

*Dariusz Łukasiewicz*

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

## **Wszechmoc Boga a teologia przypadku**

Wszechmoc i przypadek zdają się wykluczać wzajemnie i nie być współmożliwe. Jeśli bowiem jest wszechmoc, nie ma przypadku, a jeśli jest przypadek, to wszechmocy nie ma i być nie może. Wszechmoc jest bowiem, jak głosi wielu filozofów i teologów, zdolnością do uczynienia wszystkiego, co logicznie i metafizycznie możliwe. Przypadek natomiast jest, w pierwszym ważnym tu znaczeniu, bytem bezprzyczynowym. Jeśli więc Bóg jest Stwórcą i przyczyną wszystkiego, to przypadków jako bytów bezprzyczynowych nie ma i być nie może.

W drugim znaczeniu przypadkowym jest byt, którego wystąpienia nikt nie planował ani się spodziewał, że zaistnieje, czyli byt nieprzewidywalny. Istnienia takiego bytu nie można przewidzieć, znając całą przeszłość świata, zatem również i warunki początkowe pewnego układu oraz wszystkie prawa rządzące wszystkimi zdarzeniami tego świata. Trudno pojąć, jak mogłoby to być, że Stwórca tego świata, zatem i praw, jakie nim rządzą i wszystkich bytów, które w nim istnieją, nie wiedziałyby o jakimkolwiek bycie, że zaistnieje. Wszechmoc bowiem pociąga wszechwiedzę; byt, który może uczynić wszystko co możliwe i uczynił nasz świat, nie może nie wiedzieć, co uczynił; nie może nie znać swojego stworzenia w najmniejszym szczególe. Wszechmoc bowiem jako zdolność uczynienia wszystkiego, co możliwe i co się chce uczynić, jest również zdolnością do wiedzy o tym, co się uczyniło. Wszechmoc stwórcza jest przeto ściśle związana z wszechmocą epistemiczną, czyli wszechwiedzą. Nie jest wobec tego możliwe, żeby istniały zdarzenia, których istnienia Bóg nie znał od zawsze. Przy czym „od zawsze” jest tu neutralne temporalnie, czyli niezależne od tego, czy istnienie Boga pojmować się będzie jako czasowe czy pozaczasowe. Jeśli pozaczasowe, to Bóg ma dostęp do wszystkich czasów i wszystkiego, co w każdym czasie istnieje, a jeśli czasowe, to

Bóg zna swoją moc i wolę, więc wie, co będzie chciał stworzyć i co będzie istnieć w przyszłości. Trudno więc pojąć, jak mogłyby istnieć zdarzenia Bogu nieznanne lub nieprzewidywalne.

W trzecim – ważnym tu znaczeniu – przypadkiem jest zdarzenie bezcelowe, czyli takie, które nie spełnia w świecie żadnej funkcji. Otóż trudno pojąć, jak tego rodzaju byty mogłyby istnieć w świecie stworzonym przez wszechmocnego i wszechwiedzącego Boga. Stwórca bowiem, jako najdoskonalszy byt, nie mógłby stworzyć dzieła, w którym byłoby miejsce na zdarzenia pozbawione wszelkiego znaczenia, niepełniące żadnej roli. Wszystko bowiem, co jest, jest częścią, mówiąc w ludzkim języku, najściślej i najwnikliwiej przemyślanego planu. Gdyby więc istniały zdarzenia bezcelowe, przeczyłoby to istnieniu takiego planu, i stąd przeczyłoby to istnieniu doskonałego Stwórcy, albo przeczyłoby Jego wszechmocy. Przeczyłoby to Jego wszechmocy, ponieważ mogłoby to znaczyć, że najściślej i najwnikliwiej przemyślany plan był, ale nie udało się go zrealizować. Jednakże istota, która nie realizuje swoich planów, albo nie jest wszechmocna, albo nie jest doskonała.

Jest jednakże i drugi problem z pojęciem przypadku rozważanym w kontekście wszechmocy Boga. Otóż, można zbudować następujący sylogizm: jeśli Bóg i przypadek nie są współmożliwe, to istota wszechmocna nie może stworzyć świata, w którym istniałby przypadek. Zatem, jeśli jest coś, czego nie może zrobić istota wszechmocna, to istota taka nie jest wszechmocna. Dochodzimy więc do następującej sytuacji: jeśli istnieje przypadek, to Bóg nie istnieje, oraz jeśli przypadek nie istnieje (bo jest niemożliwy do stworzenia), to Bóg nie jest wszechmocny. Zatem niezależnie od tego, czy przypadek istnieje czy nie, Bóg jako wszechmocny Stwórca nie istnieje. Istnienie, jak i nieistnienie przypadku jest przeto nie do pogodzenia z wszechmocą Boga. Częściowe, dotyczące drugiego członu tego dylematu, rozwiązanie, wydaje się trywialne. Można bowiem stwierdzić, że wszechmoc polega na czynieniu tego, co możliwe, a nie tego, co niemożliwe. Z okoliczności, że Bóg nie może stworzyć przypadku, nie wynika więc, że nie jest wszechmocny.

