

Stanisław Kowalczyk

Bóg a zło? : z problematyki Opatrzności Bożej

Collectanea Theologica 45/4, 37-56

1975

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. STANISŁAW KOWALCZYK, LUBLIN

BÓG A ZŁO? **Z problematyki Opatrzności Bożej**

Problem korelacji między faktem różnorodnego zła a prawdą o istnieniu Boga należy do pytań, jakie od początku pojawiają się w ludzkiej refleksji literackiej, religijnej i filozoficznej. Starochrześcijański myśliciel, *Laktancjusz*, dostrzegał cztery — alternatywne — rozwiązania problemu: 1. Bóg pragnie wykluczyć zło ze świata, nie może jednak tego dokonać; 2. może przewyciężyć zło, ale nie czyni tego; 3. Bóg nie może i nie chce wyeliminować zła; 4. Bóg może i pragnie usunąć zło¹.

Wszystkie wymienione rozwiązania problemu posiadały swych zwolenników w dziejach ludzkiej myśli filozoficzno-teologicznej. Niektórzy myśliciele (m. in. *J. St. Mill*, *A. N. Whitehead*) sądzili, że występujące w świecie ludzkim i pozaludzkim zło wskazuje na ograniczenie Bożej wszechmocy. W tej interpretacji Bóg pragnął usunąć zło ze świata, lecz nie zawsze był w stanie tego dokonać. Liczni deści — *J. Toland*, *Herbert z Cherbury*, *Voltaire*, *H. Reimarus* — stwórczą rolę Boga ograniczali do momentu powstania świata. W Bogu widzieli najwyższego „konstruktora” świata i kierujących nim praw, nie ingerującego jednak bezpośrednio w dalsze jego losy. Deści opowiadali się za drugim z wymienionych wyżej rozwiązań, utrzymując, że Bóg mógł usunąć zło, lecz nie podjął się tego zadania. Takie stanowisko zdaje się jednak sugerować, że Bóg nie jest dobrym i świętym, skoro nie chce uwolnić świat od zła. Trzecie rozwiązanie — Bóg nie może i nie chce całkowitego usunięcia zła — nie posiada wyraźnych reprezentantów w dziejach filozofii. Pokrewne stanowisko zajmują jednak niektórzy panteiści, m. in. *G. W. F. Hegel*. W jego interpretacji zło jest

¹ „Deus aut vult tollere mala, et non potest; aut potest et non vult; aut neque vult neque potest: aut vult et potest. Si vult et non potest, imbecillius est; quod in Deum in cadit. Si potest et non vult, invidus; quod aequum alienum a Deo. Si neque vult neque potest, et invidus et imbecillius est; ideoque neque Deus. Si vult et potest, quod solum Deo convenit, unde ergo sunt mala? Aut cur illa non tollit?” *Lactantius, De ira Dei*, 13 (PL 7,121).

nieuniknionym, choć przejściowym, etapem w rozwoju absolutnego ducha. Jest to fałszywe rozwiązanie problemu: skoro bowiem Bóg jest bezsilny względem zła (a nawet „skażony” nim), nie jest to autentyczne Bóg. Ostatecznie należy stwierdzić, że pierwsze trzy rozwiązania — z wyżej wymienionych — są nie do przyjęcia dla chrześcijanina, kwestionują bowiem albo wszechmoc albo dobroć Boga. Eliminowanie atrybutów mądrości, świętości czy wszechmocy z natury Bożej likwiduje problem zła, ale jest to wyraźna deformacja pojęcia Boga. Chrześcijaństwo opowiada się za tezą, że Bóg może i pragnie usunąć zło, dlaczego w takim razie ono istnieje?

Autentyczny dylemat jest więc następujący: zło czy Bóg? Albo zło podważa w ogóle istnienie Boga, albo też — mimo zła — istnieje Bóg wszechmocny i dobry². Wielu ateistów (w Polsce m. in. T. Kotarbiński), kwestionując istnienie Boga, wskazuje właśnie na realność i żywotność zła. W ich przekonaniu jedno tylko może „tłumaczyć” Boga, mianowicie Jego absencja³.

Filozofia i teologia chrześcijańska, choć uznaje realność zła, przyjmuje istnienie opieki Bożej nad światem. Dlaczego jednak wszechmocny najlepszy Bóg toleruje i dopuszcza zło? Pełna odpowiedź na to pytanie nie jest możliwa, ponieważ zawężone są granice ludzkiego poznania — szczególnie w odniesieniu do tajemnicy zła i tajemnicy Boga. Tajemnica nie oznacza jednak sprzeczności, dlatego pytanie „Bóg czy zło?” chrześcijanin uznaje za pozorny dylemat. Istnienie zła nie wyklucza bynajmniej istnienia Boga. Sugrowana pomiędzy nimi sprzeczność najczęściej płynie z fałszywej koncepcji zła, względnie jest konsekwencją zdeformowanej koncepcji Boga czy człowieka⁴. Prywatną koncepcję zła — przyjmowaną przez chrześcijaństwo — omówiliśmy w innym artykule⁵, dlatego obecnie omówimy kolejno pojęcie, istnienie i naturę Opatrzności Bożej. Następnie zaś zainteresujemy się problemem „odpowiedzialności” Boga za zło fizyczne i moralne.

I. Z historii pojęcia Bożej Opatrzności

Przekonanie o Bożej Opatrzności nie jest ideą wyłącznie chrześcijańska, występowało bowiem w wielu religiach i systemach filozoficznych. W starożytnej Grecji dość powszechne było pojęcie

² Por. T. Penelhum, *Divine Goodness and the Problem of Evil*, Religious Studies 2/1967/95—107; B. Pylak, *Boża Opatrzność a zło na świecie*, Lublin 1960, passim.

³ E. H. Madden, P. H. Hare, *Evil and the Concept of God*, Springfield 1968.

⁴ Ch. Journet, *The Meaning of Evil* (tłum. M. Barry), New York 1963, 58—124; F. Pérez Ruiz SJ, *God and the Problem of Evil: a Critical Review*, International Philosophical Quarterly 12/1972/587—603.

⁵ S. Kowalczyk, *Zło — problemem czy tajemnicą?* Artykuł będzie publikowany na łamach „Znaku”.

opieki bóstwa nad światem i człowiekiem. Uznawał ten fakt Sokrates, wielokrotnie pisał o tej prawdzie Platon. Ostanti z nich wyraźnie stwierdzał, że bogowie są dobrzy, dlatego troszczą się o sprawy — istotne i nawet mniej ważne — człowieka. Starogrecki myśliciel był przekonany, iż bóstwa zabiegają o dobro ludzi, lecz dobro należy ujmować w perspektywie całości świata. W dziele *Prawa* czytamy: „Nie zdajesz sobie sprawy (człowieku), że wszystko, co powstaje, powstaje po to, żeby pełnią szczęścia tchnęło wciąż życie wszechświata, i że ty także nie urodziłeś się dla siebie, ale znalazłeś się tutaj, ażeby służyć temu celowi. Każdy lekarz, każdy znający się na sztuce swej artysta myśli o całości przy każdym szczególe, ze względu na całość opracowuje każdą część swego dzieła, a żeby odpowiadały jak najlepiej ogólnemu założeniu, a nie obmyśla całości ze względu na część. Oburzasz się, bo nie wiesz, jak się to dzieje, że cokolwiek cię spotyka jest najlepsze dla całego świata i zarazem najlepsze i dla ciebie na mocy twojego wspólnego z nim pochodzenia”⁶. Tezę o opiece bogów nad człowiekiem połączył Platon z teorią reinkarnacji. Był więc przekonany, że dobro uczynione przez człowieka jest wynagradzane przez dobro innych ludzi, natomiast zło wywołuje konieczność obcowania ze złymi — w następnych wcieleniach. Platońska teoria opatrności, mimo odmiennego kontekstu religijnego, zawiera elementy bliskie chrześcijaństwu. Należy do nich przekonanie, że bóstwo w sposób szczególny opiekuje się człowiekiem.

