

NASZA KONCEPCJA BOGA I OPATRZNOŚCI

Jeśli rozumiemy przez Opatrzność sposób, w jaki Bóg rządzi światem dla jego dobra, pojęcie to wydaje się dziś gorszące i nie do utrzymania. Rozumny porządek świata, zamierzony przez Boga dla dobra ludzkości i kierujący historię w stronę jej celu, wydaje się nieprawdopodobny. W następstwie okrucieństw XX wieku, pojęcie Opatrzności staje się dla ludzi współczesnych naczelnym argumentem przeciwko istnieniu Boga: gdyby Bóg istniał, nie dopuściłby do masakry tylu niewinnych ofiar. Lecz w imię jakiej koncepcji Boga formułuje się takie zastrzeżenie? Czy jest to koncepcja rzeczywiście godna Boga? Chcąc reagować na takie zastrzeżenie, niektórzy myśliciele mają nadzieję „uratować” Boga, porzucając Jego Opatrzność. Twierdzą wtedy, że Bóg, daleki od tego, by być wszechmocnym, jak głosi *Credo*, jest bezsilny wobec ludzkiej historii. Dzieje się tak zwłaszcza w wypadku H. Jonasa. w *Koncepcji Boga po Auschwitz*. Czy można uniknąć tej alternatywy?

Tymczasem to nie tragedie dzisiejsze prowadzą do odrzucania Boga, lecz jedynie pojęcie, w jakim Go zasklepiono, niewłaściwe, metafizyczne, bałwochwalcze pojęcie Jego transcendencji, które się wciela w „teodyceę”: a jest to pojęcie Boga, które stara się bronić Jego sprawy ukazując, że porządek świata jest zgodny z Bożą sprawiedliwością. Wydaje mi się przeto, że niezbędne jest najpierw zbadanie, skąd wywodzi się zakładana tu (tak przez swych zwolenników, jak i przeciwników) koncepcja Opatrzności, i postawienie pytania, czy rzeczywiście odpowiada ona biblijnemu (i chrześcijańskiemu) rozumieniu Opatrzności (I). Przystudiuję następnie interpretacje pojęcia Opatrzności w sercu wielkich racjonalnych teologii Zachodu, wykazując, jak ta interpretacja prowadzi logicznie do śmierci Boga (II). Spróbuję w końcu wyłożyć, w jakim znaczeniu możemy nadal w dzisiejszych czasach mówić o Opatrzności, nie negując skandalu zła i cierpienia niewinnych, i starając się nie wpadać w koleiny koncepcji metafizycznych (III).

I. Opatrzność w Biblii w konfrontacji z mądrościami Starożytności

Pojęcie Opatrzności rozwinęło się najpierw w mądrości greckiej, a zwłaszcza w filozofii stoickiej. Właśnie z tego antycznego

świata zapożycza je Biblia, lecz zawsze na sposób krytyczny, modyfikując je w znaczeniu suwerennej wolności Boga.

1. *Koncepcja filozoficzna: konieczne przeznaczenie*

Jeśli nawet pewne pojęcie porządku natury odnaleźć można u Platona, a liczne formy przezorności (czy „opatrności”) ekonomicznej i politycznej u Arystotelesa, to przecież koncepcję Opatrności wypracowali tak naprawdę stoicy. Istnieje dla nich powszechny porządek świata, regulowany przez rozumną zasadę. To, co boskie, wyraźnie współistnieje z tym porządkiem kosmicznym, podobnym do pięknego organizmu, w którym wszystko jest spójne. W *O Naturze bogów* Cyceon głosi, że świat „stworzyła i kieruje nim boska Opatrność” (III, 92), musi więc nim „rządzić ich wola [wola bogów] i ich opatrność” (II, 80). *Pro-videre* występuje tu w znaczeniu „dbać”, to znaczy czuwać, aby środki i cele we wszystkim harmonijnie współbrzmiały. Nie warto by było modlić się do bogów, gdyby nie słuchali naszych modlitw i nie przychodzili nam z pomocą (I). Chcąc wypracować teodyceę, na którą ta doktryna się powołuje, trzeba jednak wyraźnie odróżnić dobra dawane nam przez bogów, od użytku, jaki z nich czynimy (III, 70). Lecz światem tym rządzi nieubłagany determinizm: wydarzenia następują po sobie zgodnie z prawem przyczynowo-skutkowym tak, że byt ludzki nic nie może zmienić w biegu świata.

Teza kosmologiczna ma więc konsekwencje etyczne¹. Jednostka ogranicza się do dawania swego przyzwolenia na rządzącą bytami konieczność. Stoicyzm zarazem rozwija doktrynę przyzwolenia (jedyne miejsce wolności wewnętrznej, bo cała reszta jest pod władzą konieczności), jak i głosi porzucenie własnej woli, która, chcąc być sprawiedliwa, musi przystać na porządek świata. Wszelka próba buntu jest złudna i prowadzi do porażki i do płynącego z niej nieszczęścia. Jak mówi Seneka, człowiek jest jak pies przywiązany do wózka: jeśli pogodzi się ze swym losem, będzie dreptał równym krokiem w zaprzęgu, a jeśli się będzie opierał, zostanie pociągnięty siłą, bo *losy prowadzą zgodnych, a włoką opornych*. Natomiast mądrość polega na dostosowywaniu się do tej racjonalnej konieczności, na uznaniu się za integralną część harmonijnej całości. Epiktet tak mówi do Boga: *Odtąd postępuj się mną dowolnie. Moje myśli są twoimi. Do Ciebie należę. Nie będę wierzgał przeciw niczemu, co dla mnie wybrałeś. Prowadź mnie dokąd*

¹ Zob. R. Brague, *La sagesse du monde: histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris 2001.

chcesz, przyoblecz w szatę, jaką ci się podoba². Człowiek jest marionetką w rękach Boga, determinuje go system przyczyn. Sens ludzkiego istnienia polega więc na wyrażeniu zgody na boski porządek świata i raczej na zmienianiu naszych pragnień niż tego porządku.

Jakiego szczęścia wolno się spodziewać? Jest czymś oczywistym, że Opatrzność nie gwarantuje każdemu szczęścia. Jak więc wyjaśnić, że niektórzy ludzie dobrzy podlegają złu? W swym traktacie *O Opatrzności* Seneka odpowiada na to zastrzeżenie. Odpowiedź Seneki wyraża się w wielu punktach: 1. W pierwszej kolejności, bogowie są zawsze *dobrzy dla tego, kto jest dobry* (I, 5). To, co ma wygląd próby jest jedynie surowością dobrego ojca rodziny, który przymusza swe dzieci do surowej dyscypliny. 2. Ponadto *nic złego nie może się wydarzyć człowiekowi dobremu* (II, 1). Szok przeciwności nie osłabia dzielnej duszy, lecz to ona nadaje wydarzeniom swój własny koloryt: cisza i pokój wewnętrzny pozwalają jej przekształcać nieszczęście w ćwiczenie. 3. W końcu, jeśli nawet świat podlega tyranii despoty, mędrzec zawsze wie, jak się wymknąć: *Wystarczy mu własne ramię, by otworzyć drogę wolności* (II, 10). Zawsze pozostaje możliwość samobójstwa. — W tych trzech argumentach Freud dopatrzyłby się niewątpliwie subtelnej postaci nieszczerowości, która ma na celu negowanie trwającego cierpienia, a nawet rzeczywistości zła, by zachować piękną konstrukcję metafizyczną. Ten piękny system, nie dopuszczający, by niewinny mógł cierpieć, rozwija najbardziej pomysłowe argumenty, by zaprzeczać oczywistości.

Konieczność uniewinnienia Boga od zła prowadzi w każdym razie do moralności, która nie obiecuje żadnego ziemskiego dobra. żadnego szczęścia zewnętrznego dla twierdzy duszy, Jedynym szczęściem, jakiego wolno się spodziewać, jest pokój płynący z cnoty. Próba „bronięcia sprawy bogów” (I, 1) odpowiedzialnych za porządek świata doprowadza do tego, że zło uważa się za konieczność: *Wydarzenia, które uważasz za straszne, zgubne, odrażające, są korzystne najpierw dla tych, których dosięgają, następnie dla ogółu ludzi, o który bogowie troszczą się bardziej niż o jednostki; ponadto [...] dla tych, którzy dotknięci nimi je akceptują [...] Gdyby ich nie akceptowali, zasługiwaliby na swoje nieszczęście* (III, 1). Taka logika Opatrzności sprowadza etykę do przyzwolenia na Wolę Bożą. *Bóg hartuje, doświadcza, prześladuje tych, których szanuje i kocha* (IV 7). — Czy w tej tak bardzo wy-

² *Diatryby* II, 16, 42.

rafinowanej postaci pogańskiej mądrości nie odnajdujemy echa argumentów tradycyjnie uważanych za chrześcijańskie?