Dyskutowane problemy są związane z naszymi intuicjami modalnymi, dotyczącymi tego, co jest możliwe dla Boga wszechmocnego. I problem polega na tym, że jeśli mamy nawet jakies pojęcie o tym, co możliwe, a co niemożliwe w świecie, to najmniejsze możliwe pojęcie musimy mieć o tym, co możliwe dla wszechmocnego Boga, który jest radykalnie transcendentny wobec świata i człowieka. I który to Bóg, jak powiada, w duchu bardzo kartezyjańskim, Johann Heidegger (1633–1698) jest Panem wszelkich możliwości:

Przedmiotem Bożej mocy jest możliwość, lecz nie możliwość istniejąca sama w sobie poza Bogiem, mająca rację swojego istnienia w sobie samej, istniejąca poza mocą i wolą Bożą. Jest to możliwość, której źródłem, przyczyną i racją jest moc i wola Boga. Albowiem to Bóg jest Panem wszelkiej możliwości. Możliwe jest to, co Bóg chce, żeby było możliwe, a niemożliwe jest to, co Bóg chce, żeby było niemożliwe.

A wszystko to, co możliwe i wszystko to, co niemożliwe, jest takim ze względu na chwałę Boga.<sup>1</sup>

Jeśli tak, to czy możliwe jest dla Boga stworzenie świata, w którym istnieją przypadki lub też na przykład, czy Bóg może grzeszyć? Z przytoczonego fragmentu wynika, że to, co my u z n a j e m y za możliwe lub niemożliwe dla wszechmocy Boga, może – niekiedy przynajmniej – być możliwe lub niemożliwe, ale tylko dlatego, że Bóg c h c i a ł, żeby było możliwe lub niemożliwe. Jeśli więc wydaje się nam, że Bóg nie może stworzyć, powiedzmy, istoty wolnej i dobro zarazem zawsze czyniącej, bo jest to dla Niego niemożliwe, to możemy mieć rację. Możemy mieć jednakże rację tylko w tym sensie, że Bóg uznał za niemożliwe istnienie istoty wolnej i zawsze czyniącej dobro w wolny sposób. Gdyby Bóg uznał za niemożliwe coś innego, coś innego byłoby niemożliwe i coś innego byłoby możliwe. Pierając się więc na naszych modalnych intuicjach, możemy snuć spekulacje o wszechmocy Boga, mając na uwadze wszelako to, że wszechmoc Boga, polega na tym właśnie, że Bóg jako władający możliwościami, jest absolutnym Panem wszystkiego, włączając w to wszystkie możliwości. W ten sposób jest Panem własnej wszechmocy i tylko ten byt, który ma władzę nad swoją wszechmocą, jest wszechmocny. Nie ma przeto racji Leibniz, mówiąc, że Bóg stwarza najlepszy z możliwych światów, wybierając spośród istniejących jakoś uprzednio wobec Jego wyboru, niezliczonych możliwości, możliwość najlepszą. Nie ma on racji, ponieważ Bóg stwarza też wszystkie możliwe światy jako możliwe. Tu jest ta pomyłka Leibniza i Plantingi, że działanie stwórcze Boga polega jedynie na urzeczywistnianiu, skądinąd już w jakimś sensie rzekomo istniejących światów możliwych.

Jeśli tak by było, to wracając do naszych intuicji modalnych, możliwe jest, że w naszym świecie istnieją przypadki oraz możliwe jest, że nie istnieją. Tyle możemy powiedzieć o możliwościach. Jest to zaiste trywialna konkluzja, ale nie jest zupełnie bezużyteczna, ponieważ czyni bez znaczenia sugerowany wyżej problem, że niezależenie od istnienia lub nieistnienia przypadków, Bóg jako byt wszechmocny, nie istnieje. Otóż właśnie, niezależnie od tego, czy przypadki istnieją, czy nie, jest możliwe, że Bóg Stwórca tego oto świata istnieje. Jest więc możliwe, że Bóg gra w kości i jest możliwe, że Bóg nie gra w kości. Takiej modalnej koniunkcji nie uwzględnił, jak się wydaje, teizm klasyczny. Teizm klasyczny, można by więc określić jako pogląd, który uznał nie tylko, że na świecie nie ma żadnych przypadków, ale że nie było możliwe dla Boga stworzenie świata, w którym przypadki by istniały.

