

OPATRZNOŚĆ OTWARTA NA RYZYKO WOLNOŚCI...

„Im więcej człowiek umieszcza w Bogu, tym mniej zachowuje dla siebie”¹: to twierdzenie Marksa głosi jedną z zasad współczesnego porzucenia idei Opatrzności. To, że Bóg mógłby interweniować w historię, uchodzi za nieznośną ingerencję, niedopuszczalne naruszenie ludzkiej niepodległości i suwerenności. Przyznanie Bogu wszechmocy, w tym władzy nad naturą i nad historią, zda się być jednoczesnym ograniczaniem losu człowieka do roli marionetki, która słucha boskich dekretów, chociaż nie udzielono jej nawet zrozumienia tych dekretów. Człowiek, w imię niezbywalnych praw swej wolności, odmawia więc Bogu wszelkiej opatrnościowej mocy: logicznie przedłużając wypowiedź Marksa, można by powiedzieć, że wszystko, co odbierze się Bogu, jest zawsze czymś zyskanym dla człowieka. Zechcemy więc aż do końca rozwinąć tę myśl: Bóg, który nigdy nie ujawnia się w historii, jest Bogiem nieobecnym, to znaczy ostatecznie Bogiem nie istniejącym. Negowanie Opatrzności sprowadza za jednym pociągnięciem możliwość oszczędzenia sobie hipotezy Boga. Człowiek wychwytyje wtedy „swoją błąd”: niczego nie umieszcza już w Bogu i wszystko zachowuje dla człowieka.

Równoległe do tego zastrzeżenia co do Opatrzności, zgłoszonego w imię człowieka, natrafiamy na inne, tym razem zgłoszone w imię Boga, czy raczej wyobrażenia, jakie sobie o Bogu czynimy. Jakaż to Boża opatrność pozwałaby na przełomy historyczne, cierpienia niewinnych ludzi, zniszczenia wywołane ludzkim barbarzyństwem? Czy oczywiste i gorszące istnienie zła nie jest wyraźnie sprzeczne z wszelką ideą Opatrzności? Czy nie należałoby widzieć w Bogu jedynie przewrotnego Molocha, który karmi się ludzkim bólem i igra z zabłąkaną wolnością ludzi? Wydaje się, że w imię tej samej idei, którą czynimy sobie o Bogu, Jego dobroci dla człowieka, należy zanegować wszelką Opatrzność. Rozumowanie to można by podsumować w ten sposób: jeśli Bóg jest dobry, to nie może pozwalać na zło; skoro zaś zło istnieje, to zamiast wymyślać Boga złego, lepiej jest zanegować wszelką Opatrzność, a więc w konsekwencji zanegować samego Boga. Wszystko dzieje

¹ K. Marks, *Manuscripts de 1844*, Paris 1968, s. 58-59.

się tak, jak gdyby uniewinnienie Boga od ludzkich nieszczęść możliwe było tylko przez odmówienie Mu istnienia.

Sprawa wydaje się więc oczywista. W imię ludzkiej wolności myśl o wmieszczeniu się Boga w historię jest nie do przyjęcia. Idea opatrnościowej dobroci Boga jest sprzecznością ze względu na istnienie zła. Werdykt więc brzmi, że człowiek powinien obejść się bez złudnej Opatrzności i chcąc posługiwać się wolnością, winien liczyć jedynie na siebie, jednocześnie tylko do siebie mając pretensję w konfrontacji ze złem.

Współczesne rozwiązania: Opatrzność bez Boga

Chociaż *idea* Opatrzności całkiem opuściła współczesną mentalność, nie jest takie pewne, że *wiara* w Opatrzność dała się tak łatwo wykorzenić ze świadomości. Postawmy tu hipotezę, że wiara ta nie jest wyobrażeniem przypadkowym, wywołanym określoną sytuacją historyczną czy społeczną, lecz jest trwałym rysem antropologicznym. Kwestia więc brzmi: gdy już się oswojono ze „śmiercią Boga”, ku czemu trzeba zwrócić wiarę w działanie opatrnościowe, komu przypisać ten odgórny projekt mający z wysokości kierować ludzkim przeznaczeniem? Odpowiedzi można będzie udzielić tylko wtedy, gdy uznamy paradoksalną sytuację, w jakiej znalazł się współczesny człowiek, sytuację, którą można by umieścić zarazem pod znakiem *dążenia do absolutnej mocy*, jak i *narastającego braku odpowiedzialności*, popychającego człowieka do powierzania się siłom, które go przerastają.