2. *Stary Testament i Opatrzność jako osobiste przeznaczenie*

Koncepcja Opatrzności utożsamianej z władzą cesarską stała się kulturowym banałem. Świadczą o tym pomniki, wizerunki na monetach. Biblia, zakorzeniając się w kulturze śródziemnomorskiej, przejęła takie słownictwo. Autorzy biblijni również uważali, że Bóg troszczy się o ludzi, że czuwa nad nimi i czyni im dobro, lecz w postaci o wiele bardziej konkretnej niż racjonalny porządek stoików. Wybranie Izraela pobudzało ten lud do położenia nacisku raczej na obronę jednostki niż na obronę tego, co Seneka nazywa „ogółem ludzi”

Eklezjastes uwypuklił ograniczenia Opatrzności Bożej, sprowadzonej do roli gwaranta dobrobytu. Mądrość ta bada następującą sprzeczność: z jednej strony wierzy, że Bóg jest sprawiedliwy, a więc, że rozdziela swe dobra ludziom już tu na ziemi, z drugiej zaś strony doświadcza, że nasze życie jest krótkie i niewystarczające, by osiągnąć szczęście: „Oto, co uznałem za dobre: że piękną jest rzeczą jeść i pić, i szczęścia zażywać [...] Dla każdego też człowieka, któremu Bóg daje bogactwo i skarby i któremu pozwala z nich korzystać, wziąć swoją część i cieszyć się swoim trudem — to Bożym jest darem. Taki nie myśli wiele o dniach swego życia, gdyż Bóg go utrzymuje w radości serca” (Koh 5, 17-19). Opatrzność jest tu wyraźnie widoczna: Bóg zaspokaja potrzeby materialne człowieka przez owoce natury i pracy. Opatrzność wyraźnie polega na niesieniu zapomnienia i o ograniczeniach naszego życia i dobrobytu. Sprzeciwia się jednak temu odwrotne doświadczenie: Bóg może dać bogactwo, dobra i honory, a nie pozwolić, by się nimi radowano, gdyż uniemożliwiają nam to nędza, choroba i śmierć: „To marność i przykre cierpienie” (Koh 6, 2). Widzialna Opatrzność okazuje się bardzo nietrwała; obraca się w marność i ból.

Tak więc, w pełni oddając cześć Bogu jako rozdawcy wszelkich dóbr, Biblia nie zamierzała w imię jakiegoś metafizycznego ideału negować cierpień człowieka sprawiedliwego. Właśnie stwierdzając ten skandal, w skardze zwróconej do Boga, Hiob wypowiada pochwałę boskiej troskliwości: „życiem i łaską mnie obdarzyłeś, Twa troska strzegła mego tchnienia” (Hi 10, 12). Jednak Hiob odwołuje się raczej do zbawczego działania Boga w trudnych czy niebezpiecznych chwilach, niż do porządkującej czy nawet zapobiegliwej rozumności. To twierdzenie nie jest zresztą

prawdą ogólną, lecz modlitwą dziękczynną za miłosierne interwencje Boga w osobistą historię Hioba. Zwłaszcza, że dziękczynienie jest tu odwrotną stroną skargi, jaką historia ta wywołuje: Hiob mówi, że jest rozgoryczony, rozczarowany życiem, i stawia sobie pytanie, czy przypadkiem Bóg nie chce zniszczyć tego tak dobrego dzieła, jakim jest człowiek. Opatrzność jest tu Opatrznością Boga, który się ukrywa przed człowiekiem boleści, poszukującym Boga i nie widzącym Jego sprawiedliwości.

Istota problemu leży więc w tajemnicy boskiej wolności. Psalmi wychwalają wielkość i dobroć Boga: „Pan jest dobry dla wszystkich i Jego miłosierdzie ogarnia wszystkie Jego dzieła” (Ps 145, 9). „Wszystko to czeka na Ciebie, byś dał im pokarm w swym czasie. Gdy im udzielasz, zbierają; gdy rękę swą otwierasz, sycają się dobrami. Gdy skryjesz swe oblicze, wpadają w niepokój; gdy im oddech odbierasz, marnieją” (Ps 104, 27-29). Bóg jest zainteresowany swoimi stworzeniami, dając im byt, życie i zaspokajając ich potrzeby; lecz skoro się od nich odwraca i pozostawia je tylko ich własnym siłom, popadają w nicość. Boska życzliwość nie podlega w świecie porządkowi i konieczności: to, co Bóg dał w swej suwerennej wolności, może dowolnie odebrać.

Ścisły termin „opatrznosc”, wyraźnie zapożyczony z literatury i filozofii greckiej, w Biblii wzmiankowany jest trzykrotnie, zawsze w (greckiej) *Księdze Mądrości*. Ta medytuje nad łaskawością i dobrocią Boga wobec pogan (Egipcjan): „Świat cały przy Tobie jak ziarnko na szali, kropla rosy porannej [...]. Nad wszystkimi masz litość, bo wszystko w Twej mocy (*panta dunasai*), i oczy zamykasz na grzechy ludzi, by się nawrócili. Miłujesz bowiem wszystkie byty, niczym się nie brzydzisz, co uczyniłeś, bo gdybyś miał coś w nienawiści, nie byłbyś tego ukształtował” (Mdr 11, 22-25). Mądrość upewnia wierzącego: jeśli boska wszechmoc nieskończenie przewyższa porządek tego nieskończenie małego świata i dowolnie nim dysponuje, to informuje ją jednak boska mądrość i miłość, które nie chcą śmierci i zniszczenia, nawet jeśli mogą je wywoływać. A *contrario*, Mądrość dopuszcza — wbrew greckiej tradycji filozoficznej — istnienie w świecie miejsca wymykającego się boskiej Opatrzności: piekła, gdzie bezbożni to: „wyłączeni spod wiecznej Opatrzności” (Mdr 17, 2). Nie będąc mu poddana, boska wielkoduszność udziela się dowolnie w porządku świata, lecz słuszna kara grzeszników zakłada, by byli z niej w pewien sposób wykluczeni. A więc trzeba ją głosić, konfrontując ją z boską sprawiedliwością: „Władca... jednakowo o wszystkich się troszczy (*pronoiei*)” (Mdr 6, 7). Inny tekst wyraźniej ukazuje, jak ludzkie działania zakorzenione są w porządku przyczynowym, za-

mierzonym przez Boga i ukierunkowanym na zbawienie wszystkich: „Ten bowiem wymyśliła wprawdzie chęć zysków, a twórcza mądrość sporządziła, ale steruje nim Opatrzność Twa, Ojczy. Bo i na morzu wytyczyłeś drogę, [...] wskazując, że ze wszystkiego możesz wybawić” (Mdr 14, 2-4). U niektórych średniowiecznych teologów tekst ten będzie brzmiał: „Wszystkim zarządzasz przez Twoją Opatrzność”³. Będzie się wtedy pokrywał z Opatrznością stoików.

Wolność, miłość i wszechmoc ze strony Boga, uznanie cierpienia sprawiedliwego ze strony człowieka: wszystkie te elementy czynią z Boskiej Opatrzności relację osobową, doświadczaną przez człowieka jako jego przeznaczenie i powołanie, a nie jako prosta konieczność optymalnego porządku racjonalnego.

3. *Nowy Testament: człowiek, ptaki niebieskie i lilie polne*

Jest czymś uderzającym, że Nowy Testament nie posługuje się nigdy terminem „Opatrzność”, chociaż był on na pewno znany jego redaktorom, chociażby za pośrednictwem *Księgi Mądrości*. W Ewangelii nie brak jednak tekstów dotyczących boskiej życzliwości i troskliwości. Werset Psalmu: „On daje pokarm bydłu, pisklętom kruka to, o co wołają” (Ps 147, 9) Łukasz wkłada w usta Jezusa:

„Przypatrzcie się krukowi: nie sieją ani znają; nie mają piwnic ani spichlerzy, a Bóg je żywi. O ileż ważniejsi jesteście wy niż ptaki! Któż z was martwiąc się, może dołożyć choćby jedną chwilę do wieku swego życia? Jeśli więc nawet drobnej rzeczy [uczynić] nie możecie, to czemu martwicie się o inne? Przypatrzcie się liliom, jak rosną: nie pracują i nie przędą. A powiadam wam: Nawet Salomon w całym swym przepychu nie był tak ubrany jak jedna z nich. Jeśli więc ziele, które dziś jest na polu, a jutro do pieca będzie wrzucone, Bóg tak przyodziewa, o ileż bardziej was, ludzie małej wiary. I wy nie pytajcie, co będziecie jedli i co będziecie pili, i nie bądźcie o to zatroskani. O to wszystko bowiem zabiegają narody świata, a Ojciec wasz wie, że tego potrzebujecie. Starajcie się raczej o Jego królestwo, a te rzeczy będą wam dodane” (Łk 12, 24-31).

Ta mowa Chrystusa stanowi kamień węgielny teologii zawiezenia boskiej Opatrzności. Czy oznacza to, że Chrystus głosi coś na kształt filozoficznej koncepcji Opatrzności? Aby zrozumieć znaczenie tego, o co tu chodzi, trzeba powrócić do kontekstu obu

³ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teol.* I, q. 22, 1.

tych deklaracji. U Łukasza Chrystus wzywa uczniów do tego zawierzenia po to, aby oderwać się od dóbr tego świata; przede wszystkim zaś odpowiada na pytanie jednego z nich: „Nauczycielu, powiedz mojemu bratu, żeby się podzielił ze mną spadkiem” (Łk 12, 13). Nasze dwa teksty obramowuje werset, w którym jest powiedziane: „Głupcze, jeszcze tej nocy zażądamy twojej duszy od ciebie; komu więc przypadnie to, coś przygotował?” (Łk 12, 20) i zalecenie: „Sprzedajcie wasze mienie i dajcie jałmużnę” (Łk 12, 33). Jesteśmy w oczekiwaniu rychłego końca czasów: niczemu nie służy troskanie się o świat, lecz trzeba zachować gotowość na powrót Mistrza. W paralelnym tekście Mateusza Opatrzność jest wyraźnie powiązana z wymaganiem życia bez troskania się o wczoraj, o dziś i o jutro: „Nie martwcie się więc o jutro, bo jutrzejszy dzień sam o sobie martwić się będzie. Dostyc ma dzień [każdy] swojej biedy” (Mt 6, 34). Chrystus głosi tu „świętą nieprzezorność”: chodzi raczej o afirmację zbawienia człowieka (które przechodzi przez zniszczenie obecnego świata) niż o tezę dotyczącą porządku świata. To czyniąc, rozwiązuje trudność Elekzjastesa: dobra tego świata (pokarm, napój, odzienie), dalekie od przynoszenia nam szczęścia, przynoszą nam tylko troski; pokój czy brak trosk może się wywodzić jedynie z obojętności wobec nich.