Intuicje modalne to jedna droga, spekulatywna albo dedukcyjna, w dociekaniach nad wszechmocą Boga. Jest też i droga druga, w pewnym sensie empiryczna i indukcyjna. O tym, co możliwe, w tym możliwe dla wszechmocy Boga, można wnioskować cząstkowo przynajmniej na podstawie tego, co jest. Jeśli bowiem coś

<sup>1</sup> *Corpus Theologiae Christianae*, [w:] H. Hoppe, *Reformed Dogmatics*, E. Bizer (ed.) trans. G. T. Thomson, 1950, s. 100-101 (cyt. za: R. Highfield, *Response to William Lane Craig*, [w:] S.N. Gundry and D. Jowers (eds.), *Four Views on Divine Providence*, Zondervan, Michigan 2011, s. 116.

jest, to, oczywiście, było możliwe i leżało w zasięgu mocy Boga. Taką właśnie indukcyjnie budowaną teologią jest teologia przypadku (zwana też niekiedy teologią ryzyka lub teizmem probabilistycznym). Jest to taka teologia wszechmocy Bożej, która czerpie swoje przesłanki z nauki o stworzeniu, czyli z wiedzy o tym, jak działa znany nam obecnie świat. Założeniem tej koncepcji jest to, że wiedza o dziele, powie nam coś o jego Stwórcy<sup>2</sup>. Warto jednak dodać, że rozważania nad rolą i naturą zdarzeń przypadkowych w świecie, znajdujemy jeszcze przed wyraźnym sformułowaniem teologii przypadku. O przypadku mówili bowiem teologowie i filozofowie procesu (Hartshorne), gdy poddawali krytyce pojęcie wszechmocy Bożej typowej, ich zdaniem, dla teizmu klasycznego. Zgodnie z tą krytyką wszechmoc Boga rozumiana jako pełna kontrola i wszechwładza nad każdym stworzeniem jest nie do pogodzenia z miłością Boga do stworzenia. Miłość bowiem nie polega na władzy i kontroli, lecz na współodczuwaniu i dzieleniu losu z ukochanymi istotami. A ponieważ miłość stanowi esencjalną własność Boga, wszechmoc jako pełna władza nad światem jest fikcją. Stąd zatem dopuszczenie zdarzeń przypadkowych w świecie jako zdarzeń nieobjętych żadnym Bożym zamysłem czy szczegółowym planem. Hartshorne i inni procesualiści szukali pewnego potwierdzenia dla swojej metafizycznej krytyki wszechmocy Bożej we współczesnej im nauce<sup>3</sup>. Teologia przypadku natomiast czerpie przesłanki bezpośrednio z nauk o świecie, bez zakładania, przynajmniej *explicite*, żadnej metafizyki. Metafizyka raczej ma być dopiero zbudowana na fizyce. Zatem nie fenomenologia miłości i metafizyka wszechmocy Bożej, lecz naukowa wiedza o świecie stanowią punkt wyjścia dla teologii przypadku. Podstawowe fakty, jakie bierze się pod uwagę w ramach tej teologii, dotyczące świata, są następujące: ewolucja kosmiczna, ewolucja biologiczna, zjawiska świata kwantowego, a także losy jednostek ludzkich i całych zbiorowości, czyli historia ludzkości. W ewolucji kosmicznej zwraca się uwagę na przypadkowe, niezaplanowane koincydencje podstawowych stałych kosmologicznych, które umożliwiły rozwój wszechświata sprzyjający powstaniu gwiazd i planet, na których mogło powstać życie. W ewolucji biologicznej akcentuje się bezcelowość zdarzeń (np. przypadkowe mutacje genetyczne), ślepe ścieżki ewolucji, ogromne bogactwo gatunków, gigantyczne katastrofy naturalne (np. zagłada 96% wszystkich gatunków setki milionów lat temu na Ziemi). W mechanice kwantowej natomiast zwraca się uwagę na istnienie nieoznaczoności na poziomie subatomowym. Na to, że dla pewnych zdarzeń brak wyjaśnienia kausalnego oraz na to, że zdarzenia pewnego typu są zasadniczo

<sup>2</sup> Obszerną charakterystykę tego poglądu znajdzie czytelnik w mojej pracy pt. *Opatrzność Boża, wolność, przypadek. Studium z analitycznej filozofii religii*, Wydawnictwo Fundacja Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze, Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów, Kraków – Poznań 2014. Por. Też: D. J. Bartholomew, *God of Chance*. SCM Press Ltd., Tottenham – London 1984 oraz *idem, God, Chance and Purpose. Can God have It Both Ways?*. Oxford University Press, Oxford 2008.