Dyskusyjny jest problem opatrności u Arystotelesa. Przyjmuje się powszechnie, że teoria samomyślącej Myśli (*noesis noeseos*) sugeruje poznanie przez Boga wyłącznie swej własnej natury. Brak jest wyraźnej wzmianki o poznaniu przez bóstwo świata zewnętrznego⁷. Wynika stąd wniosek, iż trudno mówić o opatrności najwyższego Umysłu nad światem. Odmiennie interpretuje Stagirytę św. Tomasz z Akwinu⁸. Zwraca on uwagę na fakt, że starogrecki myśliciel aprobował ideę absolutnego umysłu Anaksagorasa, uznając tym samym jego funkcję kierowania i porządkowania odnośnie świata. Ostatecznie każda interpretacja natury najwyższego intelektu Arystotelesa opiera się na domysłach i hipotezach, dlatego jest dyskusyjna.

Idea opatrności odgrywa fundamentalną rolę w nauczaniu stoików⁹. Uznawali oni opatrność (*pronoia*) bogów, lecz twierdzili,

⁶ Platon, *Prawa*, X 903 c-d. (Tłum. M. Maykowska), Warszawa 1960, 475. Por. 905 a—b.

⁷ Arystoteles, *Metafizyka*, XII, 9 1074 b 15 — 1075 a 10.

⁸ *In Metaph.* II, l. 2, n. 2614—2616; por. E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej* (tłum. J. Rybałt), Warszawa 1958, 158—159.

⁹ J. Lipski, *Extensio providentiae divinae et applicatio spiritualis secundum sanctum Thomam Aquinatem*, Romae 1957, 20—21.

że nie dotyczy ona ludzi jako jednostek. Panteizujący i materialistyczny profil filozofii stoików sprawił, że kwestionowali oni wolność działania ludzkiego i efektywność inicjatywy jednostek. W ich ujęciu opatrzność bogów sprowadza się do faktu, że losem człowieka rządzi przeznaczenie, konieczne fatum.

Opatrzność była uznawana przez neoplatonizm. Typowe w tym względzie są analizy *Ennead* Plotyna. Twierdził on, że boska opatrzność troszczy się o wszystko i wszystkim kieruje — podobnie jak wódz naczelny troszczy się o losy żołnierzy¹⁰. Fakt opieki Bożej nie wyklucza jednak funkcjonowania praw przyrody, do których człowiek winien się dostosować. Plotyn trzeźwo stwierdza, że Bóg nie jest „zobowiązany walczyć osobiście w obronie ludzi niewojennych, albowiem głosi prawo, że z niebezpieczeństw wojny wybawia męstwo a nie modlitwa, bo i nie ci, którzy się modlą zbierają obfite plony, lecz ci, którzy orzą, bo nawet zdrowiem ci się nie cieszą, którzy niczego nie robią dla zdrowia”¹¹. Ludzie rozumni, uznając opatrzność bóstwa nad światem, nie mogą lekceważyć praw natury. Opatrzność sprawia jednak, że decydującą rolę odegra ostatecznie w dziejach świata dobro. „To, co się stanie bądź za sprawą ludzi, bądź jakiegokolwiek żywego czy bezdusznego jestestwa, jeżeli tylko ma jakiś godny skutek, wraca w uchwyt opatrzności, tak iż wszędzie zwycięża cnota, bo błędy doznają przemiany i naprawy”¹². W tej wypowiedzi uderza nuta optymizmu, wiary iż nawet zło prowadzi ostatecznie do dobra. Plotyńska koncepcja opatrzności wywarła duży wpływ na wczesne chrześcijaństwo, szczególnie na św. Augustyna. Istnieje jednak istotna różnica: *Enneady* mówią o opiece bozosobowego bóstwa, Augustyn uznawał opatrzność osobowego Boga¹³.

Biskup Hippony był tym pisarzem wczesnego chrześcijaństwa, który najlepiej przedstawił ideę Bożej Opatrzności. Zaakceptował on fakt, że stworzenia są bytowo pochodne i przygodne, dlatego domagają się swego stwórcy. Bóg stworzył je z nicości, kierując się odwiecznymi ideami swego umysłu. Stwórca, powołując rzeczy do istnienia, zróżnicował je — tworząc uporządkowaną hierarchię bytów¹⁴. Jestestwa przygodne w każdym momencie swego istnienia są zależne, dlatego interwencja Stwórcy nie może ograniczać się do momentu powstania, lecz rozciąga się na dalsze ich trwanie. Teoria aktu stwórczego jest podstawą idei Opatrzności, dlatego można powiedzieć, że „opatrzność i stworzenie są jednym i tym

¹⁰ *Enneady* III, 3, 2.

¹¹ *Enneady* III, 2, 8 (tłum. A. Krokiewicz), bmw. 1959, t. I, 292.

¹² *Enneady* III, 2, 5; t. I, 318. Por. *tamże*, 287.

¹³ R. Jolivet, *Études sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Paris 1931, 123—151.

¹⁴ *De civ. Dei* 12,2 (PL 41,350).

samym”¹⁵. Klasyczna wypowiedź Augustyna, dotycząca zagadnienia Opatrzności Bożej, znajduje się w traktacie *De libero arbitrio*. Czytamy tam: „Żadna rzecz nie potrafi sama nadać sobie doskonałości, ponieważ nic nie może dać sobie tego, czego nie ma. A z pewnością w tym celu podlega coś doskonaleniu, aby miało doskonałość... Stąd można także zrozumieć, że Opatrzność kieruje wszystkim. Jeżeli bowiem wszystkie byty przestaną istnieć, gdy usuniemy z nich doskonałość, to owa niezmienna doskonałość, która daje im byt, jest ich Opatrznością. Dzięki niej wszystkie rzeczy istnieją w taki sposób, że wartości liczbowe, które decydują o ich doskonałości, nadają im miejsce w przestrzeni i czasie. Gdyby nie było tamtej doskonałości, nie byłoby również zmiennych bytów”¹⁶. Istota rozumowania sprowadza się do tezy, że przygodność rzeczy domaga się istnienia Stwórcy. A On jest także tym, który opiekuje się stworzeniami. Augustyn istnienie Bożej Opatrzności wykazuje również na innej drodze, biorąc za punkt wyjścia dobro. Ontyczne dobro stworzeń jest dobrem partycypowanym i pochodnym, dlatego wskazuje na istnienie absolutnego i najwyższego Dobra¹⁷. Takim dobrem jest osobowy Bóg, kierujący wszystkimi bytami i zapewniający realizację właściwych im celów. Nie ślepy przypadek, lecz Opatrzność rządzi światem. Bóg wszystko urządził, nadając jestestwom właściwe im prawa. Istnieje wprawdzie zło fizyczne i etyczne, lecz i ono — dopuszczone przez Boga — posiada pewną rolę w rządach Opatrzności.

Św. Tomasz z Akwinu, analizując problem opatrznosci, nawiązywał do pism Augustyna oraz do Biblii. Starotestamentowa księga Mądrości stwierdza, że mądrość Boga „sięga potężnie od krańca do krańca i włada wszystkim z dobrocią” (Mdr 8,1). Jest to afirmacja prawdy o Bożej Opatrzności władającej światem. Idea opatrznosci zawiera trzy komponenty; przewidywanie, ukierunkowanie, troska o świat. Przewidywanie (*providere*) jest właściwe już człowiekowi, który — w oparciu o pamięć rzeczy przeszłych i zrozumienie teraźniejszych — stawia hipotezy odnośnie przyszłości. Przewidywanie jest integralną częścią cnoty roztropności¹⁸. Opatrzność Boża zawiera pojęcie przewidywania, które odnosimy do Boga w sensie analogicznym. Bóg, dzięki swej wszechwiedzy i mądrości, zna doskonale przyszłość świata i wszystkich jego elementów składowych (gatunków, jednostek). Drugim funktorem Opatrzności jest fakt, że Bóg — jako przyczyna spraw-

¹⁵ Ch. Boyer, *L'idée de la vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris 1921, 134. Por. tamże, 132—137; R. Jolivet, *Le problème du mal d'après saint Augustin*, Paris 1936, 114—128.