Mowa ta *a fortiori* ma charakter rozumowania. To, co Bóg czyni dla najmniejszych, ptaków i lili polnych, może uczynić tym bardziej dla najdoskonalszego: człowieka. Lecz rozumowanie to *a fortiori* dokonuje paradoksalnego przewrotu: chodzi tu przecież o to, by nie być karmionym i odzianym jak ptaki, lecz nie poszukiwać tego wszystkiego, jak czynią to poganie („o to wszystko bowiem zabiegają narody świata” — Łk 12, 30), a szukać królestwa Bożego. Tak więc dla tego, kto wie, że królestwo Boże jest bliskie (czy też, że jest już pośród nas), dobra materialne („Ojciec wasz wie, że tego potrzebujecie” — Łk 12, 30) „będą mu przydane” Chrystus zapowiada zatem uczniom: 1. że nie trzeba troszczyć się o ten świat, lecz o inny; i 2. że dobra tego świata, których potrzebujemy, będą nam dodane. Lecz cóż oznacza tu: „dodane”? — Czy królestwo dostarczy tego samego pokarmu i tego samego odzienia, co ten świat? Albo czy te dobra nie są nam dane w inny sposób, taki, że ich treść nie ma już w końcu większego znaczenia? — Ponadto, jeśli do końca przeanalizujemy porównanie, bardziej ono niepokoi niż upewnia: przeznaczeniem trawy polnej jest być wrzucaną do pieca, by w nim spłonąć. Jeśli to porównanie odnosi się do przeznaczenia człowieka, to oznacza ono, że ten, kto idzie za Chrystusem, nie powinien się troszczyć o jutro, nawet jeśli istnieje możliwość, że będzie wrzucony w ogień. Od niepewnej rzeczy-

wistości (jutra) ważniejsza jest tu stawka, możliwość śmierci lub brutalnego cierpienia. Stawka nie jest, być może, treścią jutra, lecz wprost samą możliwością, czy to jutro będzie nam dane: werset 25 przypomina wyraźnie, co nam zagraża: „Któż z was, martwiąc się, może dołożyć choćby jedną chwilę do wieku swego życia (*hèlikian*)?” — Nieobecność troski nie jest beztróską. Oddanie Bogu naszych trosk, skupienie się na królestwie, nie przeszkadza nam podejmować ryzyka rychłej śmierci. — Widać, że zbadany z bliska ten zbyt znany tekst podważa w nas więcej pewników, aniżeli z początku to się wydaje.

Paralelny tekst Mateusza opiera się również na rozumowaniu *a fortiori*: „Czyż nie sprzedają dwóch wróbli za asa? A przecież bez woli Ojca waszego żaden z nich nie spadnie na ziemię. U was zaś policzone są nawet wszystkie włosy na głowie. Dlatego nie bójcie się: jesteście ważniejsi niż wiele wróbli” (Mt 10, 29-32). Lecz fragment ten inspiruje to samo poczucie pilności i tragizmu. Ilustruje następującą zasadę: „Uczeń nie przewyższa nauczyciela ani sługa swego pana [...] Jeśli pana domu przewalili Belzebubem, to o ileż bardziej nazwą tak jego domowników” (Mt 10, 24-25). Boża Opatrzność nie poddaje człowieka bolesnym doświadczeniom; wprost przeciwnie, to Chrystus obiecuje swym uczniom, że przejdą przez te same doświadczenia, co Mistrz. Będą, jak On, wydani „Księciu tego świata”

W doświadczeniu, Opatrzność Boża przynosi jednak człowiekowi najbardziej zasadniczą z pociech, która odnosi się do tego, co zasadnicze w człowieku, do jego niedosiętej, niezdobytej duszy: „Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą” (Mt 10, 28). Otwiera na tę samą pewność boskiego wstawiennictwa w chwili sądu: „Do każdego więc, kto się przyzna do Mnie przed ludźmi, przyznam się i Ja przed moim Ojcem, który jest w niebie” (Mt 10, 32). I zamyka tym samym wezwaniem do duchowej walki: „Nie przyszedłem przynieść pokoju, ale miecz” (Mt 10, 34).

W obliczu absolutnej stawki, jaką jest konfrontacja z królestwem Bożym rozgrywają się nasze życie lub nasza śmierć, a dobra materialne nie mają znaczenia. Wyzbycie się dóbr materialnych gwarantuje właśnie to, że nie ma się już niezaspokojonych potrzeb: „Czy brak wam było czego, kiedy was posyłałem bez trzosa, bez torby i bez sandałów?” (Łk 22, 35). Wymaganie ogołocenia wzmacnia się szczególnie w chwili, gdy jest czas wydać ostatni bój, walkę eschatologiczną przeciwko mocom zła. To właśnie w chwili decydującej walki trzeba sprzedać swe dobra i wyposażyć się w broń: „Lecz teraz [...] kto ma trzos, niech go weźmie; tak

samo torbę; a kto nie ma, niech sprzeda swój płaszcz i niechaj kupi miecz!" (Łk 22, 36). — Czy są to wyrażenia symboliczne, czy też stanowią ślad ziemskiego mesjanizmu w dziele Łukasza? W każdym razie odmalowują powszechną wrogość i konieczność włożenia wszystkich naszych ludzkich sił w walkę ze złem.

Odrzucenie trosk staje się lepiej zrozumiałe w świetle werse-
tów Mateusza 10, 19-20: „Kiedy was wydadzą, nie martwcie się o to, jak ani co macie mówić. W owej bowiem godzinie będzie wam poddane, co macie mówić. Gdyż nie wy będziecie mówili, lecz Duch Ojca waszego będzie mówił przez was” Opatrzność w rozumieniu Chrystusa nie jest pewnością przejścia nietkniętym przez ogień, lecz pewnością obecności Ducha Świętego, który pozwala nam dawać świadectwo wobec naszych sędziów.

Mimo odmiennego słownictwa i odrębnych orientacji (wezwanie do ogołocenia u Łukasza 6, zapowiedź prześladowania u Mateusza 10) obie mowy „o Opatrzności” mają tę samą strukturę i to samo dramatyczne znaczenie. Mowy te charakteryzują się rygorystyczną ciągłością. Na początku obu tych tekstów znajdujemy zapowiedź bliskości doświadczeń: obecny świat musi upaść, by wyłonił się świat nowy, chociaż poród nie przebiega bez bólu. Lecz te obiecane doświadczenia podlegają szerszej i pocieszającej zasadzie: jeśli Bóg troszczy się o najmniejsze rzeczy w porządku natury, to gdy pójdzie o najwyższą stawkę w doświadczeniu, stanie po stronie ludzi. Nie powinni się więc oni obawiać ani troszczyć o świat, bo w ostatecznej perspektywie ich duchowej walki obecny jest Bóg Zbawca, a wobec sędziów dany im jest Duch Święty, jako Pocieszyciel i obrońca (Paraklet).

Kwestia pochodzenia zła nie jest przez Chrystusa bezpośrednio wiązana z Bożą troskliwością. W Ewangelii Łukasza, współcześni pytają Go o tajemnicę zła: po co męczennicy wiary, przedmioty krwawych rzezi, po co niewinne ofiary katastrof naturalnych? — Odpowiedź Jezusa przebiega w dwóch etapach. Pierwszy etap wyrywa uczniów z nieubłaganej logiki winy, która usprawiedliwia niesprawiedliwe i niezrozumiałe wydarzenie i czyni z niego opatrznościową karę za zło. Jezus uniewinnia ofiary i ukazuje, że nie płacą one za żadną zbrodnię przeszłości. „Albo myślicie, że owych osiemnastu, na których zwała się wieża w Siloe i zabiła ich, było większymi winowajcami niż inni mieszkańcy Jeruzalem? Bynajmniej, powiadam wam...” (Łk 13, 4). — Lecz to uznanie absurdalności historii, będące ostatecznie źródłem jeszcze większej mądrości, zdaje się następnie stawać okrutne i groźne, naładowane gniewem Boga Mściciela, gdy Chrystus mówi dalej: „lecz jeśli się nie nawrócicie, wszyscy tak samo zginiecie” (w. 5). Daleki

od wprowadzania nieszczęścia jednych w łańcuch opatrznosciowych decyzji i włączania ich w jeszcze większe dobro dla tych, którzy słuchają Jego słów, Chrystus czyni z nich pierwsze ofiary rychłego Sądu Ostatecznego i przykład kary, która będzie się stosować do współczesnych, jeśli się nie nawrócą. Daleka od zabezpieczania najbardziej fundamentalnego wymagania człowieka, jakim jest zachowanie życia, boska Opatrzność wydaje się kierować w stronę śmierci: ci, którzy jeszcze nie zginęli w katastrofach naturalnych i wojnach, są po prostu zachowani na rychły Sąd.

Lecz czy można pozostać przy tej najprostszej interpretacji? Fragment przedłuża przypowieść o drzewie figowym: w niej Chrystus daje wierzącym odroczenie kary. Przypomina, że nawet gdy figowiec jest bezpłodny, Bóg nie ścina go od razu, lecz daje mu szansę przynoszenia owocu: „jeszcze na ten rok go pozostaw; aż okopię go i obłożę nawozem; i może wyda owoc. A jeśli nie, w przyszłości możesz go wyciąć” (Łk 13, 9). Straszliwy sąd nad niewinnymi zabitymi przy Siloe powinien dać się z kolei zrozumieć jako element boskiej pedagogii: to, co wydaje się w pierwszej chwili oznaką niesprawiedliwości i gniewu Bożego (cierpienie niewinnego), wydaje się być takie właśnie dlatego, że jesteśmy ograniczeni i grzeszni, niezdolni do zrozumienia kierowanych miłością Bożych zamysłów. Lecz to, czego nie rozumiemy, pozostaje mądrością Bożą i zamysłem Jego miłości. Trzeba wtedy odwrócić naszą lekturę i zrozumieć, że śmierć ludzi, nawet jeśli się dokonuje na drogach dla nas niepojętych i nie do zniesienia, dokonuje się zawsze w perspektywie królestwa Bożego i wzywa nas do nawrócenia, by się do niego przygotować. Boska Opatrzność nie przygotowuje człowiekowi posłania z róz; na niepojętych drogach Bóg wzywa go Swoją miłością i dla Swojej miłości. Dlatego jednych wzywa już teraz, a przedłuża życie innym, by pozwolić im dwiema różnymi drogami wejść do swego królestwa.