<sup>3</sup> Ch. Hartshorne, *Omnipotence and other theological mistakes*, State University of New York, New York 1984.

nieprzewidywalne nawet dla podmiotu wszechmocnego epistemicznie. Podkreśla się przy tym czysto statystyczny charakter praw naukowych. Prawa te stwierdzają zależności i dają możliwość przywidywania przyszłości, ale tylko dla agregatów czy kolektywów, natomiast nie można z nich wywnioskować zachowania części tworzących te agregaty. Z tego typu nieprzewidywalnością mamy również do czynienia w analizie zachowań ludzkich. Wszystkie te dane świadczą o tym, że świat nie został stworzony zgodnie z bardzo precyzyjnym planem obejmującym każdy szczegół. Protony, geny, czy poszczególne jednostki ludzkie nie są objęte żadnym planem, ich zachowanie może być więc różne, może być właśnie przypadkowe. Jeśli więc indeterministyczny świat ma Stwórcę, to Stwórca ten nie kontroluje każdej istniejącej w niej rzeczy i *de facto* nie jest w ścisłym sensie Stwórcą wszystkiego, co istnieje, wszystkich bytów przygodnych.

Ten naukowy indeterminizm – ktoś powie – nie jest wszelako wystarczający do rewizji pojęcia wszechmocy Bożej jako absolutnej kontroli nad wszystkimi bytami. Można bowiem argumentować, że albo indeterminizm w świecie jest pozorny, albo że jest rzeczywisty, ale nie tylko nie jest to sprzeczne z wszechmocą Boga, lecz jest to warunek jej działania. Rozważmy pierwszy wariant, że indeterminizm jest filozoficzną iluzją. Owszem, nie potrafimy wyjaśnić i przewidzieć zachodzenia wielu zdarzeń i procesów. Nie pojmujemy też, jaką funkcję mogłyby w świecie odgrywać, ale nie wynika z tego, że są one przypadkowe i niezdeteminowane, lecz jedynie wynika z tego, że istnieją, być może, nieprzekraczalnie dla rozumu ludzkiego granice pojmowania. Każde zdarzenie w świecie ma bowiem swoją przyczynę, cel i jest odwiecznie znane Bogu. Wszystko jest we władzy Bożej wszechmocy. Bóg nie gra w kości, to my tylko sądzymy błędnie, że jest inaczej. Świat jest ściśle zdeterminowany, a jedynie my nie wiemy, jak ten determinizm działa.

Rozważmy wariant drugi. Świat nie jest ściśle zdeterminowany, prawa przyrody mają jedynie charakter probabilistyczny, możliwe są więc w zgodzie z prawami dowolne zachowania obiektów tego świata. I tu jest właśnie pole dla działania mocy Boga. Bóg może ingerować okazjonalnie, czyli epizodycznie w przebieg różnych procesów fizycznych i historycznych, gdy one nie przebiegają zgodnie z planem. I czyniąc tak, nie narusza praw, jakie sam dla świata ustanowił. Jest to świadectwo subtelności Jego zamysłu i wyraz Jego mocy. Mechanizm świata jest na tyle doskonały, że może samodzielnie działać, a gdy niekiedy pojawia się groźba, że może nastąpić odchylenie od pierwotnego planu, Bóg dokonuje niezbędnej korekty. Wszystko jest więc zdeterminowane prawami stworzonymi przez Boga i – gdy trzeba – bezpośrednim Jego działaniem. Wariant ten ma jeszcze silniejszą wersję, w której Bóg determinuje każdą dopuszczalną przez prawa nieoznaczoność. Dobłą egzemplifikacją tej opcji jest propozycja Alvina Plantingi, głosząca, że przy pewnej interpretacji mechaniki kwantowej, Bóg nie naruszając żadnego z praw fizyki, może ciągle dokonywać interwencji na subatomowym poziomie świata, stwarzając okoliczności fizyczne dla odwiecznie zaplanowanych i pożądaných

zdarzeń. Wszystko jest więc zdeterminowane przez prawa ustanowione przez Boga i przez bezpośrednie działanie Boga. Jeśli tak by było, przypadek jest iluzją, a wszechmoc Boga obejmuje swoim działaniem każdy proton, elektron i ostatecznie cały wszechświat.