¹⁶ *De lib. arb.* 2,17,45 (PL 32,1265), tłum. A. Trombala: *Dialogii filozoficzne*, Warszawa 1953, t. III, 155—156.

¹⁷ *De div. quaest.* 83(24 PL 40,17).

¹⁸ *S.th.* II—II, q. 49, a. 6, ad 1.

cza świata — ukierunkował wszystkie byty do właściwych im celów. Nakierowanie jestestw ku celom uważa św. Tomasz za istotny element Bożej Opatrzności, podał bowiem następującą definicję: „Ipsa igitur ratio ordinis rerum in finem providentia in Deo nominatur”¹⁹. W idei Opatrzności zawierają się dwa zasadnicze elementy: „odwieczny akt poznania Boga, który skierowuje byty do właściwych im celów i równocześnie akt woli Bożej, która powoduje wykonanie tego porządku przewidzianego od wieków”²⁰. Element pierwszy to *ratio ordinis* — sfera odwiecznych planów i zamierzeń umysłu Bożego, element drugi to *executio ordinis* — realizacja tych zamierzeń dokonywana stopniowo w historii świata²¹. Opatrzność, wskazująca bytom właściwe im cele i zapewniająca ich realizację, jest konsekwencją dobroci Boga troszczącego się o stworzony przez siebie wszechświat.

II. Istnienie Opatrzności Bożej

Zagadnienie Bożej Opatrzności może być ujmowane na dwójakiej płaszczyźnie: poznania naturalno-filozoficznego, bądź w oparciu o dane Objawienia. Najpierw zreferowane zostaną skrótowo argumenty filozoficzne, przemawiające za istnieniem opieki Bożej nad światem. Tego typu argumentację znajdujemy w pismach klasyków myśli chrześcijańskiej: Augustyna i Tomasz z Akwinu.

Biskup Hippony wielokrotnie ideę Opatrzności opierał na idei aktu stwórczego świata²². Punktem wyjścia jego argumentacji było stwierdzenie porządku panującego w przyrodzie, co wyklucza przypadek jako naczelnego „konstruktora” rzeczywistości. Byty działają w sposób regularno-celowy, co wynika z samej ich natury substancjalnej. Natura stworzeń jest ich ontycznym dobrem. Jest to dobro jedynie częściowe i pochodne, dlatego wyjaśnia się poprzez fakt partycypacji w Dobru niezmiennym i absolutnym. Tak więc stworzenia w swym istnieniu i działaniu są rządzone Bożą Opatrznością²³. Św. Augustyn nie zapomniał zaznaczyć, że opieka Boga odnosi się zarówno do przyrody jak i człowieka. W ludzkiej osobie zawiera się element duchowy, doskonalszy od struktur materialnych. Jeżeli więc Bóg interesuje się światem materialnym — nadając żywym organizmom strukturę celową, to tym bardziej opiekuje się światem ludzkim²⁴. Opatrzność Boża dotyczy także i przede wszystkim człowieka.

¹⁹ *S. th. I, q. 22, a. 1, c. Por. J. Lipski, dz. cyt., 15—17*

²⁰ *B. Pylak, dz.cyt., 9.*

²¹ *S. th. I, q. 22, a. 1, ad 2.*

²² *De Gen. ad litt. 4, 12, 22 (PL 34,304).*

²³ *De div. quaest. 83, 24 (PL 40, 17).*

²⁴ *De Gen. ad litt. 5,22,43(PL 34, 337).*

Pokrewne, choć bardziej rozpracowane i bardziej pogłębione, argumenty znajdujemy w pismach św. Tomasa z Akwinu. Istnienie Bożej Opatrzności dowodził on dwoma zasadniczymi argumentami: w pierwszej nawiązywał do teorii kreacjonizmu, w drugim natomiast odwoływał się do celowej struktury świata. Oto istotne elementy pierwszego argumentu²⁵. Bóg, jako pierwsza przyczyna sprawcza rzeczywistości, jest Stwórcą tak istnienia, jak i dobra stworzeń. Dobrem każdej rzeczy jest i to, że jest skierowana do określonego celu. Bóg stwarzając świat, posiadał w swym umyśle wizję całości jego układów różnorodnych relacji. Wszechświat jest dziełem wszechmocnego i rozumnego Sprawcy. Każdy twórca, nawet człowiek, posiada ideę wzorcą swego dzieła. W umyśle Bożym istniały odwiecznie idee wzorcze wszystkich bytów, dlatego zarówno akt stwórczy, jak i opatrność są realizacją wiekuistych zamysłów Boga. Opatrzność Boża jest kontynuacją i dopełnieniem pierwotnego stworzenia świata z nicości.

Następny argument, jakim św. Tomasz dowodzi istnienia Opatrzności Bożej, opiera się na przekonaniu o finalistycznym charakterze rzeczywistości²⁶. Teoria opatrnościowej opieki Stwórcy nad światem implikuje istnienie bytów ukierunkowanych ku określonym celom, dlatego przeciwnicy finalizmu kwestionują także Opatrzność. Akwinata w polemice z antyfinalistami wyraźnie stwierdza, że przypadek nie może być uznany za „konstruktora” istniejących struktur przyrody. Struktury te posiadają charakter ewidentnie celowy, dlatego należy uznać arystotelesowską zasadę: *opus naturae* to *opus intelligentiae*. Celowość jest niemożliwa bez ingerencji stwórczego Rozumu, tj. Boga. Taka zaś konkluzja dowodzi istnienia Opatrzności, ponieważ Bóg — istota wszechmocna i najlepsza — stworzonego przez siebie świata nie mógł pozostawić wyłącznie własnemu losowi.

O istnieniu Bożej Opatrzności można mówić także na płaszczyźnie Objawienia, odwołując się do wypowiedzi Starego i Nowego Testamentu. Stary Testament, choć eksponuje dzieje narodu wybranego, to jednak akcentuje powszechność opieki Bożej nad światem²⁷. Księgi Tobiasza i Joba, uznając fakt bolesnych doświadczeń dotyczących ludzi prawych, wskazują zarazem na istnienie Opatrzności. Bóg czuwa nad tym, aby dominującą rolę w losach człowieka i dziejach świata odgrywały prawda i dobro. Do nich należeć będzie ostateczne zwycięstwo. Nawet fakt grzechu pierworodnego nie ogranicza Bożej Opatrzności, ponieważ

²⁵ Por. *S. th.* I, q. 19, a. 4; I, q. 22, a. 1; J. Lipski, *dz.cyt.*, 25—29.

²⁶ I, q. 2, a. 3, quinta via; *De ver.*, q. 5, a. 2; *Contra Gentiles* III, 64.

²⁷ R. Garrigou-Lagrange, *Opatrzność a ufność w Bogu* (tłum. A. Drużbacka), Gniezno 1934, 153—176; F. Petit, *Le problème du mal*, Paris 1958, 25—41.

miłosierny Bóg już prarodzicom rodzaju ludzkiego zapowiedział zesłanie Mesjasza — Odkupiciela.

Wiara w opiekę Bożą jest częstym motywem w księdze Psalmów. Psalm 145 stwierdza, że szczęśliwy jest ten, „kto ma nadzieję w Panu, swojemu Bogu, który stworzył niebo i ziemię, i morze ze wszystkim, co w nim przebywa. On wiary dochowuje na wieki, przywraca prawo uciśnionym i daje chleb łaknącym” (145, 5—7). Również księga Mądrości akcentuje istnienie Opatrzności Bożej, odnoszącej się w równej mierze do wszystkich ludzi. Bóg „stworzył małego i wielkiego i jednakowo o wszystkich się troszczy” (6,7). Nieco dalej znajdujemy uwagę, iż Bóg ma „pieczę nad wszystkim” i „rządzi wszystkim sprawiedliwie” (Mdr 12, 13 i 15). Na temat Opatrzności mówi również natchniony autor wówczas, kiedy potępia zwyczaj niektórych ówczesnych żeglarzy zabierających w drogę drewniane posążki bogów. A przecież nie drewnu, lecz Bogu należy się ufność, ponieważ okrętem „steruje Opatrzność Twa, Ojczy. Bo i na morzu wytyczyłeś wśród bałwanów ścieżkę bezpieczną” (Mdr 14,3).