Ewangelia Jana (w epizodzie powiązonym również z sadzawką Siloe) w inny sposób zgłębia ten paradoks. Na kwestię teoretyczną odnoszącą się do Bożej sprawiedliwości: „Rabbi, kto zgrzeszył, że się urodził niewidomy — on czy jego rodzice?” (J 9, 2), Chrystus nie daje teoretycznej odpowiedzi, lecz odwrócenie wszystkich wartości: „Przyszedłem na ten świat, aby przeprowadzić sąd (*krima*), żeby ci, którzy nie widzą, przejrżeli, a ci, którzy widzą, stali się niewidomymi” (J 9, 39). Przełom ten jest jedynym uprawionym sądem, który dokonuje zasadniczego przesiewu. Bo odwrotnie: potępia nas ten sąd, w którym pretendowaliśmy do pewności bycia sprawiedliwymi, a cierpienie bliźniego usprawiedliwiałśmy karą: „Gdybyście byli niewidomi, nie mielibyście grzechu,

ale ponieważ mówicie: «Widzimy», grzech wasz trwa nadal” (J 9, 41). Lecz tej nie-odpowiedzi na temat przyczyny (tajemnicy zła) towarzyszy odpowiedź praktyczna: Chrystus zwyciężył zło, uzdrawiając ślepego od urodzenia.

Nawet więc wtedy, gdy przesłanie Nowego Testamentu nie mówi o Opatrzności, głęboko przeobraża starotestamentalną koncepcję Opatrzności (a tym bardziej koncepcję filozoficzną):

1° — Interwencja Boga w historii jest ludziom obiecana, ponieważ chce On ich zbawić. W horyzoncie Boskiej miłości przybiera ona postać daru Ducha Bożego.

2° — Jego działanie góruje nad sprzecznością zachodzącą pomiędzy obietnicą dóbr materialnych a cierpieniem sprawiedliwego: tym, co Chrystus obiecuje sprawiedliwym i wiernym, jest właśnie próba. W chwili nadejścia królestwa Bożego zostaną oni zanurzeni w udrękach, w perspektywie ostatecznej walki. Świat będzie wydany „Księciu tego świata” Chrześcijańska Opatrzność nie oszczędza więc chrześcijanom przeciwności.

3° — Boska troskliwość ma na celu zapewnienie ludziom pokoju duszy. Bóg wziął na siebie nie tylko cierpienie ludzi, ale i ich troski. Jeśli są one zasadniczym wymiarem istnienia w świecie (ten świat troszczy się o siebie, „jutro” troszczy się o siebie), to chrześcijanie, którzy nie są ze świata, im nie podlegają: istnieje „święta nieprzezorność” Opatrzność chrześcijańska nie jest twierdzeniem na temat porządku świata, lecz zachętą do wyjścia ze świata (czyli wejścia do królestwa).

4° — Lecz nie zwalnia to żadnego ucznia z czynienia wszystkiego, co w jego mocy, by rozpoznać królestwo Boże, otrzymać je i sprawić, by nadeszło wokół niego. W tych tragicznych okolicznościach Chrystus odwołuje się do ludzkiej wolności. Czyni człowieka odpowiedzialnym za dobro bliźniego.

Brak troski o jutro nie przeszkadza człowiekowi wierzącemu troszczyć się o Boga, bliźniego i o samego siebie. Człowiek przestanie troszczyć się „dla siebie”, nie zapominając troszczyć się „o siebie” (czyli o to, co zasadnicze, o zbawienie). Chrystus słusznie nakazuje uczniom nie prosić Boga o zaspokajanie potrzeb (jak czynią to poganie w swojej własnej koncepcji Opatrzności), lecz zawierzyć mocy Ojca, którego władcza życzliwość „i we śnie darzy swych wybranych” (jak mówi Psalm). Boska dobroczynność nie daje wierzącym pewności wygrania partii na tym świecie. Opatrzności nie pojmuje się wychodząc od Boga abstrakcyjnego i racjonalnego, lecz wychodząc od Chrystusa — Wzoru wszelkiego stosunku do boskiej Opatrzności („uczeń nie przewyższa Mistrza”). Należy ją więc odczytywać w perspektywie chrystologicznej i try-

nitarnej zarazem: doświadczana przez Syna Opatrzność jest wyraźnie Opatrznością Ojca, który zna nasze potrzeby. Otwiera więc człowieka na dar Ducha.

II. W przestrzeni metafizycznej: Opatrzność czy teodycea?

1. Ojcowie Kościoła

Doktrynę Opatrzności włączono w judaizm, poczynając od Filona z Aleksandrii (I w.), autora „De providentia”: *Tego, który troszczy się o wszystko, nazywamy więc Opatrznością. Człowiek czuwa nad swymi dziećmi, wolarz nad swym bydłem [...], nawet pszczoła obdarzona jest mądrością, a mrówka przezornością* (I, 25). Lecz jeśli część świata jest przezorna, to czy on cały taki nie jest? Filon wypracowuje więc doktrynę Opatrzności Boga Stworzyciela. Bo to, co od początku było uczynione z mądrością, bierze swój początek w innym bycie. *Z konieczności istnieje byt troskliwy i mądry, w którym wszystko bierze swój początek. Jeśli jest prawda, że Stwórca powinien czuwać nad swoim stworzeniem, to nie ma niczego, nad czym by nie czuwał* (I, 26). Harmonijna zgodność wszechświata świadczy o powszechnej Opatrzności, która niewidzialnie wszystkim porusza (I, 32), tak jak porusza ciałem. Rozciąga ona boskie działanie poza chwilę stworzenia: *Właściwością Opatrzności jest nie tylko stwarzać i wytwarzać materię, lecz ponadto zachowywać stworzenie i nim rządzić* (II, 49). Dla Filona jednak narzędziem Boga w stworzeniu i opatrznosci jest Słowo (Logos). Jego moc nie rozciąga się bezpośrednio na konkretną historię każdej jednostki, lecz dotyczy najpierw najbardziej ogólnych praw wszechświata: *Boska czujność rozciąga się z wyboru na to, co jest w świecie najbardziej ogólne, podobnie jak w królestwach czy sztabach armii zajmują się miastami i obozami, a nie kilkoma nieznaczącymi osobistościami i pierwszym lepszym* (II, 102).

Podobnie jak stoicy, również Filon stawia jasno kwestię teodycei, to znaczy osądu rozumu, mającego na celu osądzanie Boga, by Go „uniewinnić” od zła: *strzeżmy się zawsze wybierania własnego osądu nad osąd Boga* (I, 30). Wynikają z tego takie same konsekwencje etyczne. Jeśli światem rządzi boska Opatrzność, to zło nie od niej pochodzi (I, 29) lecz rodzi się z ludzkiej wolności: zło jest w ten sposób usprawiedliwiane karą za popełnione błędy. Sprawiedliwy radośnie przyjmuje cierpienie (I, 69), a żaden złośliwiec nie jest szczęśliwy (II, 33). Zło jest ostrzeżeniem, wychowawczym doświadczeniem (I, 38, 46); prawdziwy sprawiedliwy jest

chroniony przed ciosami losu (I, 61); Opatrzność nigdy weń nie uderza (I, 56).

Pierwszym chrześcijańskim dokumentem posługującym się terminem „Opatrzność” (*pronoia*) jest *List do Koryntian* Klemensa Rzymskiego, poprzez który chrześcijaństwo zostaje na trwałe związane z problematyką teodycei. *Niebiosa obracają się pod Jego ręką i w pokoju są Mu postulzane. Dzień i noc odbywają drogę przez Niego im wyznaczoną nigdy sobie wzajemnie nie przeszkadzając. [...] Wielki Pan i Stwórca wszechświata chciał, aby w zgodzie i pokoju żyło wszystko, wszystkim też stworzeniom czyni dobrze, a przeobficie obdarza zwłaszcza nas, którzy uciekamy się do Jego miłosierdzia* (20, 1-2 i 11)⁴. Jeśli Bóg tworzy wszystko harmonijnie, ludzie powinni również żyć zgodnie.

W konsekwencji Opatrzność, rozumiana w tym znaczeniu, staje się wspólną doktryną, wszechobecną u Ojców, którzy starali się dokonać syntezy pomiędzy filozofią stoicką a chrześcijańską wizją świata. Laktancjusz poświęca jej fragmenty „Gniewu Bożego”: *Skoro doktryny filozofów dochodzą do zgody na temat Opatrzności, to bez wątpienia świat został stworzony przez Boga i przez Rozum, i przez nie jest zarządzany* (I, 4). Ambroży w „*De officiis*” (I, 13) zadaje pytanie: *który rzemieślnik porzuca swe dzieło, który założyciel pozostawia to, co założył? Jeśli złe rządy są zbrodnią, to czyż nie większą zbrodnią jest brak troski o to, co się uczyniło?*

W tę tradycję, w której teodycea i Opatrzność są ściśle powiązane, wpisuje się Augustyn: *Słowo zło wypowiada się w dwóch znaczeniach: w jednym, gdy mówimy, że ktoś źle postąpił, w drugim, gdy mówimy, że doznał jakiegoś zła. [...] Jeśli osoba nie doznała kary niesprawiedliwie, a powinniśmy w to wierzyć, skoro wierzymy, że Boska Opatrzność rządzi tym światem, Bóg w żadnym razie nie jest autorem zła pierwszego rodzaju, lecz jest nim jedynie drugiego*⁵. To ludzka wolność, a nie Bóg, jest autorem moralnego zła. Co do fizycznego trudu, to jest on rzeczywiście zesłany przez Boga, lecz nawet w tym wypadku jest on karą tak wyraźnie, że Bogu nie należy przypisywać żadnego zła. Dlatego zło jest ostatecznie odpowiedzialnością człowieka, gdy je czyni, i słuszną konsekwencją jego czynów, gdy go doznaje (zasłużył bowiem na nie).