Jeśli u podstaw działania świata fizycznego leżą epizodyczne lub ciągłe działania Boga, to nasuwa się tu porównanie z antycznymi wizjami kosmosu, w których istoty boskie wprawiały w ruch planety i całe sfery niebieskie. Uczyli o tym, jeszcze przed Platonem i Arystotelesem, Ksenofanes mówiący o bóstwie „wywijającym światem” i Anaksagoras twierdzący, że NOUS wprawia w ruch wszystkie sfery kosmiczne. Otóż zwolennik teologii przypadku może skomentować deterministyczną interpretację nieokreśloności świata fizycznego, mówiąc, że jest ona konceptualnie archaiczna, bo *de facto* jest powrotem do idei filozoficznych towarzyszących kiedyś fizyce, która już od dawna nie obowiązuje. Może też powiedzieć coś o wiele donioślejszego niż tylko uznać, że hipoteza działania Bożego w przyrodzie, choć zgodna z prawami przyrody, ma długą tradycję metafizyczną. Może mianowicie stwierdzić, że wszechmoc Boga nie wymaga dla realizacji celów zamierzonych w przyrodzie ani epizodycznej, ani ciągłej ingerencji Bożej. I że nie odpowiada doskonałości Bożej wyobrażenie, w którym Stwórca musi posiadać absolutną władzę nad każdym bytem, każdym protonem i elektronem, aby osiągnąć – założone w planie stworzenia – cele. Może więc twierdzić, że bardziej wszechmocny jest byt, który dla osiągnięcia swoich celów potrzebuje mniej działania i kontroli, niż taki, który potrzebuje więcej. Wreszcie może argumentować, że determinizm przyrodniczy i teologiczny jest nie do pogodzenia z naszym doświadczeniem wolności oraz istnieniem ogromnej różnorodności stworzeń i możliwości w świecie. Gdyby świat był ściśle zdeterminowany, byłoby w nim znaczenie mniej gatunków i możliwości powstawania nowych form bytu. Tylko iluzją i pojęciem pustym byłaby wszelka działalność twórcza człowieka w sztuce, nauce i codziennym życiu. Możliwe jest wprawdzie, że w mocy Boga leży wytworzenie takiej dość powszechnej u ludzi iluzji wolności i twórczości, ale byłoby to nie do pogodzenia z Bożą doskonałością.

Idea zasadnicza metafizyki przypadku sprowadza się do tego, że jednostkowe zdarzenia przypadkowe na niższym poziomie świata, wzięte w wielkiej liczbie, generują porządek i prawidłowości na poziomie wyższym. W tym znaczeniu można powiedzieć, że na początku jest chaos, ale chaos jest zaczynem ładu i symetrii. Nawet jednak ten pierwotny chaos, pierwotny indeterminizm i – jak mawiali starożytni – „nieokreśloność” podlega pewnemu rygorowi narzuconemu przez *Logos*. Mechanizm generowania porządku z chaosu, choć oparty na innych prawach, właściwych dla danego poziomu świata i rodzaju obiektów, występuje w całym wszechświecie i nawet ludzkich dziejach<sup>4</sup>. Wszystkie te procesy dokonują

<sup>4</sup> Pisze o tym Michał Heller w swoich pracach, z których należy wspomnieć przede wszystkim: *Ostateczne Wyjaśnienia Wszechświata*, Universitas, Kraków 2008 oraz *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i codą*, Copernicus Center Press, Kraków 2011. Ważne informacje na ten temat znaleźć można też w cytowanym

się w sposób nie wymagający ani epizodycznego, ani tym bardziej ciągłego Bożego działania. Jednakże, co najważniejsze, powstający ład i porządek nie jest już przypadkowy, lecz leżący w zamyśle Boga. Oto, na przykład, ewolucja kosmiczna doprowadziła po 10 miliardach lat do powstania węgla, z którego potem na jednej z planet powstało życie. Długa i niekiedy kręta ewolucja życia doprowadziła do powstania złożonych istot wrażliwych i samoświadomych. W podlegającej tym wszystkim przemianom naturze, na każdym z etapów, było wiele możliwości, ścieżek ewolucji. Wolno sądzić – powiadają teologowie przypadku – że każdy z tych rodzajów ewolucji, owocował realizacją celów zamierzonych przez Boga. Bo w stwórczym zamyśle Boga nie leżało powołanie do bytu pozbawionego życia i bezrozumnego kosmosu. Zamyśl ten musiał być na miarę wszechmocy Boga. A w mocy Boga leżało stworzenie świata pełnego życia i wolnych, wrażliwych istot. Wolność tych istot polega na tym, że mogą wybierać z puli możliwości, ponieważ mają wolę i ponieważ mają możliwości, z których mogą wybierać. Żadnych możliwości wyboru nie byłoby, gdyby wszystko podlegało ścisłemu determinizmowi przyrody lub determinizmowi wszechmocy Boga. Indeterminizm woli istot wolnych nie implikuje jednakże irracjonalizmu, ponieważ wolny wybór istot rozumnych polega na tym, że zanim go podejmą, mogą rozważać racje za każdą z dostępnych alternatyw. Racje te jednak nie mają mocy determinującej wybór, dlatego nawet podmiot transcendentny znający wszystkie możliwe racje leżące w mentalnym zasięgu czyjejś deliberacji, nie może przewidzieć nieomylnie, jaki ten wybór będzie. W tym sensie (w sensie nieprzewidywalności) wolność woli ludzkiej, i być może innych natur rozumnych, jest przypadkowa. Nie jest jednakże tak, że jest ona przypadkowa w tym sensie, że jest pewną ślepą mocą, jak sądził, na przykład, Schopenhauer, działającą poza możliwością jakiegokolwiek kontroli. Chociaż – i to do pewnego stopnia jest prawdą, w tym sensie mianowicie – że w mocy woli leży oparcie się wszelkim racjom i zadziałanie wbrew nim. Przeważnie jednak nie tak działa nasza wola, choć powtórzmy, w jej mocy leży takie działanie. Zatem wszechmoc Boga i Jego zamyśl stwórczy obejmowały powołanie do istnienia istoty zarazem wolne i rozumne. Mówimy o tym po to również, żeby uchylić nasuwający się być może komuś zarzut, że indeterminizm woli jest nie do pogodzenia z jej wolnością. Znany jest bowiem problem, że albo wola nie jest zdeterminowana i jej działanie jest przypadkowe, zatem nie jest wolne. Albo jest zdeterminowana i wtedy nie jest wolna. Zatem zarówno determinizm jak i indeterminizm są nie do pogodzenia z wolnością woli, przeto wolność nie istnieje. Teologia przypadku broniąca indeterminizmu woli dylemat ten uchyla i rozwiązuje, akcentując rozumność człowieka pojętą jako zdolność do deliberacji nad racjami możliwych wyborów. Nie jest więc prawdą, że wszystko jest konieczne, ani prawdą też nie jest, że wszystko jest przypadkowe. Dlatego