Idea opieki Bożej nad światem, a przede wszystkim człowiekiem, nasila się w księgach Nowego Testamentu²⁸. Motyw ten pojawiał się często w nauczaniu samego Chrystusa. W swym kazaniu na górze przestrzegał przed nadmiernym gromadzeniem materialnych bogactw, gdyż grozi to zejściem na drogi egoizmu, równocześnie zaś jest wyrazem braku zaufania względem Boga. Stąd pojawia się przestroga: „Nie troszczcie się zbytnio o swoje życie, o to, co macie jeść i pić; ani o swoje ciało, czy macie je przyrodziwać” (Mt 6,25). Bóg, „Ojciec niebieski, wie, że tego wszystkiego wam potrzeba” (Mt 6,32). Chrystus wspomina o opiece Bożej nad ptakami i polnymi liliami, a przecież człowiek jest ważniejszy od zwierząt i roślin. Opatrzność nie wyklucza jednak pracy, cierpienia czy doświadczeń, włączonych w ludzkie życie. Chrystus zapowiada wyraźnie, że Apostołowie i inni jego uczniowie będą poddani prześladowaniom oraz próbom. Równocześnie zachęca do wytrwania i odwagi, ponieważ największym nieszczęściem człowieka nie jest śmierć fizyczna, ale duchowa, będąca wynikiem zaprzeczenia się w niewolę zła. Rekapitulacją nauki Chrystusowej są słowa: „Nie bójcie się tych, którzy zabić mogą ciało, lecz duszy zabić nie mogą” (Mt 10,28) Jest to połączenie idei Bożej opieki z ideą cierpienia. Opatrzność obejmuje całość ludzkiej osoby, w sposób szczególny jednak dotyczy losów duszy nieśmiertelnej. Innym razem Chrystus zachęca do modlitwy o chleb codzienny, co pośrednio implikuje troskę Boga w odniesieniu do naturalnych po-

²⁸ R. Garrigou-Lagrange, *dz.cyt.*, 177—187; F. Petit, *dz.cyt.*, 42—54; W. Kern, *Gottes Vorsehung erhält die Welt in ihrem Sein und Wirken*, w: *Mysterium Salutis*, t. II, Köln 1967, 528—544.

trzeb człowieka. Z drugiej jednak strony wielokrotnie, m. in. w przypowieści o talentach, akcentował konieczność osobistego wysiłku oraz pracy dla zapewnienia sobie środków utrzymania.

Tematykę opieki Bożej nad światem podejmował również św. Paweł. W kazaniu wygłoszonym w Listrze powiedział, że Bóg pozwolił „w dawnych czasach, że każdy naród chodził własnymi drogami, ale nie przestawał dawać o sobie świadectwa czynienia dobrze. Zsyłał wam deszcz z nieba i urodzajne lata, karmił was i radością napełniał serca wasze” (Dz 14, 16—17). Nieco dalej znajdujemy charakterystyczną uwagę, że „jest On (Bóg) niedaleko od każdego z nas” (17, 27). Bóg jest bliski człowiekowi i wszystkim sprawom jego życia.

Idea Bożej Opatrzności, zarysowana w Nowym Testamencie, nie jest — jak widzimy — oderwana od realiów życiowych. Opieka Boga nad światem nie wyklucza różnorodnych doświadczeń i przejścia przez próbę cierpienia. Opatrzność posiada głównie profil eschatologiczny, choć obejmuje także aspekt naturalno-ziemski ludzkiego życia. Przypowieści o synu marnotrawnym, dobrym pasterzu i zagubionej owcy, zgubionej drachmie — wyrażają naukę o dobroci i miłosierdziu Boga, czuwającego nad losami człowieka w jego ziemskim i przyszłym życiu. Chrystus, zarówno w nauczaniu ewangelicznym, jak osobistym przykładzie swego życia, harmonijnie łączył ideę Opatrzności Bożej z afirmacją ludzkiej aktywności i pracy. Tak więc chrześcijaństwo, uznając istnienie opieki Bożej nad światem, nie akceptuje bynajmniej postawy pasywno-wyczekującej.

III. Natura Opatrzności Bożej

Boża Opatrzność dotyczy nie tylko gatunków, lecz także jednostek. Powszechność przyczynowania Bożego nakazuje uznać uniwersalność opieki Bożej nad światem. Tomasz wyraźnie odcina się od tych myślicieli, którzy zacieśniaли zakres Opatrzności (m. in. Mojżesz i Majmonides zawęzał ją do bytów niezniszczalnych). W *Sumie teologicznej* czytamy: „Przyczynowość Boga, pierwszego sprawy, rozciąga się na wszystkie jestestwa, śmiertelnie i nieśmiertelne, w aspekcie ich własności gatunkowych i jednostkowych”²⁹. Wiedza i wszechmoc Boga są nieskończone, dlatego wie o wszystkim, co dotyczy bytów jednostkowych. Opatrzność kieruje wszystkimi bytami jednostkowymi, choć w różnorodny sposób, np. światem zwierzęcym poprzez funkcjonowanie instynktów³⁰. To-

²⁹ *S.th.* I, q. 22, a. 2, c.

³⁰ „Non autem potest dici quod Deus singularia non cognoscat: ostensum est enim supra quod Deus eorum notitiam habet. Neque etiam potest dici quod Deus eorum curam habere non possit: cum eius potentia sit infinita, ut

masz był arystotelikiem i realistą, dlatego realne istnienie przyznał jednostkom, a nie gatunkom. Natura gatunkowa istnieje wyłącznie w indywidualach, nie posiada natomiast własnej rzeczywistości. Wszystko o tyle podlega Opatrzności, o ile partycypuje w istnieniu. Wynika stąd, że Opatrzność Boża odnosi się przede wszystkim do bytów jednostkowych³¹.

Idea Opatrzności łączy się integralnie z faktem przyczynowości sprawczej i celowej. Powszechność Opatrzności wskazuje na istnienie wspólnego dla wszystkich bytów celu. W interpretacji chrześcijańskiej filozofii i teologii Bóg, jako pierwsza przyczyna sprawcza świata, jest zarazem jego ostatecznym najwyższym celem. Nie sugeruje to jakiegoś egoizmu ze strony Boga, ponieważ stworzenia w niczym nie mogą ubogacić Jego natury i poszerzyć zakresu posiadanych doskonałości. To właśnie Bóg, pragnąc podzielić się dobrem, nadał stworzeniom istnienie i kieruje je ku sobie³². Dobro promieniuje, zarazem zaś ogniskuje i przyciąga do siebie. Dlatego Bóg jest ostatecznym celem wszystkich stworzeń, szczególnie zaś rozumnych.

Opatrzność Boża posiada charakter uniwersalny, równocześnie jednak różnicuje się — w zależności od natury bytów i płaszczyzny działania. Skoro Opatrzność jest kontynuacją aktu twórczego, to opieka Boża realizuje się w ten sposób, iż respektowana jest natura stworzeń. Z tego względu należy wyróżnić dwojaką Opatrzność: ogólną i specjalną. Opatrzność ogólna (generalna) obejmuje całość świata, łącznie z bytami nieożywionymi. Opatrzność specjalna dotyczy stworzeń rozumnych czyli ludzi³³. W innym aspekcie wyróżnia się Opatrzność zwyczajną i nadzwyczajną. Pierwsza realizuje się za pośrednictwem praw przyrody oraz instynktu (w świecie zwierzęcym), które funkcjonują w sposób konieczny i ślepy. Opatrzność nadzwyczajna dokonuje się przy zastosowaniu przez Boga środków specjalnych, np. poprzez cuda. Można wreszcie mówić o Bożej Opatrzności w porządku natury oraz w porządku nadprzyrodzonym, ostatniego aspektu dotyczy plan Bożej ekonomii zbawienia ludzkości.