Właściwa postawa człowieka wierzącego plega na wielbieniu Boga za dobro, które uczynił, i na nie przypisywaniu Mu zła, które

⁴ Św. Klemens, *List do Kościoła w Koryncie*, w: *Ojcowie Apostolscy* (tłum. A. Świderkówna), Warszawa 1990, s. 31-32.

⁵ *O wolnej woli* I, 1; BA 6, 191.

napotykamy lub czynimy. Lecz czy zakłada to, że nie możemy wielbić Boga nawet za zło, które znosimy lub czynimy? Czyli że nie możemy wielbić Boga za wszystko? Paweł, poddany najgorszym nawet próbom, twierdzi wyraźnie coś przeciwnego: „Dziękujcie zawsze za wszystko Bogu Ojcu w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa” (Ef 5, 20).

Czy trzeba z tego wnioskować, że ręka Boża jest bezsilna wobec zła? Lecz gdzie jest wtedy Opatrzność? Aby odpowiedzieć na tę trudność, teologia nawiguje pomiędzy dwiema rafami: teologią metafizyczną i filozofią historii. Pierwszej grozi zaszufładowanie Bożej Opatrzności w abstrakcyjnej i niedostępnej transcendencji, drugiej — pomniejszenie Jej do wcielenia w ludzką wolność.

2. Pierwsza rafa: teologia metafizyczna

W metafizycznej analizie średniowiecznej scholastyki uderza fakt, że Opatrzność pomyślana jest zasadniczo jako atrybut boski, a więc w ramach racjonalnej teologii opisującej istotę, istnienie i właściwości jedyne Boga, dające się zresztą filozoficznie wykazać.

U św. Tomasza z Akwinu, Opatrzność omawiana jest w *Sumie Teologicznej* (I, q. 22) po boskiej istocie (I, qq. 1-13), pośród jej działań (qq. 14-24). Wśród nich Opatrzność występuje po boskiej wiedzy (q. 14), boskiej woli (q. 19), z którą należy wiązać miłość Bożą (q. 20), Jego sprawiedliwość i Jego miłosierdzie (q. 21): Opatrzność należy do tego, co dotyczy zarazem (boskiego) intelektu i woli (prolog do q. 22); a dokładniej: stanowi ona część tego, co podporządkowuje Jego intelekt Jego woli (prolog do q. 20). Opatrzność odnosi się do wszystkich rzeczy (q. 22), podczas gdy predestynacja odnosi się tylko do ludzi i jest jedynie częścią Opatrzności (q. 23. a. 1). — Boska Opatrzność przyswaja sobie arystotelesowską kosmologię, lecz nie wchodzi w skład doktryn właściwych chrześcijaństwu (dlatego jest o niej mowa w *Sumie filozoficznej*). Jej charakter w żadnym stopniu nie pozwala odróżnić chrześcijaństwa od judaizmu i od islamu.

Opatrzność jest ukoronowaniem boskich atrybutów. Łączy najwyższe działania Bożej istoty, wynikające z Jej doskonałości, z boskiej inteligencji i woli, z predestynacją (która odnosi się szczególnie do ludzi). Po zamknięciu sprawy jedności Bożej istoty, pozwala przemyśleć Jej stosunek do świata. Pozwala więc połączyć teologię z kosmologią. Następnie św. Tomasz podąża według planu zgodnego z rozszerzeniem idącym od bardziej ogólnego (świata) do bardziej szczegółowego (człowieka). Lecz chodzi mu o Opatrz-

ność rozumianą jako zasada niewzruszonego porządku w myśli Bożej (*ratio ordinandorum*), a dochodzi się do niej znacznie później, po doktrynie stworzenia i zarządzania rzeczami w ogólności (q. 103). Dzięki temu analizę Tomaszową charakteryzują trzy mocne punkty: poddanie predestynacji Opatrzności; oddzielenie boskiej przedwiedzy od sprawowania Przezeń rządu; drugi rozdział pomiędzy pierwszym stworzeniem a zarządzaniem w czasie. Te trzy ustawienia (w znacznym stopniu odziedziczone po *Sentenciach* Piotra Lombarda, podręczniku formacji teologicznej w XIII wieku) są być może źródłem trudności napotykanym współcześnie przez teologię Opatrzności.

Tomasz z Akwinu stawia zatem cztery pytania: 1. Czy Opatrzność odpowiada Bogu? 2. Czy wszystko jest poddane Bożej Opatrzności? 3. Czy Bóg troszczy się bezpośrednio o wszystko? 4. Czy Opatrzność narzuca konieczność rzeczom, o które się troszczy? — Sercem jego odpowiedzi, jaśniej uwidocznionym w *Sumie filozoficznej przeciwko niewiernym*, jest idea, że Bóg sprawuje swą Opatrzność za pośrednictwem przyczyn wtórnych. Istnieje więc wiele nakładających się na siebie kolejno Opatrzności, gdzie każdy byt dokonuje tego, co jest w jego mocy w sferze działania, a czyni to na swój własny sposób: byty konieczne działają koniecznie, byty możliwe — na sposób przypadkowy, a człowiek — podług swej wolności. Jednym słowem: Boża Opatrzność realizuje się za pośrednictwem natury i historii, bez pomijania przypadkowości czy wolności tego, co skończone. W ten sposób nic nie umyka Opatrzności, ponieważ wszystko ją — na swój sposób — realizuje: wszystko, czego dokonuje to, co skończone, czyni Opatrzność skuteczną; Bóg zdaje się w tym na naturę, aby działać naturalnie, na byty wolne, aby działały z wolnością. Pierwsza Przyczyna integruje uprzednio przyczynowość przyczyn wtórnych, a więc wolność człowieka (jak integruje także możliwość, wypadek i naturalną konieczność). Poczynając od tego punktu wyjścia, harmonia boskich i ludzkich wolności nie jest po prostu problemem w tomistycznej kosmologii.

Analiza ta wzbudza dwie trudności: 1. Z zasady Opatrzność jawi się jako nieuniknione rozwinięcie Bożego zamysłu w historii. Lecz czy nie należałoby w sercu Boskiego projektu umieścić Przyjemierza pomiędzy Bogiem a człowiekiem i uczynić zeń celu bardziej determinującego niż teologia i kosmologia? 2. Uważa się ją za coś nabytego w doktrynie o Boskich atrybutach, wychodząc od jedności istoty. Czy ma się prawo tak myśleć? Czy nie należałoby zastąpić tej nie-trynitarnej doktryny Opatrzności przez

zrozumienie miejsca Chrystusa jako Ośrodka, Początku i Celu historii?

3. Druga rafa: Opatrzność historyczna

Zbadaliśmy przede wszystkim pierwszy traktat „O Opatrzności”, lecz drugi traktat, zatytułowany: „O Boskim zarządzaniu”, nie stwarza mniej problemów. Czy nie grozi tu rozmycie Opatrzności w jej historycznym wypełnieniu?

Dla Leibniza, świat stworzony przez Boga jest najlepszym z możliwych światów. W ten sposób zło przyczynia się do dobra, jak cienie podkreślają w obrazie partie świetliste i przydają piękna całości. Zło jest więc usprawiedliwiane przez dobro, które je równoważy, zgodnie z uprzednio ustaloną harmonią. Lecz czy można nieustająco wypierać skandal cierpienia człowieka sprawiedliwego? Czyż nie nadeszła chwila, że staje się on nie do zniesienia? Wiemy, jakiej odpowiedzi udziela Voltaire na dzieło Leibniza: jest nim *Kandyd*, w którym niewinny bohater doznaje wszelkich okrucieństw epoki, wciąż oświadczając, że przebywa w „najlepszym ze światów”, co stanie się również tytułem książki Aldousa Huxley'a. Oczywiście, satyra ta nie jest zdolna odeprzeć metafizyki Leibniza. Ogranicza się tylko do podszycia jej ciętą ironią. Lecz na swój sposób, w samym środku Oświecenia, przypomina krzyk Hioba i krytykę wszelkich teologicznych usprawiedliwień zła. Niemniej jako filozof Voltaire nie umiał pójść dalej niż w stronę Najwyższego Bytu, Boga nieosobowego i ostatecznie obojętnego na cierpienia ludzi.

Inną próbą odpowiedzi jest głos metafizyki rozciągającej leibnizjańską harmonię w czasie i zakładającą, że historia realizuje stopniowo pewien rodzaj świeckiej równowagi. Dla Vico, historia posiada celowość i w jej stronę się kieruje. Przejawia się jako *cywilna i racjonalna teologia boskiej Opatrzności*⁶. Historia ma sens, który odsłania się w czasie, bo fakt historyczny i prawda są wzajemnie wymienne (*factum et verum convertuntur*). Zwłaszcza Hegel zapisał się złotymi zgłoskami w teorii, zgodnie z którą Opatrzność wypełnia się w historii. Bóg, Pierwsza Przyczyna, podąża w historii za swoim własnym celem, posługując się środkami przyczyn wtrónych. Boży Duch utożsamia się z duchem powszechnej historii, który stopniowo wypełnia królestwo Boże na ziemi w postaci nowoczesnego Państwa (bliskiego temu, co nazywamy Państwem-Opatrznością!). Osąd rozumu stał się osądem

⁶ *Science nouvelle*, 1993, 114.

historii. Porażki, wojny i zniszczenia są tylko sprytną taktyką rozumu, który narzuca swe znaczenie sięgające dalej niż skończone sumienia, a niekiedy i wbrew nim. Lecz w tym stopniowym wcielaniu się Ducha, religia i Objawienie są już tylko chwilą historyczną pośród innych chwil⁷. Ponadto, zakładane przez Hegla pojęcie postępu w historii wydaje się trudne do przyjęcia po barbarzyństwach ubiegłego stulecia. Zwłaszcza że te zbrodnie kolektywne odwołują się *explicite* czy *implicite* do logiki hegeliańskiej: *explicite* — w wypadku marksizmu, który uważa się jedynie za materialistyczny przewrót w hegeliańskim biegu historii; *implicite* — w przypadku nacjonalizmów, które podejmują ideał królestwa Bożego, zeświecczony w jakimś narodzie czy imperium („Tysiącletnia Rzesza”).