---

wcześniej dorobku D. J. Bartholomewa. Należy tu też przytoczyć idee Petera van Inwagena, zawarte w jego artykule „The Place of Chance in a World Sustained by God” w tomie pod redakcją T. Morrisa, *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*, Cornell University Press, New York 1988, s. 211-235.

też istnieje w świecie stworzonym przez wszechmocnego Boga zarówno wolność jak i twórczość, ale też symetria i ład.

Wszechmoc Boga na tym więc polega, że stworzył On świat, w którym dla osiągnięcia swoich celów nie musi ciągle ani nawet epizodycznie działać i kontrolować stworzenia. Jeśli teologowie przypadku mają rację, to wolno nam powiedzieć przynajmniej tyle, że Bóg i przypadek pojęty w trzech głównych znaczeniach, wyłuszczonech na wstępie, są współmożliwe i że nie ma między nimi sprzeczności.

Jeśli tak nawet jest, to nasuwają się dalsze pytania. Rozważmy dwa. Pierwsze pytanie jest takie, czy teologia przypadku nie jest odmianą deizmu? Pytanie drugie: czy Bóg nie ryzykuje zbyt, zdając się na przypadek w świecie i rezygnując z nieustającej kontroli nad każdym istniejącym bytem? Otóż wydaje się, że na pytanie pierwsze odpowiedź jest przecząca. Teologia przypadku nie jest deizmem. Nie jest bowiem tak, że po stworzeniu pewnej pierwotnej materii w określonym stanie – podległej działaniu ustalonego z góry zbioru praw, Bóg przestał działać w świecie i przestał, jak mówią niektórzy, się nim interesować.

Stojący również w opozycji do deizmu teizm klasyczny głosi, że Bóg nie tylko stworzył sam „początek” świata, lecz wszystko stworzył i wszystko, co istniało oraz istnieje utrzymuje w istnieniu. Gdyby np. Bóg przestał utrzymywać w istnieniu prawa, które stworzył, prawa te przestałyby obowiązywać i doszłoby do wielkiego kosmicznego kolapsu. I gdyby nie utrzymywał w istnieniu wszystkich substancji, one również wraz z całym światem przestałyby istnieć. Świat bowiem jest jak orzeszek trzymany przez Boga w Jego wszechpotężnej dłoni.

Zagadnienie podtrzymywania w istnieniu wszelkiego bytu stworzonego, czyli „konserwacji” i ciągłego stwarzania, jest doniosłe i ciekawe samo dla siebie, ale warto krótko przynajmniej zatrzymać się nad nim w kontekście problemu demarkacji deizmu i teologii przypadku. Otóż chyba jest tak, że jeśli istnieje tylko to, co jest utrzymywane w istnieniu przez Boga, a to zaś, co nie jest w istnieniu utrzymywane, nie istnieje, to nie widać możliwości uchylecia groźby okazjonalizmu (determinizmu teologicznego), którego zaciekle obrońcą był, np. Malebranche. Zakładając bardzo skromnie, że konserwacja ontyczna jest tylko egzystencjalna, a nie kauzalna i jakościowa, czyli że Bóg jedynie determinuje swoim działaniem istnienie przedmiotów, a nie ich naturę czy własności, to już samo to założenie wystarczy, żeby twierdzić, że jednak świat jest determinowany przez Boga. Żaden bowiem przedmiot nie miałby jakichkolwiek własności, gdyby nie istniał. Istnienie jest warunkiem koniecznym posiadania wszelkich własności (ilościowych i jakościowych, bezwzględnych i relatywnych). Jeśli więc Bóg nie determinuje żadnych własności żadnego przedmiotu, a jedynie to, że one istnieją jako przedmioty, to determinuje świat, ponieważ utrzymuje w istnieniu te właśnie a nie inne przedmioty.