W interpretacji chrześcijańskiej filozofii człowiek posiada specjalny statut w świecie kierowanym Bożą Opatrznością. Stworzenia nierozumne są rządzone prawami przyrody, mającymi na względzie dobro gatunku. Inny charakter posiada Opatrzność w odnie-

supra probatum est. Nec etiam haec singularia gubernationis non capatia sunt: cum videamus ea gubernari rationis industria, ...et per naturalem instinctum, sicut patet in apibus et multis animalibus, brutis, quae quodam naturali instinctu gubernantur". *Contra Gentiles* III, 75.

³¹ Por. E. Gilson, *dz.cyt.*, 168—170.

³² *Contra Gentiles* III, 97.

³³ Zob. *S.th.* I, q. 22, a 4; I q. 103, a. 8.

sieniu do człowieka, gdyż jej celem jest dobro tak gatunku, jak i jednostek — poszczególnych ludzi. To prawda, że człowiek podlega ogólnym prawom natury, dlatego wielokrotnie jest zagrożony w swym istnieniu czy zdrowiu przez ślepy przypadek. Rzeczy mogą zniszczyć człowieka, nie mogą natomiast nim kierować. To on kieruje i posługuje się rzeczami, ponieważ jest celem i sensem kosmosu. Tomasz z Akwinu, akcentując wyjątkową rolę człowieka w planach Opatrzności, odwołuje się do porównania. Celem armii jest zwycięstwo, natomiast celem służb pomocniczych jest dobro żołnierza³⁴. Ludzkość w dziejach świata odgrywa rolę specjalną, dlatego Bóg czuwa nad każdym człowiekiem. W innych kategoriach stworzeń Opatrzność ma na uwadze dobro gatunków, jednostki bowiem ze swej natury są zniszczalne. Inaczej przedstawia się sytuacja w świecie ludzkim, gdzie każdy człowiek jest posiadaczem nieśmiertelnego elementu duchowego. Człowiek jest niezniszczalny w swej jednostkowej osobowości. W innych gatunkach jednostki żyją dla gatunku, w gatunku *homo sapiens* indywidualni ludzie także posiadają swój własny cel i sens istnienia. Opatrzność Boża kieruje więc tak dziejami ludzkości, jak i losami każdego człowieka³⁵.

Bóg opiekuje się i kieruje człowiekiem. Jego opieka uwzględnia jednak specyfikę rozumnej natury ludzkiej. Ludzka osoba jest nie tylko przedmiotem, ale i podmiotem w realizacji odwiecznych planów Bożej Opatrzności. Bóg, obdarzwszy człowieka atrybutami rozumności i wolności, nie zapomina o nich w rządach swej Opatrzności. Nie chce więc odbierać człowiekowi jego wolności i samostanowienia, lecz właśnie zobowiązuje do ich wykorzystania³⁶. Stwórca opiekuje się ludźmi jako istotami rozumnymi, zdolnymi do aktywnego budowania własnego życia i odpowiedzialnymi za swe czyny. „Istnienie Boga nie odbiera człowiekowi ani jego bytu, ani jego godności wyrażającej się w wolnym decydowaniu, samostanowieniu. Człowiek naprawdę przynależy do siebie, wolność człowieka samostanowienia o sobie jest rzeczywistą wolnością — z równoczesną pełną odpowiedzialnością za ludzkie działanie, a więc za dobro i zło, które ono może powodować”³⁷. Opatrzność Boża kieruje ludź-

³⁴ *Contra Gentiles* III, 112.

³⁵ „Sic igitur unumquodque a Deo ad suum actum ordinator, secundum quod divinae providentiae substat. Creatura autem rationalis divinae providentiae subsistat sicut secundum se gubernata, et provisa, non solum propter speciem, ut aliae corruptibiles creaturae, quia individuum quod gubernatur solum propter speciem, non gubernatur propter seipsum; creatura autem rationalis propter seipsam gubernatur, ut ex dictis manifestum est”. *Contra Gentiles* III, 113.

³⁶ *S.th.* I. q. 83, a. 1, ad 3.

mi, ale nie wbrew ich woli. Człowiek nie jest pasywnym przedmiotem decyzji Boga, lecz powołany jest do współdecydowania o sobie i swych losach³⁸. Rozumność i wolność pozwala człowiekowi na współuczestniczenie w rządach Opatrzności kierującej światem.

W idei Opatrzności należy wyróżnić dwojaki aspekt: płaszczyznę odwiecznych zamierzeń Bożego umysłu oraz faktyczną realizację tych planów. Bóg, pierwsza przyczyna sprawcza wszystkiego, w realizacji swej opieki nad światem posługuje się przyczynami sprawczymi drugimi — stworzeniami. Tak więc Stwórca „kieruje bytami niższymi poprzez byty wyższe; nie w wyniku braku mocy, ale z bogactwa swej dobroci, dzięki której udziela stworzeniom zaszczytu przyczynowania”³⁹. Przyczynowość wertykalna koegzystuje z przyczynowością horyzontalną. Ontyczna zależność stworzeń od Boga nie wyklucza względnej autonomii bytów przygodnych, wśród których są szczególnie aktywne istoty rozumne. Człowiek jest w pewnym stopniu współpracownikiem Boga w kierowaniu i opiece nad światem⁴⁰. Na tym polega jego godność, zarazem zaś wielka odpowiedzialność wobec świata, samego siebie i Boga.

Z problematyką natury Bożej Opatrzności łączy się zagadnienie skuteczności modlitwy. Jeżeli decyzje Boga są niezmiennie, to jaki sens posiada modlitwa? Przede wszystkim należy przypomnieć, iż modlitwa w rozumieniu chrześcijańskim nie jest próbą wymuszenia na Bogu pewnych decyzji. Modlitwa jest prośbą człowieka do Ojca niebieskiego, któremu pozostawiamy ostateczną decyzję w naszych sprawach. Bóg jest wiekuisty i wszechwiedzący, dlatego wie o wszystkich ludzkich modlitwach. W inicjalnym akcie stworzenia świata uwzględnił On wszystkie sytuacje człowieka, w tym także jego modlitewne prośby skierowane do siebie⁴⁴. Bóg od początku wiedział o modlitwie człowieka, dlatego — wy-

³⁷ M. Jaworski, w: B. Bejze, *Chrześcijanin wobec zła*, w: *W kierunku człowieka* (dzieło zbiorowe pod red. bp B. Bejze), Warszawa 1971, 300.

³⁸ „Creatura rationalis sic divinae providentiae subiacet, quod non solum ab ea gubernatur, sed etiam rationem providentiae utcum — que cognoscere potest; unde sibi competit etiam aliis providentiam et gubernationem exhibere; quod non contingit in caeteris creaturis quae solum providentiam participant in quantum providentiae subduntur. Per hoc autem quod aliquis facultatem providendi habet, potest etiam suos actus dirigere et gubernare. Participat igitur rationalis creatura divinam providentiam, non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare; gubernat enim se suis actibus propriis, et etiam alia. Omnis autem inferior providentia divinae providentiae subditur quasi supremae. Gubernatio igitur actuum rationalis creaturae, in quantum sunt actus personales, ad divinam providentiam pertinet”. *Contra Gentiles* III, 113.

³⁹ *S.th.* I, q. 22, a. 3, c.

⁴⁰ *Contra Gentiles* III, 79.

⁴⁴ *S.th.* II—II, q. 83, a. 2, c., ad 2; M. Morawski, *Wieczory nad Lema-nem*, Kraków 1923, 52—59; J. Lipski, *dz.cyt.*, 100—106.

śluchując ją — nie musiał zmieniać swej decyzji. Modlitwa nie obala więc prawdy o Bożej Opatrzności, lecz jest jej potwierdzeniem. Należy jeszcze dodać, że bezpośrednia opieka Boża nad człowiekiem — związana z efektywnością modlitwy — nie musi bynajmniej naruszać praw przyrody.