4. Wyrzec się Opatrzności?

Krótko mówiąc, chociaż początkowo pojęcie Opatrzności miało uniewinnić Boga od zła, o ile ma się ona ostatecznie wcielić w historię, to wydaje się jednak, że należy uczynić ją odpowiedzialną za najgorsze okrucieństwa. Jak zauważył Hans Jonas: „Tylko o Bogu całkowicie niezrozumiałym można by powiedzieć, że jest On równocześnie absolutnie dobry i absolutnie wszechmocny, i że pomimo to toleruje świat, taki jaki jest”⁸. Zamiast Boga będącego autorem zła, należy więc logicznie wybrać ateizm (lub śmierć Boga), aby u korzenia zniszczyć zasadę tej tragicznej historii. Przejmując od filozofii atrybut Opatrzności, teologia chrześcijańska zdaje się skazywać na przyswojenie sobie jej różnorodnych postaci i podzielenie losu filozoficznej koncepcji Boga. — Jedyną inną możliwością wydaje się być wyrzeczenie się Opatrzności, potwierdzenie, że Bóg nie jest winien zła, ponieważ nie interweniuje w historii. Jeśli Bóg istnieje, powinien być bezsilny. „Moja osobista odpowiedź przeciwstawia się odpowiedzi z *Księgi Hoba*: ta ostatnia bowiem mówi o *pełni* potęgi Boga Stwórcy, natomiast moja o *wyrzeczeniu się* tej potęgi”⁹. Do takiej postawy prowadzi godna uwagi analiza H. Jonasa, inspirowana żydowską kabałą. Trzeba tu więc wybierać pomiędzy Bogiem opiekującym się (opatrznociowym) a sadystycznym, względnie między Bogiem dobrym a słabym.

⁷ *Encyclopédie*, § 483-486.

⁸ H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt am M. 1984; przekład franc.: *Le concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive*, Paris 1995, s. 31.

⁹ Tamże, s. 39.

Podkreślmy od razu, że pierwsze stanowisko odtwarza w metafizyce archaiczny, magiczno-psychologiczny przetarg: będę wierzył w Boga pod warunkiem, że mnie wysłucha, a jeśli nie, to uznam, że jest odpowiedzialny za moje nieszczęścia i odwrócę się od Niego. — Drugie stanowisko ściera się z całym impetem z biblijnymi twierdzeniami. Zakłada jednak przynajmniej radykalną demitologizację, chociaż grozi mu pozbawienie Boga istoty Jego bytu: miłości, woli zbawienia wszystkich ludzi.

III. Powrót do jądra teologicznego

1. Obalenie kilku założeń

Ostatecznie dla wszystkich tych analiz wspólne jest paradoksalne założenie: chcąc uniewinnić Boga od zła, trzeba uczynić z Niego obojętnego widza, stwórcę, który porzuca naturę i historię, co się sprowadza do uznania Go za niebezpośrednie źródło zła w historii i w konsekwencji nawet bardziej za nie odpowiedzialnego. Ponadto takie „usprawiedliwienie” pozbawia sensu chrześcijańską wiarę, której istotą jest wyznawanie Mesjasza niewinnego i cierpiącego. Samo Pismo święte potwierdza niewinność Boga w *Księdze Mądrości*: „Stworzył bowiem wszystko po to, aby było, i byty tego świata niosą zdrowie: nie ma w nich śmiertcionośnego jadu...” (Mdr 1, 14); „A śmierć weszła na świat przez zawiść diabła i doświadczają jej ci, którzy do niego należą” (Mdr 2, 24). W tym punkcie analiza filozoficzna Augustyna i Tomasza z Akwinu wydaje się nie do pokonania: nie można bowiem powiedzieć, że Bóg chciał zła, cierpienia i śmierci, nawet jeśli wpisują się one w naszą historyczną naturę. Zło nie wywodzi się z zazdrości Boga czy od złego Stwórcy, lecz z ludzkiej wolności. I błędem byłoby wierzyć, że Bóg jest bezpośrednią przyczyną wszystkiego, co nam się wydarza, tak jak gdyby Opatrzność nie uwzględniała porządku natury i ludzkiej wolności, jak gdyby Pierwsza Przyczyna pomijała przyczyny wtórne. Lecz czy z tego wynika, że Bóg nie interesuje się przeznaczeniem ludzi?

Przypomnijmy także ze względu na uczciwość, że fragmenty te równoważą inne: „Ja czynię światło i stwarzam ciemności, sprawiam pomyślność i stwarzam niedolę (*kaka*)” (Iz 45, 7); „Czyż zdarza się w mieście nieszczęście (*kakia*), by Pan tego nie sprawił (*epoiesèn*)?” (Am 3, 6). — Wytwarzanie ciemności i zła sytuuje się tu na tej samej płaszczyźnie, co tworzenie światła i dobra, podczas gdy cały wsłęk teologii od czasów Augustyna polegał na czynieniu ze zła skutku niebezpośredniego, złożonego, lecz nie chcia-

nego przez Boga. — Czy można się zadowalać sprowadzaniem tych tekstów do interpretacji profetycznej, która zapowiada szereg plag Bożych na lud uśpiony w puchach królewskiej godności? Jeśli tych tekstów nie można w oczywisty sposób rozumieć w znaczeniu złego Boga, to uprzedzają nas one przynajmniej przed przyporządkowywaniem Boga naszej własnej idei dobra. Zmuszają nas one także do uznania, że istnieje rozdźwięk pomiędzy złem, jakie czynimy, spowodowanym naszą wolnością, a złem, które znosimy, co wyjaśnia prawdopodobnie sytuacja naszej natury.

W końcu, w imię jakiej logiki pretendujemy do uniewinniania Boga od zła? Przedsięwzięcie to zakłada, że człowiek poddaje Boga pewnym warunkom: każemy już uprzednio stawić się Bogu przed trybunałem i zakładamy, że jesteśmy zdolni nie tylko Go oskarżać (w pierwszej kolejności), ale i uniewinnić (w drugiej kolejności). — Oskarżanie zakłada, że wychodzimy z pogańskiej filozoficznej koncepcji Bożej Opatrzności, do której dodajemy zupełnie nieuzasadnione wymaganie natychmiastowego zaspokojenia naszych pragnień. W ten sposób zapoczątkowuje się projektowanie fałszywej koncepcji wszechmocy (która nie jest przecież władzą czynienia wszystkiego, lecz jedynie władzą kierowania świata i historii ku zbawieniu), wszechmocy urojonej, na abstrakcyjną koncepcję Boga. I rezygnuje się wówczas z ludzkiej wolności, zrzeka naszych odpowiedzialności. — Uniewinnianie zakłada, że uznaje się Boga za przedmiot zewnętrzny, podlegający naszemu rozumowi, a więc naszemu osądowi, tak jakbyśmy byli od Niego wyżsi, bez zarzutu i bez skazy. Oznacza to, że uczyniono z Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba coś, co Nietzsche nazywa „Bogiem moralnym”, to znaczy Bogiem zgodnym z systemem naszych wartości i naszych moralnych osądów. W danym wypadku zakłada to, że chcieliśmy, by Bóg dostosował się do idei, którą sobie czynimy na temat dobra. Lecz czy takie myślenie jest myśleniem o Bogu w sposób prawy? Czy nie należałoby powrócić do sytuacji sprzed teodycei i głębiej przemyśleć, co oznacza Boża Opatrzność?

2. *Opatrzność chrześcijańska jako dramat*

Ta nieprzeparta logika popycha nas do wyboru pomiędzy Opatrznością a teodyceą: czy należy raczej porzucić sprawiedliwość Boga i utrzymać Jego wszechmoc, czy też uniewinnić Boga od zła w historii i porzucić Opatrzność? Aby uniknąć tej nie dającej się utrzymać sprzeczności pomiędzy boskimi atrybutami, wydaje się konieczny powrót do sytuacji sprzed tej konstrukcji logicznej i do biblijnych źródeł pojęcia Opatrzności.

Pierwszym punktem, nad którym należy się zatrzymać, jest tu możliwość oporu wolności wobec Opatrzności. Nie zapominajmy, że przed Heglem, u Ojców aż do Średniowiecza, kres historii przedstawiał się jakby naznaczony pewnym, lecz nieprzewidywalnym, nadejściem Antychrysta¹⁰. W Piśmie świętym Opatrzność jest przedstawiana nie jako nieodwracalna maszyna, którą ludzkie siły popychają naprzód aż do nadejścia królestwa, lecz jako dramat, gdyż zawsze natrafia ona na opór: „Przeciwnik” (*katechon* — 2 Tes 2, 4) — to tajemnicze wyrażenie oznacza wolną siłę opóźniającą koniec czasu i powstrzymującą jego doskonale wypełnienie. Termin ten zakłada możliwość złej wolności, opierającej się boskiej Opatrzności. Zobowiązuje nas on do porzucenia perspektyw Hegla i Marksa, do myślenia o Opatrzności, która nie byłaby zwykłą teodyceą rozwiniętą w historii.