Według Heideggera, wolę mocy należy uznać za rys właściwy dla współczesnej tożsamości: „W każdej dziedzinie do wolności człowieka należy nabycie sprawności własnego samookreślenia; otóż ta sprawność ma zasadniczo i wyraźnie potrzebę mocy, i to właśnie wyjaśnia, dlaczego jedynie w historii czasów współczesnych — i stanowiąc samą tę historię — istnieje możliwość, że zupełne panowanie nad mocą przyjmie się za zasadę rzeczywistości. (...) Przekonanie, że można dojść do absolutnej ekspansji wszelkich ludzkich zdolności, aż do całkowitego zapanowania nad światem, jest tajemnym bodźcem popychającym współczesnego człowieka do coraz to nowego i coraz dalej sięgającego postępu”². Człowiek współczesny, w miarę zacierania się postaci Boga transcendentnego i wszechmogącego, staje się sam dla siebie swoją własną opatrnością. Ludzka wolność zyskuje wtedy rangę najwyższej zasady, normatywnego punktu odniesienia, do którego odnoszą się wszel-

² M. Heidegger, *Nietzsche*, II, Paris 1971, s. 115-116.

kie wartości. Dobre jest to, co zmierza do powiększania wolności, a złe to, co jej się sprzeciwia lub ją ogranicza. Wolność definiuje się tu jako moc decydowania o sobie, „sprawność własnego samookreślenia”, zgodnie z wyrażeniem Heideggera: więź ze stwórczym aktem Boga zostaje zerwana, człowiek staje się twórcą samego siebie.

Pozostaje zdefiniować narzędzie tej wolności, czyli środek, poprzez który człowiek rozciąga swój wpływ na obszar całego kosmosu: chodzi o technikę, to narzędzie Opatrzności, które człowiek stosuje zarówno do siebie, jak i do natury. Technikę należy tu rozumieć w znaczeniu heideggerowskim, obejmującym nie tylko przeobrażanie przyrody, lecz i kulturę samowystarczalności podmiotu, naznaczającą praktyki społeczne i polityczne, oraz triumf „kalkulującej” formy myślenia, która stara się planować, manipulować i racjonalizować rzeczywistość. Przywiązana do technicznego narzędzia, opatrznosc zmienia znaczenie: nie chodzi już o otwarcie historii na Innego, o przyjęcie przez ludzką wolność transcendentnej Woli, lecz o projekt przekształcania świata, wdrożony przez kalkulujący umysł. Z tego względu *opatrznosc* ustępuje miejsca *zapobiegliwości*: czas nie jest już tym, co zyskuje sens, bo w jego łono wkroczyła bez-czasowość (co stanowi właśnie czystą definicję Opatrzności), lecz jest podporządkowany ciągłowi przyczynowemu, twardemu prawu skuteczności technicznej. Jak się wydaje, zostaje tu spełnione to samostanowienie ludzkiej wolności, to absolutne posiadanie siebie i świata, na które obalona wszechmoc Boża nie może już rzucać żadnego cienia. Człowiek, praktykując kalkulującą racjonalność, przewidując stosowanie narzędzi technicznych, staje się zdolny „sam się wytwarzać”, sam się wynajdywać. Z pewnością można by jeszcze zapytać: jaki sens zachowuje wolność poddana ścisłemu determinizmowi skuteczności, czy też: jaką wartość można przypisać ludzkości będącej już tylko produktem własnej umiejętności wytwarzania? Niestosowne to pytania: człowiek zrealizował bowiem w końcu swoje powołanie do wszechmocy, pozbył się boskiego nadzoru, sprowadził przyrodę do (zaledwie) środka własnego spełnienia. Czy nie jest to gra warta świeczki?