Wniosek, jaki z tych czysto ontologicznych rozważań można wyprowadzić, jest taki, że teologia przypadku, jeśli ma być spójna, winna odrzucić tezę o podtrzy-



mywaniu przez Boga w istnieniu wszystkiego, co istnieje i uznać, że Bóg udzielił bytowi stworzonemu pewnej ograniczonej mocy autokonserwacji, tak jak udzielił mu mocy autodeterminacji. Jeśli tak jest, to czy teologia przypadku nie jest jednak pewną odmianą deizmu? Otóż nie jest, twierdzą teologowie przypadku, ponieważ Bóg działa w świecie nieustannie na poziomie ducha ludzkiego i być może innych istot o naturach uduchowionych<sup>5</sup>. Działanie to jest wyrazem Bożej troski o każdą wrażliwą istotę we wszechświecie. Działanie to jest wszakże niezwykle subtelne, wolne od wszelkiej „przemocy” zarówno fizycznej, jak i metafizycznej. Nawet nie jest to perswazja, o której mówią teologowie procesu, raczej jest to dyskretne współtowarzystwo w radościach i smutkach naszego życia. Może niekiedy jest to inspirująca iluminacja ukazująca wcześniej nieznanne możliwości czy horyzonty. Tak działając, Bóg interesuje się każdym bytem, który tego potrzebuje i który uzdolniony jest do doświadczania dyskretnej obecności Stwórcy. Tak działając, Bóg może wpływać na losy zarówno poszczególnych jednostek, społeczności, narodów, jak i całej ludzkości, czy nawet wszystkich istniejących gatunków. Stwórca może na to wszystko wpływać bez kontroli i bez determinowania czegokolwiek i kogokolwiek. Teologia przypadku nie jest zatem deizmem i nie głosi, tak jak to Epikur kiedyś głosił, że bogowie, jeśli nawet istnieją, to światem i ludźmi się nie interesują. Zarazem jednak nie jest okazjonalizmem (determinizmem), który wynika z tezy, że Bóg stworzył wszystko i wszystko, co stworzył, ciągle podtrzymuje w istnieniu. Wydaje się to zresztą wielką zaletą teologii przypadku, że tak ujmując wszechmoc Boga w jej relacji do stworzenia, że nie negując idei stworzenia z nicości, jak czyni to teologia procesu, unika okazjonalizmu a zarazem deizmu.

Ale – powracając do drugiego pytania – czy wobec tego, że działanie i obecność Boga w świecie są, mimo wszystko, tak minimalne, Bóg nie ryzykuje jednak porażki, czyli tego, że nie osiągnie wszystkich celów stworzenia? Jeśli zarówno ewolucja kosmiczna, jak i biologiczna, a także dzieje ludzkości są wynikiem działania niezliczonej liczby niekontrolowanych przez nikogo czynników i okoliczności, to możliwość fiaska staje się realna. Czyż byt najdoskonalszy i wszechmocny może i powinien ryzykować? I na to pytanie, z punktu widzenia teologii przypadku, odpowiedź jest przecząca i głosi, że Bóg nie ryzykuje lub że ryzyko jest minimalne.

Odpowiedź tę uzasadnia się, mówiąc, że natura stworzonego świata gwarantuje, z bardzo wysokim stopniem prawdopodobieństwa, iż wszystkie zamierzone przez Boga cele główne zostaną osiągnięte, bez żadnej Jego kauzalnej ingerencji w procesy światowe. Powstanie życia jest nieuchronne ze względu na ogrom wszechświata i mechanizmy biochemiczne, powstanie istot rozumnych również „musiało” się dokonać jako wynik długotrwałych i niezliczonych procesów mutacji i adaptacji. Wszystko to było wysoce prawdopodobne i dlatego niemalże konieczne (nieuchronne). Wielkim atutem przyrody indeterministycznej bowiem, w której jest pole do działania przypadków, jest jej kreatywność. Oto jeśli

---

<sup>5</sup> Por. D. J. Bartholomew, *God of Chance*, SCM Press Ltd., Tottenham – London 1984.

zawiodła jedna ścieżka, pojawiają się następne. Przypadkiem może dokonała się korzystna dla pewnego gatunku mutacja i dzięki niej zdołał on przetrwać w trudnych warunkach. Elastyczność i nadmiar cechują świat przypadku, który przez to jednak jest światem bogatym w możliwości rozwoju i regeneracji po różnego rodzaju kataklizmach.