IV. Bóg a zło fizyczne

Zło, jak fenomen powszechny i ewidentny, zdaje się przeczyć istnieniu Opatrzności Bożej. Wielu dawniejszych i współczesnych autorów, uwzględniając zakres zła, opowiada się za teorią o ograniczonej wszechmocy Boga w akcie stwórczym. Takie sugestie znajdujemy w pismach Johna St. Milla, wskazującego na liczne fakty dyzteleologii; podobne uwagi wypowiedzieli F. S. Schiller, W. James, H. Wieman, Peter Bertocci, A. N. Whitehead⁴². Z polskich autorów podobne stanowisko zajmuje pisarz Karol L. Koniński, opowiadający się za ewolucyjną koncepcją absolutu. Koniński, nawiązując do słów Chrystusa „Ojciec mój dotąd pracuje i ja pracuję” (J 5,17), twierdzi, że harmonia wszechświata jest dopiero w stadium stawania się. Bóg ciągle jeszcze „pracuje” nad doskonaleniem świata, w swoim zaś działaniu — mimo wszechmocy — jest ograniczony⁴³. Możliwe, że również P. Teilhard de Chardin zajmował zbliżone stanowisko, choć wyraźniej — aniżeli Koniński — akcentował transcendentny wymiar Boga. Tego rodzaju wyjaśnienia genezy zła budzą istotne zastrzeżenia, ponieważ kwestionowanie wszechmocy Boga jest pośrednio zaprzeczeniem Jego istnienia. Z tego względu na innej drodze należy szukać rozwiązania problemu.

Klasyczna myśl chrześcijańska, na czele ze św. Augustynem oraz św. Tomaszem z Akwinu, akcentuje wtórny i prywatny charakter fenomenu zła. Zło fizyczne nie jest rzeczywistością substancjalno-pozytywną, dlatego nie należy mówić o istnieniu przyczyn sprawczych dążących do pojawienia się zła jako takiego. „Zło nie jest częścią uniwersum, ponieważ nie posiada natury substancjalnej czy akcydentalnej, lecz jedynie naturę braku”⁴⁴. Prywatny charakter zła nie oznacza, iż jest ono fikcją. Zło jest realne, często przerażające, nigdy jednak nie stanowi bytowości pozytywno-autonomicznej. Jeżeli nawet fizyczne zło w radykalnych swych formach nie ogranicza się do płaszczyzny braku i przybiera charakter pozytywny, to nigdy jednak nie występuje autonomicznie — w oderwaniu od bytu i jego naturalnego dobra. Z tego

⁴² Zob. G. McGregor, *Introduction to Religious Philosophy*, Boston 1959, 271—273.

⁴³ *Ex labyrintho*, Warszawa 1962, 266—268.

⁴⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *I Sent.*, d. 46, q. 1, a. 3.

względu nie należy pytać o przyczyny zła jako zła, lecz o przyczyny brakowego i niepełnego dobra, w którym zło fizyczne tkwi jako swej podstawie. Fałszywa jest sugestia, że zło jest bardziej dominujące w świecie aniżeli dobro. Gdyby tak było, to byłoby niezrozumiałe — przynajmniej w ramach natury ludzkiej — poszukiwanie i realizowanie dobra. Jeśli człowiek pragnie dobra, to ono widocznie jest bardziej fundamentalne w jego osobowości.

Zło, brakowy „współelement” bytu, może być wyjaśnianie bądź w sposób teoretyczno-spekulatywny, bądź w realnym kontekście natury kosmosu. Zawężone są granice wyjaśnień spekulatywno-apriorycznej genezy zła fizycznego, nie znamy bowiem zamiarów Boga stwarzającego świat tak niedoskonały, iż pojawia się w nim zło. Niektórzy autorzy (ostatnio w USA E. H. Madden i P. H. Hare) twierdzą, że jeżeli pojęcie przygodnego świata pozabawionego zła nie jest wewnętrznie sprzeczne, to Bóg taki właśnie świat powinien stworzyć⁴⁵. Wydaje się, że wysunięte wobec Boga postulaty są słabo umotywowane i zbyt skrajne. Człowiek, istota omylna i ograniczona na płaszczyźnie poznawczej, nie może apriorycznie i apodyktycznie określać zdań Bożej wszechmocy.

Bardziej zasadne jest rozpatrywanie fizycznego zła w kontekście realnych zjawisk i procesów wszechświata. Bóg, stwarzając materialny świat, nadał mu zespół praw, swoistą dynamikę i względną autonomię działania⁴⁶. Przyrodą kierują prawa i siły, funkcjonujące w sposób celowy, ale zarazem mechaniczny. Finalistyczny profil świata nieożywionego i ożywionego jest dość wyraźny, mimo to pojawiają się również fakty zakłócające harmonię przyrody, np. trzęsienia ziemi, cyklony, powodzie, susze itp. zjawiska. Stanowią one kosmiczne zło, będące konsekwencją autonomii natury w jej codziennym funkcjonowaniu. Tomasz z Akwinu stwierdza, że Bóg nie przyczynuje wprost tego rodzaju zła, lecz jedynie je dopuszcza oraz toleruje⁴⁷. Fizyczne zło, ujmując problem na płaszczyźnie naturalnej eksplikacji, jest efektem progresywnej ewolucji kosmosu. Gdyby Bóg zechciał wykluczyć z materialno-potencjalnego świata jakiegokolwiek zło, to swoją Opatrznością nie mógłby kierować światem zgodnie z jego naturą⁴⁸. Nie byłby to już świat natury, lecz ustawiczny splot cudownych zdarzeń. Opatrzność Boża kieruje światem za pośrednictwem praw przyrody i sił natury, które zapewniają generalną realizację zamierzeń Stwórcy Sam św. Tomasz przyznaje jednak, że w konkretnych wypadkach

⁴⁵ E. H. Madden, P. H. Hare, *Evil and the Concept of God, passim*, zwłaszcza 59 nn.

⁴⁶ *S.th.I*, q. 22, aa. 3—4; J. Hick, *God, Evil and Mystery*, Religious Studies 3/1968/539—546.

⁴⁷ *S.th.* I, q. 19, a. 9; I, q. 49, a. 2; Ch. Journet, *dz.cyt.*, 71—85.

⁴⁸ *Contra Gentiles* III, 72; *Comp. th.*, 142.

może pojawić się zło jako wytwór przyczyn sprawczych drugich, działających *praeter intentionem* Boga jako przyczyny pierwszej⁴⁹.

Myśl tę podejmuje i rozwija F. Sawicki, który pisze: „Nie twierdzi się jednak, że wszystko bezpośrednio jest dziełem Bożym i bezwzględnie odpowiada woli Boskiej. I teizm przyznaje, że w świecie działają pierwiastki irracjonalne, tj. pierwiastki pozbawione rozumu albo działające wprost w sprzeczności z prawdziwymi prawami i celami rozumu. Tym pierwiastkom przysługuje względne samoistnienie i względna zdolność do samodzielnej działalności. Te pierwiastki są w głównej mierze bezpośrednim źródłem zła i bez uwzględnienia tych pierwiastków zła w świecie nie można tłumaczyć. Do tych pierwiastków należą: po pierwsze siły i prawa przyrody. Są one objawem mądrości Boskiej i na ogół działają celowo. Ale siły te i prawa są irracjonalne o tyle, że są ślepe i wskutek tego ślepią koniecznością działają bez względu na to, czy w danym wypadku niszczą poważne wartości. Piorun uderza bez względu na to, czy niszczy życie lub dzieło ludzkie. Wielką rolę, szczególnie w życiu ludzkim, odgrywa jako pierwiastek nieobliczalny przypadek szczęśliwy czy nieszczęśliwy”⁵⁰. Autor do przyczyn zła zalicza jeszcze wolną wolę człowieka oraz wpływ sił demonicznych, ale jest to już najczęściejj domena zła moralnego.

