedan pogled iz današnje perspektive. *Crkva u svijetu*, 4 (2), 181-194.
3. Desmond, J. (2012). „Fyodor Dostoevsky, Walker Percy and the Demonic Self“. *The Southern Literary Journal*, 44 (2), 88-107.
4. Edwards, R. B. (2019). Conflicting Process Theodicies. *Process studies*, 48 (1), 19-39.
5. Feser, E. (2021). The Thomistic Dissolution of the Logical Problem of Evil. *Religions*, 2021, 12 (4), 1-17.
6. Golubović, A. i Kopajtić, J. (2012). Problem zla u suvremenoj analitičkoj filozofiji religije. *Nova prisutnost*, 10 (2), 235-248.
7. Hasker, W. (2007). D. Z. Phillips' Problems with Evil and with God. *International Journal for Philosophy of Religion*, 61 (3), 151-160.
8. Herman Duvel, M. i Gavrić, A. (2021). Toma Akvinski o odnosu dobra i zla u stvorenome svijetu. *Filozofska istraživanja*, 41 (2), 415-431.
9. Hosseini Eskandian, A. i Rajab Nezhadian, M. (2021). The Problem of Evil in the Thoughts of Swinburne and John Hick. *Pakistan Journal of Islamic Philosophy*, 3 (1), 47-63.

10. Jurčević, M. (2008). Antropološki uzroci zla. *Riječki teološki časopis*, 16 (2), 359-372.
11. Kalašević, G. (2004). Nietzscheova filozofija i kršćanstvo. *Počeci: časopis bogoslova Franjevačke provincije Presvetog Otkupitelja*, 5 (1), 4-14.
12. Karlić, I. i Mršić, I. (2009). Uvod u kristologiju Johna Hicka. *Crkva u svijetu*, 44 (1), 31-49.
13. Ludvig, S. (2000). Demonizam u romanu *Braća Karamazovi* F. M. Dostojevskog. *Umjetnost riječi*, 44 (2-3), 153-178.
14. Očuršćak, S. (2004). Teodicejski kontekst problema slobode u središtu „Braće Karamazovih“ F. M. Dostojevskoga, u: Miščin, D. (ur.), *Filozofski zapisi, pjesme i odjeci*. Zagreb: Marija Škorić, 371-396.
15. Planinić, J. (2011). Problem zla u svijetu. *Obnovljeni Život: časopis za filozofiju i religijske znanosti*, 66 (3), 343-359.
16. Scott, M. (1996). The Morality of Theodicies. *Religious Studies*, 32 (1), 1-13.
17. Scott, M. (2010). Suffering and Soul-Making: Rethinking John Hick's Theodicy. *The Journal of Religion*, 90 (3), 313-334.
18. Simpson, R. (2008). Avoiding the Afterlife in Theodicy: Victims of Suffering and the Argument from Usefulness. *Forum Philosophicum: International Journal for Philosophy*, 13 (2), 213-227.
19. Simpson, R. (2009). Moral Antitheodicy: Prospects and Problems. *International Journal for Philosophy of Religion*, 65 (1), 153-169.
20. Stein, S. V. (1938). Dostojevski i katolicizam. *Obnovljeni Život: časopis za filozofiju i religijske znanosti*, 19 (1), 27-35.
21. Stump, E. (1985). The Problem of Evil. *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, 2 (4), 392-423.
22. Surin, K. (1983). „Theodicy?“. *The Harvard Theological Review*, 76 (2), 225-247.
23. Šijak, H. (2013). Bog i zlo – problem zla. *Spectrum: ogledi i prinosi studenata teologije*, 3-4 (1-2), 80-86.
24. Šimić, K. (2005). Književno-biblijski pristup teodicejskoj problematici. *Bogoslovska smotra*, 75 (1), 31-59.
25. Tadić, I. (2004). O zlu u misli sv. Tome Akvinskoga. *Crkva u svijetu*, 39 (1), 6-38.