Odpowiedź brzmi przecząco, chyba że rzeczywiście chodzi tu jedynie o struganie naiwnego. Czy człowiek jest naprawdę panem narzędzi technicznych? Czy tak naprawdę sprowadzają się one tylko do czystego środka, którego cel ustaliła ludzka wolność w sposób zupełnie niezależny? Wielkim złudzeniem byłoby tu wierzyć w neutralność techniki: narzędzie techniczne ukierunkowuje i determinuje aktywność swego użytkownika, posiada własną

niezależność, nad którą człowiek sprawuje władzę jedynie pozorną. I czymś daremnym byłoby nawoływać do „wzięcia w garść” narzędzia technicznego, budzenie ludzkiej wolności, aby była bardziej świadoma i czujna: ta autonomia techniki jest składową jej istoty; z definicji wymyka się więc władzy człowieka³. Ludzkość nie wyznacza celów wiedzy technicznej: jedynie za nią podąża i zatwierdza jej rozwój i postęp. Ostatnie debaty dotyczące najnowszych osiągnięć badawczych genetyki, zarówno w dziedzinie bioetyki, jak i inżynierii genetycznej, wykazują, że analizy te nic nie straciły ze swej przydatności. Dominującą zasadę rządzącą umysłami można by rzeczywiście ująć w ten sposób: czemu szkodzi konkretne realizowanie tego, co jest technicznie możliwe? W imię czego rezygnować z postępu naukowo-technicznego?

Uświadomienie sobie tej dominacji techniki pociąga za sobą zupełne odwrócenie uprzednio zarysowanego schematu: człowiek nie jest już wszechmocnym panem mającym niepodzielną władzę nad własnym przeznaczeniem i nad całością wszechświata dzięki dobrze pojętemu zastosowaniu możliwości technicznych. Przeciwnie, to technika i tylko ona ustala reguły i ukierunkowuje rozwój człowieka. *Mamy więc współczesną formę opatrzności: niezależność techniki, której człowiek podporządkowuje i zawiera swe przeznaczenie, nie mając nawet realnej tego świadomości.*

Czy jednak przez to nie przypisujemy zbyt dużego znaczenia postępowi technicznemu i jego wpływowi na nasze życie? Bo w końcu: czy w życiu codziennym, w relacjach nawiązywanych z innymi ludźmi, w związkach miłości, przyjaźni, braterstwa, jednostka nie zachowuje autonomii? Co ma z tym wspólnego technika? Oczywiście, nie chodzi tu o twierdzenie, że fakt postępu nauk technicznych redukuje ludzką tożsamość do tożsamości „technologicznego zwierzęcia” pozbawionego wszelkiej wolności. Lecz złudzeniem byłoby myśleć, że można ograniczyć praktykowanie tej wolności do sfery prywatnej, osobistej, podczas gdy „opatrzność” techniczna rozciąga swą władzę nad wspólnym przeznaczeniem ludzkości. Rysem właściwym technice jest właśnie „dawanie się zapomnieć”, zacieranie śladów swej mocy i rozległości swego wpływu na nasze najbardziej codzienne wyobrażenia i zachowania. Można tu choćby pomyśleć o wykładniczym wzroście (zastosowania) środków komunikacji, zarówno telewizji, jak i telefonów ko-

³ Właśnie to podkreśla mocno Martin Heidegger: „Istota techniki nie jest jedynie ludzką mocą, którą ludzkie opanowanie i suwerenność mogłyby poskromić dzięki odpowiedniej postawie moralnej” (*Was heisst denken?*, Tübingen 1954, s. 155).

mórkowych czy internetu: te „narzędzia” komunikacji nadają strukturę naszemu sposobowi postrzegania świata i modelują nasze najbardziej intymne relacje, z rodzajem tej konieczności, zanim nawet ocenimy, czy po prostu zauważymy, ten wpływ.