Jednakże, nawet jeśli uznać taką odpowiedź za przekonującą, to wciąż pozostaje pytanie, czy Bóg, o którym uczą teologowie przypadku, nie ryzykuje w dziedzinie nieprównanie ważniejszej niż świat protonów, genów czy asteroidów – w dziedzinie zbawienia i potępienia. Cały nasz świat bowiem jest tylko momentalnym niemalże i niezauważalnym pyłkiem w obliczu wieczności. A to o tę wieczność przecież chodzi: o ostateczny wybór między Bogiem a potępieniem. Niemniej ważna jest też jeszcze kwestia ceny, jaką w tym świecie płacą wszystkie stworzenia wrażliwe i czujące; ceny za indeterministyczny, ewolucyjny i probabilistyczny mechanizm świata. Ceną tą jest ogrom bólu, cierpienia i zła. Zwłaszcza cierpienie i zło, które jawi się jako niezasłużone, skrajnie niesprawiedliwe i całkowicie bezcelowe, zatem przypadkowe, stanowi wyzwanie dla teisty występującego z pozycji teologii przypadku. Zło takie jako nieujęte w żadnym odwiecznym planie wydaje się leżeć poza zasięgiem Bożej wszechmocy. Jedynie Bóg, który wszystko ma pod kontrolą, w tym również każde okrucieństwo, może być pewnym swojej władzy nad złem.

Otóż, gdyby tak to miało naprawdę być, jak to głoszą teiści klasyczni, że Bóg odwiecznie wiedział o całym złu tego świata, i wiedząc to, stworzył wszystko, a po stworzeniu stale utrzymywał w istnieniu, pozwalając, aby ziściło się każde zło, nadając przy tym z góry sens każdej okropności, to ateistyczny argument ze zła ulega pewnemu wzmocnieniu.

Nie sądzę jednak, żeby tak właśnie było. Bóg teologów przypadku podjął ryzyko stworzenia świata z nicości, dając mu, być może, maksymalne możliwe pole autonomii; takie mianowicie, że więcej wolności i kreatywności już nie mogłoby być i przypuszczając, że ceną za to może być również istnienie bezsensownego zła, doświadczanego przez niezliczoną liczbę istot. Nie zaplanował jednak żadnego z tych zdarzeń, nie podtrzymywał i nie podtrzymuje w istnieniu żadnego z tych złych stanów rzeczy i nie nadał odwiecznie sensu żadnemu złu. Jest to jednakże Bóg, który jest Wszechmocą i dlatego byłoby ogromnym błędem sądzić, że tylko „to” stworzył i tylko „to” leży w granicach Jego wszechmocy.

W konkluzji należałoby powiedzieć, że wszechmoc Boga nie redukuje się do możliwości, lecz wszelkie możliwości są wyznaczone przez Bożą wszechmoc. Wszechmoc jest pojęciem głębokim w tym sensie, że odsłania wielopoziomą konstrukcję, w której możliwości niższego poziomu są inne niż poziomu wyższego. Innymi słowy, Bóg może wszystko. Nam jedynie się wydaje, że to, czego nie czyni, np. sprzeczności, jest niemożliwe, gdy tymczasem właśnie „nie” nie jest dla Boga niemożliwe, choć nie wszystko zapewne z tego zbioru możliwości chciałby On uczynić. Szczególnie zaś należy podkreślić, że tylko byt o takiej nieograniczonej

wszechmocy może pozwolić sobie na stworzenie świata, w którym istnieje przypadek, i stąd również nieusprawiedliwione i bezsensowne wielkie zło, bo taki tylko byt może rozwiązać problem wygenerowany przez istnienie zła tego rodzaju. Rozwiązanie to jednak musi pozostać nam nieznane, bo nie mamy dostatecznego wyobrażenia o działaniu mocy Boga poza światem przyrody i ludzką historią.

*Dariusz Łukasiewicz*

### **Divine Omnipotence and Theology of Chance**

#### *Abstract*

The article presents such a conception of God in which chance is compossible with the existence of God. A chance event is regarded as an event which has no cause, an event which is unpredictable and an event which is purposeless. The evidence supporting the existence of chance events is delivered by the contemporary science. The propose conception of divine omnipotence should be consistent with the contemporary science. However, divine omnipotence is understood in a Cartesian sense, i.e. as a limitless power. Our considerations regarding divine omnipotence are based on the contemporary theology of chance.

*Keywords:* God, chance, omnipotence, evil, freedom.