26. Tolvajčić, D. (2016). „Teodiceja stvaranja duša“ Johna Hicka. Prikaz i kritički osvrt. *Riječki teološki časopis*, 24 (2), 309-328.
27. Tolvajčić, D. i Golubović, A. (2014). Perspektive suvremene anglosaksonske filozofije religije. *Filozofska istraživanja*, 34 (3), 325-339.
28. Tolvajčić, D. (2018). O (ne)održivosti nekih suvremenih teodiceja, u: Tolvajčić, D., Mršić Felbar, I., Malović, N. i Čubelić, A. (ur.), *Filozofija i religija. Suvremene perspektive*. Zagreb: Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu – Kršćanska sadašnjost, 59-75.
29. Türkben, Y. (2022). Dewi Zephaniah Phillips' Critique of Theodicies. *Tokat Journal of Ilmiyat*, 10 (1), 75-92.
30. Vila, D. R. (2002). Savest, banalnost zla i ideja reprezentativnog počinioca. U: Duhaček, D. i Savić, O. (ur.), *Zatočenici zla: Zaveštanje Hane Arent*. Beograd: Biblioteka Collectanea, Beogradski krug, 50-75.
31. Woell, J. W. i Howe, J. T. (2008). Process Theology and the Problem of Evil. *Religion Compass*, 2 (6), 979-992.

Doktorske disertacije:

1. Betenson, T. B. (2014). *The problem of evil as a moral objection to theism*. Doktorska disertacija. Birmingham: University of Birmingham.
2. Mršić Felbar, I. (2015). *Utjelovljenje Isusa Krista kao mit u kristologiji Johna Hicka. Kritička analiza*. Doktorska disertacija. Zagreb: Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu.

Internetski izvori:

1. Carl, B. (2023). *The problem of evil and the nature of God: divine mercy and sorrow in Thomas Aquinas*, raspoloživo na:

https://www.academia.edu/94482272/THE_PROBLEM_OF_EVIL_AND_THE_NATURE_OF_GOD_DIVINE_MERCY_AND_SORROW [4. siječnja 2024.]

2. Feser, E. (2022). *Davies on classical theism and divine freedom*, raspoloživo na: <https://edwardfeser.blogspot.com/2022/12/davies-on-classical-theism-and-divine.html> [2. siječnja 2024.]
3. Gok, H. (2018). *Albert Camus and Said Nursi on Problem of Evil*, raspoloživo na: <https://fountainmagazine.com/2018/issue-124-july-aug-2018/albert-camus-and-said-nursi-on-the-problem-of-evil> [4. prosinca 2023.]
4. Hustwit, J. R. (2007). *Process Philosophy*, raspoloživo na: <https://iep.utm.edu/processp/> [18. prosinca 2023.]
5. Internet Encyclopaedia of Philosophy, *John Hick (1922—2012)*, raspoloživo na: <https://iep.utm.edu/hick/> [30. listopada 2023.]
6. Shahinian, G. R. (1984). *The problem of evil in David Griffin's process theology*, raspoloživo na: https://ir.icscanada.edu/bitstream/handle/10756/301898/Shahinian_Gary_Richard_198409_MPhilF_Thesis.pdf;jsessionid=1BC747A43F79F9A4ADEEB5B4D987C14C?sequence=1 [12. prosinca 2023.]
7. Speaks, J. (2006). *Swinburne's response to the problem of evil*, raspoloživo na: <https://www3.nd.edu/~jspeaks/courses/mcgill/201/swinburne.html> [2. prosinca 2023.]
8. Tomlinson, M. B. (2015). *Dostoevsky's Crime and Punishment and The Problem of Evil*, raspoloživo na: <https://dspace.sunyconnect.suny.edu/items/7a24efc8-c619-4bb6-a4ea-006e617c6aac> [6. prosinca 2023.]
9. Trakakis, N. (2006). *The evidential problem of evil*, raspoloživo na: <https://iep.utm.edu/evil-evi/> [12. listopada 2023.]