Eschatologia nie jest czymś progresywnym: oznacza bezpośrednią bliskość naszego ostatecznego celu. Właśnie dlatego, że królestwo jest bliskie, rozpętuje się przeciw niemu opór wolności („pojawiło się wielu antychrystów; stąd poznajemy, że już jest ostatnia godzina” — 1 J 2, 18). Dla chrześcijanina przyjście, ukrzyżowanie i zmartwychwstanie Chrystusa są aktualne tu i teraz dzięki tej Obecności, która ofiarowana jest naszej wolności do przyjęcia lub do odrzucenia. Lecz czy ten koniec, zawsze niewidoczny a bliski, udaremnia odwoływanie się do Opatrzności? — Nie, jeśli go pomyślano jako bipolarność: Chrystus/Antychryst; ten ostatni jest jak siła, która powstrzymuje koniec, dopełnienie dobra lub zła absolutnego, utrzymane w szachu w dramacie¹¹. Tylko w ten sposób nie myli się Opatrzności z teleologią Hegla. Opatrzność jest działaniem Ducha, łaski Bożej, na świat zupełnie inny od widocznego układu rzeczy tego świata. Człowiek jest więc zaproszony do dyspozycyjności, otwarcia się — mocą własnej decyzji — na boską decyzję łaski, która nie jest z tego świata. Opatrzność, skonfrontowana z radykalnie wolnym złem, nie odnosi się więc do systemu świata, lecz do ludzkiej wolności.

Według Pawła, miłość Boga ukierunkowuje wszystkie rzeczy ku dobru tych, których chce zbawić: „Wiemy też, że <Bóg> z tymi, którzy Go miłują, współdziała we wszystkim dla ich dobra, z tymi,

¹⁰ Por. np. Aymon z Halberstadt, w: PL 177, 779. Św. Bonawentura (*Hexaemeron*, XV) wyklada „dwanaście tajemnic” Antychrysta (francuski przekład w: *Les six jours de la création*, Paris 1991, s. 337-351).

¹¹ Dlatego Carl Schmitt mówił na przykład, że myśl o Przeciwniku stanowi „dla chrześcijan jedyną możliwość zrozumienia historii i odkrycia jej przydatności” (*Drei Stufen historischer Sinngebung*, Universitas [1950], 927-931; *Les Etudes philosophiques* 8-9 [2000], s. 416n).

którzy są powołani według [Jego] zamysłu. Albowiem tych, których przedtem poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi. Tych zaś, których przeznaczył, tych też powołał, a których powołał — tych też usprawiedliwił, a których usprawiedliwił — tych też obdarzył chwałą” (Rz 8, 28-30). Gdyby wziąć ten tekst w całym jego rygorze, trzeba by stwierdzić, że zakłada on odwrócenie priorytetów w stosunku do Opatrzności filozofów. Zgodnie z tym tekstem, na pewno wszystko jest dla dobra (*omnia in bonum* — jak mówi łacina; a Juliana z Norwich powie: „wszystko jest dobrem”). Nie oznacza to, że wszystko idzie ku lepszemu w najlepszym ze światów, lecz że dobroć Boża ukierunkowuje wszystko dla dobra ludzi, których miłość Boża wybrała dobrowolnie i suwerennie: jest to tajemnicza „predestynacja”. Pierwsza jest tu miłość Boga, wychodząca naprzeciw miłości ludzkiej. Bóg wzywa do zbawienia i do usprawiedliwienia *tych, których przedtem poznał*, bo są oni ludźmi, *którzy Go miłują*. W ten sposób „predestynacja”, to znaczy „zamiar” Bożego zbawienia, Boży dar szczęśliwego przeznaczenia dla tych, których On kocha, jest pierwszy w porządku celów. Opatrzność, czyli „współdziałanie wszystkich rzeczy”, jest tylko środkiem do tego celu. A przeznaczenie to, „z góry poznane”, polega zasadniczo na upodobnieniu się do Chrystusa. Chodzi bowiem o to, by wierni stali się na obraz Chrystusa synami Boga — już po Pierworodnym. Jeśli Opatrzność prowadzi do predestynacji, to wiedzie tylko do Chrystusa i nie pozwala podążać inną drogą niż On. Obiecując ludziom dobro, Bóg nie oszczędz im jednak bólu.

By być wiernym zaleceniom Pawła i odeprzeć zawczasu trudności wszelkiej filozoficznej teodycei, należało by rozwikłać związek powstały pomiędzy trzema problemami: boską doskonałością, złem popełnionym przez człowieka oraz złem przez niego doznany. Należałoby rozumieć Opatrzność w perspektywie miłości Boga do człowieka, widzieć w niej środek, a nie wcześniej ustalone ramy zbawienia. Powinno się więc ustawić stworzenie i Opatrzność we wnętrzu miłości Boga do człowieka, a nawet we wnętrzu jego predestynacji¹². Człowiek jest odpowiedzialny za popełniane przez siebie zło (i dobro) i nie może złożyć swej odpowiedzialności na Boga. Unika się w ten sposób usprawiedliwiania cierpienia, czyniąc Go za nie odpowiedzialnym. Nie przekreśla się natomiast skandalu niewinnie cierpiącego, ani krzyża Chrystusa, który jest dla niego wzorem.

¹² K. Barth, *Dogmatik*, III/3, Zürich 1961, s. 4.

Trzeci punkt odniesienia: nie można już rozumieć Opatrzności tak, jak gdyby Bóg pozostawał niewzruszony, obojętny na cierpienia człowieka, jak to się dzieje w wypadku teologii filozoficznych. Nie można tym bardziej dopuszczać, że Bóg wyczerpuje się w cierpieniu świata aż do swojej autonegacji (Hegel), co logicznie prowadzi do śmierci Boga. Ważne jest przypomnienie, że Bóg wszedł w historię, aby walczyć ze złem i znieść jego ciosy. Powinno to pozwolić wymierzyć wolne (czyli nie konieczne) zaangażowanie Absolutu w historię poprzez Syna. Ważne jest również nie pomijanie powrotu do pokoju Ojca. Chcąc rozumieć w ten sposób chrześcijańską Opatrzność, należy wyjść nie od Boskiej istoty, ani od człowieka i jego potrzeb, lecz od Trójcy Świętej, od związków miłości pomiędzy Opatrznością Ojca a darem Ducha, centralnym w tekstach ewangelicznych na temat Boskiej Opatrzności. Właśnie we wnętrzu tej przestrzeni można usytuować miejsce pozostawione *in blanco* przez Tego, który *par excellence* o Niej mówi; właśnie tam można odnaleźć miejsce Chrystusa i dostrzec w Nim wzór naszego miejsca.

3. Chrystus a Opatrzność Ojca

Doktryny nie zogniskowane na wolności Osób Boskich nie mogą pojmować Opatrzności w sensie naprawdę teologicznym (trynitarnym i chrystologicznym). U Hegla, konieczne rozwinięcie problemu absolutu, który wchodzi w historię, zapierając się siebie, zakłada, że każdy negatyw da się odzyskać w postaci pozytywu (przez negację negacji). Lecz ten spójny system nie pozwala zrozumieć złożoności wolności zaangażowanych w zło lub z nim walczących, ani dopuścić, że istnieje cierpienie, które nie miałoby sensu.

Opatrzność jako działanie Boskiej wolności ujawnia się prawdziwie tylko z punktu widzenia chrystologii. Jedynie życie Chrystusa pozwala ukazać atrybut Opatrzności w całym jego bogactwie. Bo to sam Syn jest Opatrznością Ojca: „Do każdego więc, kto się przyzna do Mnie przed ludźmi, przyznam się i Ja przed moim Ojcem, który jest w niebie” (Mt 10, 32). Wolność Boga interweniuje w historię poprzez osobę Chrystusa, w której osiąga swój szczyt wszelkie dobrodziejstwo Boga wobec Jego ludu. Jego Opatrzność dobrowolnie się uniaża wcielając się, opróżnia ze swej boskości, aby zaangażować się w działanie: przebaczenie, leczenie chorych, głoszenie zbawienia, doznawanie niezrozumiałego oporu wrogich wolności oraz ostatecznie zniesienie cierpienia i śmierci. Opatrzność chrześcijańska nie jest tak po prostu zasadniczym atry-

butem boskości, ale jest przede wszystkim Opatrznością Chrystusa, który staje po stronie ludzi.

Obala to zarzut przeciwko Opatrzności: daleki od ignorowania cierpienia niewinnych, Bóg przyszedł wypełnić je swoją obecnością. „Żadne morze nie jest tak głębokie, jak te myśli Boga, który pozwala, że źli w dobra opływają, a dobrzy odczuwają braki. Nic tak głębokiego, nic tak wzniosłego. Na tych głębiach i na tych przepaściach rozbijają się wszyscy niewierni. Pragniesz przepłynąć przez tę głębię? Nie odstępуй od drzewa (*lignum*) Chrystusowego, a wówczas nie utoniesz. Trzymaj się Chrystusa. [...] Dlatego raczył się trudzić sam na ziemi”¹³. Chrystus nie rozwiązuje tajemnicy zła, lecz bierze ją na siebie.