Przyczyną częstych zastrzeżeń, wysuwanych przeciw Bożej Opatrzności, jest zło fizyczne dotykające człowieka: zjawisko cierpień i fakt śmierci. Oba fenomeny zasługują na odrębną analizę⁵¹. Aktualnie ograniczymy się do przypomnienia prawdy, że wspomniane zło fizyczne posiada charakter relatywny w psychofizycznej naturze człowieka. Cierpienie i śmierć biologiczna stanowią bezsprzeczne zło, można jednak wyjaśnić je w różnych aspektach: naturalno-biologicznym, etycznym i religijno-eschatologicznym. Fizyczne zło nie niszczy tego, co najbardziej ludzkie: życia psychiczno-duchowego. Człowiek, jako byt materialny, podlega prawom przyrody i dzieli los innych bytów organicznych. Jest on jednak także posiadaczem natury duchowej, dzięki czemu w szczególny sposób podlega Opatrzności Bożej.

Czołowi przedstawiciele myśli chrześcijańskiej, wyjaśniając fakt zła, zwracają uwagę na inny jeszcze aspekt zagadnienia. Otóż wszechświat jest zespołem bytów pozostających na różnych poziomach: istnieją jestestwa rozumne i nierozumne, ożywione i nieożywione, materialne i duchowe. *Ordo universi* wymaga istnienia bytów bardziej i mniej doskonałych, hierarchia implikuje zróżnicowanie —

⁴⁹ *S.th.* I, q. 103, a. 8, c.

⁵⁰ F. Sawicki, *Bóg jest miłością*, Kraków 1949, 54.

⁵¹ Problem sensu cierpienia i sensu śmierci, w interpretacji chrześcijańskiej, omawiam w obrębnych dwu artykułach.

ontyczne i aksjologiczne — rzeczywistości⁵². Konsekwencją takiego stanu jest pojawienie się fizycznego zła w świecie. Jest ono jednak zjawiskiem marginalnym rzeczywistości, natomiast dobro jest bardziej fundamentalne i uniwersalne. Dobro jest charakterystyczne dla świata jako całości, zło natomiast posiada charakter najczęściej partykularny. Dobro całości jest bardziej zasadnicze aniżeli dobro cząstkowe. Na terenie biokosmosu natura, kierowana Opatrznością Bożą, chroni zachowanie gatunków, natomiast nie jest nastawiona na zachowanie bytów jednostkowych. W świecie ożywionym powstanie nowych organizmów łączy się, bezpośrednio lub pośrednio, z rozpadem starych. *Corruptio unius est generatio alterius*⁵³. Opatrzność chroni dobro, nie wyklucza jednak ograniczeń i potencjalności w naturze bytu przygodnego. Efektem zaś potencjalności jest zło fizyczne.

Tomasz z Akwinu akcentuje fakt, że zło — choć tak dokuczliwe i bolesne — nie wyklucza dobra jako dominującego elementu w końcowym etapie historii świata czy życiu konkretnego człowieka. Bóg, dopuszczając pojawienie się zła, może swoją wszechmocą i mądrością przekształcić je ostatecznie w dobro⁵⁴. Bywa także, iż zło jednych bytów przyczynuje powstanie dobra innych. Dotyczy to zwłaszcza świata ludzkiego, gdzie np. cierpienie może przyczynić się do wyrobienia i pogłębienia duchowego, przesładowanie tyranów było okazją do ujawnienia się heroizmu pierwszych chrześcijan⁵⁵. Oczywiście Bóg nie kalkuluje ludzkich cierpień czy innego zła. Nie pragnie On nigdy zła ale dobra, dzięki swej wszechmocy może jednak wykorzystać zło jako środek do ostatecznego zwycięstwa dobra⁵⁶.

V. Bóg a zło moralne

Wszystkich uczciwych ludzi niepokoi zjawisko zła moralnego, jego zakres i dynamika. Istnieją różne formy tego rodzaju zła: indywidualne i zespołowe, połowicznie świadome, całkowicie świadome i perwersyjno-sataniczne. Wielu chrześcijan niepokoi pytanie: dlaczego Bóg, mimo swej wszechmocy i dobroci, dopuszcza istniejący w świecie ogrom etycznego zła? Pełna i całkowicie zadowalająca odpowiedź na to pytanie nie jest możliwa, możemy jednak usiłować częściowo choćby wyjaśnić ten skomplikowany problem.

Należy przede wszystkim przypomnieć, że chrześcijańska teoria

⁵² Zob. Św. Augustyn, *De ordine* 1, 7, 18 (PL 32, 986); św. Tomasz z Akwinu, *Contra Gentiles* III, 71; *S.th.* I, q. 49, a. 2.

⁵³ *S.th.* I, q. 22, a. 2, ad 2; J. Lipski, *dz.cyt.*, 59—65.

⁵⁴ *S.th.* I, q. 2, a. 3, ad 1.

⁵⁵ *Contra Gentiles* III, 71; *S.th.* I, q. 22, a. 2, ad 2.

⁵⁶ „Licet uti malo propter bonum, sicut et Deus utitur, non tamen licet aliquem ad malum inducere”. *S.th.* II—II, q. 98, a. 4, ad 4.

Opatrzności Bożej daleka jest od teorii fatalizmu, w myśl którego zło czy dobro jest niezależne od woli człowieka. W ujęciu chrześcijańskim zło to nie fatum ślepe i konieczne, lecz świadomy wytwór istoty rozumnej. Bóg, stwarzając świat, nadał mu pewną autonomię działania. Zaczątkowo realizuje się to już na terenie świata materialnego, kierowanego przez prawa przyrody. O wiele wyraźniej zaznacza się autonomia w świecie ludzkim. Bóg stworzył człowieka na własny „obraz”, nadając mu rozeznanie dobra i zła oraz zdolność do samostanowienia. Tylko istota autentycznie wolna i autonomiczna w swych moralnych poczynaniach godna była wszechmocy Bożej⁵⁷. Bóg nie chciał mieć niewolników, lecz rozumne osoby dobrowolnie z Nim współpracujące w realizowaniu dobra. Jeśli ludzka wolność nie miała być fikcją czy groteską, to niezbędne było akceptowanie ryzyka nadużycia wolności — poprzez wybór zła. A więc za istniejące w świecie moralne zło nie należy winić Stwórcę — Boga, lecz stworzenie — człowieka. Jest on, mimo podlegania różnorodnym determinantom (biologicznym, socjologicznym), wolny w granicach swego skończonego bytu. W tym także zakresie jest on odpowiedzialny za siebie oraz dokonywane dobro i zło. Bóg toleruje moralne zło człowieka, gdyż respektuje jego wolność i autonomię. Wolność jest wielką wartością człowieka, której Stwórca nie chce naruszać. Pamiętać również należy, że w psychicznym rozwoju przeciętnego człowieka zło wielokrotnie może się pojawiać. Skoro człowiek dopiero idzie ku pełni swego duchowego rozwoju, to zawsze jest realna możliwość etycznych pomyłek czy zgoła świadomy wybór zła. Apodyktyczne wykluczenie z ludzkiego życia alternatywy zła, połączone z przymusem wykonywania dobra, degradowałoby osobowość człowieka do roli manekina.

Przyczyną etycznego zła jest więc człowiek, nadużywający swej wolności⁵⁸. Powstaje jednak problem: czy Bóg, podtrzymujący ustawicznie byt przygodny w istnieniu oraz współdziałający z jego aktywnością, nie jest odpowiedzialny za zło dokonane przez człowieka? Filozofia chrześcijańska uznaje ontyczne współdziałanie Boga i stworzeń, tj. Przyczyny Pierwszej z przyczynami wtórnymi. Jest to współdziałanie ontyczno-materialne, a nie formalno-etyczne. Bóg, podtrzymując stworzenia w ich istnieniu i działaniu, nie zawsze solidaryzuje się z intencjami człowieka⁵⁹. Bóg jest przyczyną bytu ludzkiego, nie jest natomiast powodem zła związanego z aktem działania człowieka. W społeczności ludzkiej czyn podwładnego nie obciąża automatycznie jego zwierzchnika, podobnie zło dokonane przez człowieka nie obciąża Boga⁶⁰. Bóg, współdziałając bytowo

⁵⁷ Zob. H. Pfeil, *Ateismo e problema del male*, w: *L'Ateismo contemporaneo*, t. III, Torino 1969, 483—486; Ch. Journet, *dz. cyt.*, 146—182.