Ta nieświadomość człowieka współczesnego co do dominacji techniki nie jest bynajmniej faktem przypadkowym: chodzi tu o samą istotę techniki, która wymaga zapomnienia o jej własnej mocy. Stąd uniesienie związane z postępem technicznym stawia człowieka w paradoksalnej sytuacji: w miarę jak rozszerza się władza nad naturą, a to, co Heidegger nazywa „myślą kalkulującą”, opanowuje nasze wyobrażenia i nasz stosunek do świata, człowiek zostaje pozbawiony panowania i kontroli nad historią. Im bardziej człowiek łudzi się możliwością rozszerzania swego imperium, tym bardziej staje się igraszką porządku technicznego.

Sytuacja ta rodzi niepokój znajdujący pozorne ukojenie w odwoływaniu się do zachowań irracjonalnych i wierzeń tajemnych. Można wysunąć tu hipotezę istnienia powiązań między wyostreniem się racjonalności technicznej a umacnianiem się tego, co irracjonalne, co wyraża się w takich zachowaniach, jak odwiedzenie wróżek, sięganie do horoskopów czy odwoływanie się do astrologów. Człowiek *nie odnajduje się* w świecie „odczarowanym” zracjonalizowanym, stechnicyzowanym. Najprostszym sposobem wydostania się z tego modelu ludzkości ukształtowanej przez technikę jest dowartościowanie tego, co w człowieku stawia opór „myśli kalkulującej”, to znaczy dowartościowanie jego zdolności wierzenia, w najbardziej dostępnych, najbardziej naiwnych, a zwłaszcza najbardziej natychmiastowo dających się skonsumować postaciach nadprzyrodzoności. Stąd taki rozkwit różnorodnych ofert wróżenia i przepowiadania, które wszystkie odpowiadają na ten głód Opatrzności w formie różnej od nieubłaganego postępu technicznego: człowiek pozbawiony kontroli nad swym przeznaczeniem nie wie już, jakiemu „guru” ma się powierzać, by oddać się wierze w opatrnościowy porządek istnienia, który ma, że tak powiem, zapisany w sercu. Wierzenia te zarysowują się w odwróconej symetrii do postulatu absolutnej wolności człowieka: ponieważ postulat ten zostaje unieważniony przez niepodzielne królowanie porządku technicznego, człowiek współczesny wyrzeka się praw posługiwania się własną wolnością i zawiera fatalizmowi zapisanemu w gwiazdach czy w kartach. Żądanie absolutnej wolności, nie uznającej „ani boga, ani pana”, i uległe zawierzenie logice „tego, co zapisane”, to dwa nierozdzielne oblicza tego samego zjawiska.

Wszecmoc Boga warunkiem wolności człowieka

Czy los Opatrzności został więc przypieczętowany pomiędzy nieuchwytną koniecznością techniczną a fatalizmem wpisanym w tajemny porządek zwalniający człowieka od wszelkiej odpowiedzialności za własną przyszłość? Aby pogodzić te dwa rozbieżne przeznaczenia Opatrzności we współczesnym świecie, trzeba powrócić do dwóch zastrzeżeń sformułowanych przeciwko idei opatrznosciowego porządku. Jedno widziało w opatrznosciowym działaniu Boga zagrożenie dla suwerennego posługiwania się ludzką wolnością; drugie przeciwstawiało idei Opatrzności spektakl zła, rzekomo sprzeczny z Bożą dobrocią i wszecmocą. Może jednak będzie możliwe, odpowiadając kolejno na te zastrzeżenia, przywrócić taką wiarę w Opatrzność, która szanuje jej wymiar transcendentny, nie dający się sprowadzić jedynie do ludzkiej mocy.