Opatrzność objaśnia się również z punktu widzenia teologii trynitarniej. Boża życzliwość przejawia się konkretnie w każdej Osobie (Trójcy Świętej) i w Ich trzech wolnościach. Ojciec zechciał zbawienia świata i całej ludzkości w Synu i przez Syna. Chce jedynie dobra, pragnie, by wszyscy ludzie byli zbawieni i nie życzy sobie śmierci grzesznika. Jeśli nawet przewiduje od początku wolność skończonego, nie może się zgodzić na utratę swojego stworzenia na rzecz zła i śmierci. Opatrzność jawi się w ten sposób jako dar sam z siebie, w którym boski Dawcą potrafi całkowicie zniknąć przed wolnością drugiego: Ojciec ukrywa się przed ludźmi, przekazuje im dar swojego Syna (Wcielonego) i pozwala im Go przyjąć lub odrzucić w ich prawdziwej wolności. To dlatego, że Opatrzność udziela się już w darze Bożej wolności, istnieje wolność Syna. Opatrzność oznacza wolność nie dającą się uprzednio pomyśleć, ponieważ przekracza ona wszelką dobroć, jaką możemy sobie wyobrazić, i dopełnia się na nieodgadzionych drogach, w tym pod nieprzychylnymi nawet pozorami porażki, cierpienia i żałoby — doświadczeń, które napotkał sam Chrystus. Otóż, jeśli Ojciec daje swojego Syna i daje Mu wolność, aby dopełnić swą wolę zbawienia (swoją Opatrzność), zakłada to dystans pomiędzy wolnością Ojca i wolnością Syna. Istnieje chwila, w której „moja wola” i „twoja wola” przeciwstawiają się sobie, chwila, w której Opatrzność Ojca jest niedostępna, niezrozumiała dla Syna. Chrystus i sam Bóg przez Niego doznają bolesnego doświadczenia na tej ziemi. Sytuacja ta wyraża się w doświadczeniu nocy, *wewnętrznym doświadczeniu ciemności*, które wiążą człowieka — utraty Ojca, a wraz z Nim wszelkiego światła. Syn zgadza się znieść niewidoczność Ojca i Jego Opatrzności. W ten sposób dla

¹³ Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 78-102* (tłum. J. Sulowski). Warszawa 1986, s. 206 (Ps 91, 8).

porzuconego Syna, do kompletnej porażki tego, co przedsięwziął, dochodzi jeszcze absolutny nonsens. Doświadcza On na krzyżu autentycznego opuszczenia przez Ojca¹⁴. Umiera w opuszczeniu od Boga (Mt 27, 46; Mk 15, 34). Syn poznaje więc od wewnątrz sytuację człowieka, dla którego życzliwość Boża się ukrywa, a poznaje ją po to, by wziąć ją na siebie i naprawdę nieść.

W pierwszej chwili Syn odmawia nawet woli Ojca („oddal ode mnie ten kielich”), zanim uzna ją i zaakceptuje: „lecz niech to nie będzie moja wola, ale twoja” Szczyt Opatrzności dopełnia się w sercu smutku i doświadczenia, gdy wolność Syna wyraża zgodę na wyrzeczenie się swej własnej woli. Syn przystaje wtedy na dobrowolne ofiarowanie się za zbawienie świata: jego pokarmem jest pełnić wolę Ojca (J 4, 34). Opatrzność wypełnia się przez pojednanie nieprzewidywalnej wolności, której nie można poddać zewnętrznej konieczności, z koniecznością wyższą — spontaniczną — daru z siebie, przez co Syn przewyższa wszelką ludzką umiejętność. Jednoczy ona zarazem nieprzewidywalną wolność, której nie można poddać żadnej konieczności zewnętrznej, z koniecznością wyższą — spontaniczną — daru z siebie przez Syna. W tej jedności przeciwieństw — konieczności i wolności — Boska Opatrzność przewyższa wszelką ludzką umiejętność¹⁵.

Lecz trzeba z kolei ponownie umiejscowić tę odnoszącą się do Chrystusa Opatrzność w perspektywie trynitarnej. To wpływ Ducha Świętego popycha Chrystusa, by się dać, stać się Opatrznością dla ludzi. Jak widzieliśmy, jest to również ten Duch Święty, obiecany ludziom, aby ich upewnić, gdy trzeba im będzie wyznać wiarę w czasie prześladowań, że Bóg będzie u ich boku, by ich bronić i podsuwać im odpowiednie słowa. To ten sam Duch Święty, który działa w historii i pozwala ludziom, mimo tragicznych ich porażek i zbrodni, czynić z niej historię świętą.

Opatrzność powinna więc być pomyślana jako dramat miłości, dramat miłości Bożej w ludzkiej historii, dramat już podjęty przez Chrystusa. Tragedia miłości Krzyża jest echem, w naszej historii, dramatu miłości Bożej, przeżywanego na płaszczyźnie wiecznej, w której Ojciec, dając nam swego Syna, daje nam wszystko.

¹⁴ Zob. zwł. Hans Urs von Balthasar, *Wielkanoc — tajemnica*, w: *Theodramatik IV*, Einsiedeln 1983; i komentarz: A. Birot, *Drame divin, côté Père*, „Communio” 26 (2001) nr 4, s. 97-114.

¹⁵ Jak mówi H. U. von Balthasar, zapożyczając słowa u Schellinga, kategorię, która służy nam do myślenia o Bogu, jest to, „czego nie da się uprzednio pomyśleć” (*Unvordenklich* — słowo to nie ma tu swego zwykłego znaczenia czegoś, czego nie da się zapamiętać). *La Dramatique divine, II/2: Les personnes dans le Christ*, Namur 1988, s. 149-150.

4. Człowiek w Bożej Opatrzności

Uczeń nie jest większy od mistrza. Sposób, w jaki Chrystus, w ścisłym tego słowa znaczeniu, wcielił Opatrzność, powinien służyć za wzór dla ludzi, ażeby na miarę swoich możliwości żyli Opatrznością. Ludzie mogą więc się spodziewać, że nie zostaną im oszczędzone ani niepohamowana wrogość, ani gwałty, ani cierpienie, ani śmierć. Rzeczywistości stworzone i historyczne, w całym ich tragicznym wymiarze (odrzucenie woli Bożej, opuszczenie dalekie od wszelkiej opatrznościowej pociechy, cierpienie i śmierć), niesie, ogarnia i przekracza Boży plan zbawienia dla wszystkich. Chrystus już go wypełnił, a więc zbawił. Opatrzność nie jest ani obojętna, ani triumfalna; jej celem nie jest ani pieśczośliwe ochranianie naszego ciała, ani sprawianie, byśmy doznawali zła. Stara się ona raczej o istotowe dobro ludzi. Lecz daje nam je tylko na naszą miarę, którą jest wolność. Bóg oczekuje od naszego działania właśnie tego, by wypełniało ono dla bliźniego to dobro, którego on potrzebuje. Tak więc dzięki wolności możemy czynić dobro, pozwalając — tak jak Chrystus — by poruszał nami Duch.

Człowiek powinien zająć stanowisko wobec dwóch bałwochwalczych obrazów Opatrzności: Opatrzności zatkajdziury, która interweniuje, aby wybawić człowieka, gdy ten odczuwa brak i jest w rozpacz; — Opatrzności moralnej i historycznej, kiedy to postępy historii prowadzą nieświadomie w stronę promiennego jutra. Wobec tych dwóch idoli chrześcijanin może jedynie bełkotać, że żaden z nich nie wydaje mu się odpowiedni do wyrażenia tego, w co wierzy: Opatrzności działającej w najgłębszym wnętrzu nas samych, zaproponowanej naszej wolności, tak w naszych działaniach, jak i w cierpieniach. Ta ostatnia wersja, najslusniejsza, zakłada, że Opatrzność wypełnia się w ludzkiej wolności. Daje ona każdemu człowiekowi nieskończoną odpowiedzialność bycia narzędziem boskiej dobroci w stosunku do bliźniego.

Wypływa z tego wiele wniosków:

1. Chrzescijańskie pojęcie Opatrzności różni się istotnie od pojęcia odziedziczonego po tradycji filozoficznej, pomimo podobieństwa językowego i funkcjonalnego. Różni się zaś z racji wiary trynitarnej, która sama tylko pozwala ujmować bez sprzeczności i wybiegów relację pomiędzy Bogiem i światem.

2. Ważne jest przypomnienie, że Bóg, daleki od wycofywania się w gwieździste i niedostępne niebo nad naszymi głowami, jest obecny w każdej okoliczności konkretnego życia jednostek. Człowiek wierzący nie może żyć pod Bożym spojrzaniem, jeśli nie myśli,

że temu spojrzeniu towarzyszy czynna pomoc. Powinien więc przedstawiać Boga nie jako oko, lecz jako rękę¹⁶. Byłoby to zresztą zgodne z najstarszą ikonografią.

3. Opatrznością kieruje Miłość, która jest istotą Boga, a także przypieczętowaniem wolności. Wolna wola, umiejscowiona poza naszymi bezpośrednimi potrzebami, jest uprzednio nie do pomyślenia. Wzywa nas ona do przekraczania rojeń o wszechmocy mającej spełniać wszystkie nasze pragnienia.

4. Opatrzność dokonuje się w sercu ludzkiej woli przez współpracę między naszymi wolnościami a miłością Boga i w walce z grzechem. Stanowi ona, w obliczu mocy ciemności, jeden z biegunów nadających tragizm ludzkiemu dramатовi.

5. Opatrzność nie jest wyłączeniem z wszelkiego zła — ani fizycznego, bo odnosi się ona do zbawienia duszy, a nie ciała — ani moralnego, bo nasza wolność i wolność bliźniego jest za nie odpowiedzialna. Opatrzność nie wyklucza doświadczenia porzucenia i poddania mocom zła, których doznał sam Chrystus. Zła nie należy włączać w teodyceę, ale je zwalczać. Nie mieści się ono w porządku teorii, lecz jest przedmiotem naszej praktyki.

6. Opatrzność, wcielając się w naszej wolności, przedstawia się nie jako nakaz, lecz jako wskazanie, nie jako fakt dokonany, lecz jako życzenie. Jest istotnym przedmiotem modlitwy Ojciec Nasz: *bądź Wola Twoja, chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj*, itd.¹⁷ I wypełnia się ona, gdy będziemy czynić to, co mówimy, kierując w stronę bliźniego dobroć, którą otrzymujemy od Boga (*wybacz nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom*). Opatrzność zobowiązuje nas wobec bliźniego proporcjonalnie do tego, co nam samym obiecuje.

Nasz świat nie jest ani najlepszym z możliwych światów, ani najgorszym. Jest po prostu światem tragicznym. Lecz nie przeszkadza to, jak mówi św. Paweł, by „wszystko służyło ku dobremu”

tłum. Maria Żerańska

¹⁶ Por. J. Kalwin, *De aeterna Dei praedestinatione*, 1552; CR 8, 347.

¹⁷ J. Y. Lacoste, *Providence*, w: *Dictionnaire Critique de Théologie*, Paris 1998, s. 950-952.