⁵⁸ *S.th.* I—II, q. 80, a. 1.

⁵⁹ *S.th.* I—II, q. 79, a. 2.

⁶⁰ *S.th.* I, q. 79, a. 1, ad 3.

z przyczynami drugimi, nie odbiera im realności i względnej autonomii działania, lecz właśnie On im daje tę realność i możliwość działania — łącznie z możliwością wyboru dobra czy zła. Człowiek, jako rozumna i wolna istota, jest odpowiedzialny za swe czyny.

Bóg dopuszcza zło w działaniu stworzeń m. in. z tego powodu, że jest wszechmocny, dzięki czemu ich zło może przekształcić ostatecznie w dobro⁶¹. W planach Bożej Opatrzności dobro jest bardziej uniwersalne i bardziej trwałe, nawet zło — wbrew intencjom stworzenia — może wywołać dobro. Znane są słowa katolickiej liturgii, mówiące o *felix culpa* pierwszych ludzi. Grzech pierworodny był powodem zbawczej ofiary Chrystusa. Również w życiu i postępowaniu ludzi zło moralne wywołuje często — ostatecznie — pozytywne skutki, powoduje bowiem reakcję na zaistniałe zło. Niejednokrotnie dokonane zło wywołuje poczucie żalu, budzi chęć naprawy wyrządzonych krzywd, jest powodem refleksji i zmiany życia. Teologia katolicka stwierdza, że ludzkie zło jest okazją do ujawnienia się ogromu Bożej dobroci i miłosierdzia. Także w relacjach międzyludzkich moralne zło, choć zawsze pozostaje złem, może wywołać dobroczynne skutki. Wiele ludzkich wartości (opanowanie, odwaga, cierpliwość, heroizm) byłoby nieznanymi, gdyby nie fizyczne czy etyczne zło, któremu człowiek musi stawić czoło. Oczywiście byłoby lepiej, aby ludzie nie mieli okazji np. do męczeństwa. Skoro jednak istnieje podłość i okrucieństwo złych, to należy się cieszyć, że istnieje także ofiarność oraz heroizm dobrych. Dzięki tym ostatnim ogólny bilans życia duchowego ludzkości nie ulega zachwianiu.

Jest faktem, że wiele zła, jakie jedni ludzie wyrządzają innym, pozostaje poza obrębem ludzkich sankcji. Czy nie narusza to Bożej dobroci i sprawiedliwości? W życiu ziemskim bilans dobra i zła nie jest rzeczywiście wyrównany. Chrześcijanin widzi rozwiązanie tej trudności w perspektywie religijno-eschatologicznej. Dobro powinno być nagrodzone, zło zaś ukarane. Sugeruje to rozum ludzki, potwierdza zaś Objawienie.

Z problemem ostatecznego wyrównania bilansu dobra i zła łączy się zagadnienie, jakże trudne i wielokrotnie dyskutowane, kary wiekuiestej (piekła)⁶². O możliwości tego rodzaju ukarania człowieka mówi wyraźnie Biblia, szczególnie Nowy Testament. Jest to *mysterium tremendum* zawarte w doktrynie chrześcijaństwa, wymykające się analizie filozoficznej⁶³. Tajemnicy woli Bożej człowiek nie jest w stanie zgłębić. Należy przypomnieć, że Bóg — zgodnie z nauczaniem św. Pawła — „chce, żeby wszyscy ludzie zostali zba-

⁶¹ Sw. Augustyn, *Enchiridion*, 11—14 (PL 40, 263—238); *S.th.* I, q. 2, a. 3, ad 1.

⁶² Wiekuistość piekła kwestionował Orygenes, współcześnie pisze w tym duchu L. K. Koniński, (*Nox atra*, Warszawa 1961, 312—316).

⁶³ Por. Ch. Journet, *dz.cyt.*, 184—215; F. Sawicki, *dz.cyt.*, 70—86.

wieni i doszli do poznania prawdy" (1 Tm 2,4). Wiekuiste szczęście zbawionych jest efektem świadomego i wolnego wyboru człowieka, konsekwencją dobrowolnej współpracy rozumnego stworzenia ze Stwórcą. Bóg nie chce nikogo na siłę uszczęśliwić, dlatego zostawia człowiekowi alternatywę wyboru wiekuistego dobra i wiekuistego zła. Miłość i przyjaźń są relacją dwustronną i wzajemną: jeżeli więc człowiek świadomie odrzuca Boga, to tym samym powoduje własne odrzucenie przez Stwórcę. To nie Bóg pragnie potępienia człowieka, lecz on sam świadomie zamyka się w egoizmie własnego „ja”. Kara wiekuiста, o jakiej mówi Objawienie, jest uwiecznieniem przez Boga ustawicznego i tragicznego mijania się człowieka z dobrem i miłością; jest pozostawieniem człowieka w kręgu jego samolubstwa, podłości i nienawiści. Ewangeliczna przypowieść o bogaczu i Łazarzu jest ustawiczną przestrożą, że wiekuiście obcowanie z Bogiem—Miłością jest uwarunkowane od tego, czy człowiek potrafił być człowiekiem — sprawiedliwym i dobrym — dla innych ludzi.

Wyjaśnienia chrześcijańskiej filozofii i teologii pozwalają stwierdzić, że nie ma sprzeczności pomiędzy faktem fizycznego i moralnego zła a istnieniem Opatrzności Bożej. Nie oznacza to jednak, że wszystkie aspekty zagadnienia zostały wyświetlone. Bóg jest i pozostanie na zawsze dla człowieka tajemnicą, stąd pytanie — dlaczego Stwórca dopuszcza zło? — nigdy nie znajdzie pełnej odpowiedzi. Opatrzność Boża, choć widoczna w świecie natury i potwierdzona przez Objawienie, nie da się adekwatnie ująć przy pomocy spekulatywnych formuł. Nieskończony Bóg jest Miłością niezgłębioną dla skończonego umysłu ludzkiego, dlatego trafnie pisał św. Paweł: „O głębokości bogactw, mądrości i wiedzy Boga. Jakże niezbadane są Jego wyroki i nie do wysledzenia Jego drogi” (Rz. 11,33)⁶⁴. Chrześcijaństwo, uznając element tajemnicy w teorii Opatrzności, równocześnie zobowiązuje wszystkich wierzących do świadomego współuczestnictwa w realizowaniu Bożej opieki nad światem. Powołaniem chrześcijanina jest ustawiczne zmniejszanie zakresu zła, równocześnie zaś obrona i szerzenie dobra.

DIEU ET LE MAL?

Sur la problématique de la Providence divine

L'article discute le problème: comment concilier l'existence du mal dans le monde avec l'existence de Dieu dont la nature est omnipotente et bonne? L'auteur présente d'abord l'esquisse de l'histoire de conception de la providence chez Platon, Aristote, Plotin, saint Augustin et Thomas d'Aquin. La seconde partie de l'article démontre l'existence de la Providence dans le domaine philosophique (les théories de la création et de la

⁶⁴ Por. Iz 55, 8—9.

finalité) et théologique (les citations de la Bible). La troisième partie de l'article examine la nature de la Providence: l'universalité, les espèces, la protection de Dieu envers le cosmos (par les lois de la nature) et envers l'homme (par la donation de la raison et de la volonté). La quatrième partie de l'article prend en considération la question: Dieu est-il responsable du mal physique? Non, car: 1° le mal est une privation de l'être, 2° le mal physique est une conséquence de la potentialité de l'être contingent, 3° la Providence divine se réalise par les causes secondaires (dans l'activité des lois de la nature existent l'accidence et les forces irrationnelles). La dernière partie de l'article parle de la relation entre le mal éthique et Dieu, L'homme est responsable de ce mal comme étant la personne raisonnable et libre, la coopération de Dieu comme cause première de l'activité de l'homme est seulement ontique. Dieu la possibilité de transformer, finalement, le mal éthique dans le bien. La divine Providence est, malgré les explications philosophiques et théologiques, un mystère pour l'homme.