Powiedzmy to wyraźnie: taka idea Opatrzności, która byłaby sprzeczna z ludzką wolnością, nie może się stać rzeczywistym zastrzeżeniem, bo dotyczy tylko idola. Bóg, pociągający za kulisami za sznurki historii, jest jedynie urojonym skutkiem naszej niezdolności do pełnego sprostania własnej wolności. Pozostaje jednak prawdą, że pogodzenie opatrznosciowej mocy Boga z ludzką wolnością stanowi straszliwy problem filozoficzny. Cenny jest w tej sprawie wkład myśli Tomasza z Akwinu.

Naczelna zasada refleksji tomistycznej nad Opatrznością, ukazana w *Sumie przeciwko poganom*, jest następująca: pojmować opatrznosciowe działanie w taki sposób, by pozwalało ono przedstawiać sobie Boga z maksymalną doskonałością. Odebranie Bogu mocy opatrznosciowej sprowadza się do negowania Jego wszecmocy. Czy należy jednak wszystko umieszczać w Bogu i zakazać człowiekowi wszelkiej autonomii, tak by Bogu przypisać maksymalną moc? Genialną intuicją jest tu Tomaszowe twierdzenie, że moc przypisana człowiekowi nie tylko nie pomniejsza, lecz przeciwnie: przyczynia się do chwały Bożej. „Umniejszać więc doskonałości rzeczy, znaczy umniejszać doskonałości mocy Bożej”⁴. Chodzi więc o pomyślenie takiej właściwej równowagi, która zachowuje zarówno pełne potwierdzenie sprawczej mocy człowieka, jak i doskonałości mocy Bożej.

Równowagę tę udaje się odnaleźć dzięki pogodzeniu dwóch sposobów przyczynowości: *przyczyny pierwszej* i *przyczyny wtórnej*. Bóg jest wyraźnie Pierwszą Przyczyną wszystkiego, w tym

⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma filozoficzna*, ks. III, Kraków 1933, s. 178 (r. 69).

sprawczej władzy ludzkiej wolności: negowanie tego faktu sprawdzałoby się do przypisywania Bogu niemocy, skoro pewne skutki wymykają Mu się spod kontroli. Jego Opatrzność rozciąga się na wszystkie rzeczy bez wyjątku. Lecz człowiek jest również przyczyną w znaczeniu wtórnym: Opatrzność Boża nie pomija własnej przyczynowości stworzenia, lecz działa za jej pośrednictwem: „działanie Opatrzności, którym Bóg działa w rzeczach, nie wyklucza przyczyn drugorzędnych, lecz zostaje dokonane przez nie”⁵. Bóg szanuje przyczynowość własną każdego bytu stworzonego zgodnie z jego własną zdolnością sprawczą; przyczyny naturalne — zgodnie ze sposobem koniecznym, a przyczyny obdarzone wolą — zgodnie ze sposobem dowolnym. W *Sumie Teologicznej* św. Tomasz zapisuje w tym sensie: „A jak (Bóg) poruszając przyczyny naturalne nie pozbawia ich tego, że ich czynności są naturalne, ich czynności są dobrowolne, owszem, sprawia to w nich; bowiem tak poruszając przyczyny dobrowolne nie pozbawia ich tego, że Bóg działa w każdym zgodnie z jego swoistą właściwością”⁶. Tomasz broni z przekonaniem trudnej idei, zgodnie z którą Boża Opatrzność, daleka od tego, aby być przeszkodą dla ludzkiej wolności, jest jej fundamentalną przyczyną. Widzieliśmy już, jak bardzo wolność, organiczna do siebie samej, wydana własnej władzy samookreślenia, prowadziła do negacji samej siebie i się poddawała, nawet nie mając jasnej tego świadomości, najcięższemu jarzmu. Rzeczywista wolność jest wolnością daną i jako taka otrzymaną: dlatego *ludzka wolność jest rozumna bez odwoływania się do opatrznościowego działania Boga*, który — jak pisze Tomasz: „poruszając wolę, nie zmusza jej, bo daje jej właściwą dla niej skłonność”⁷. Wolność nie jest więc tylko mocą samookreślenia, jak tego chce współczesność, lecz jest przede wszystkim miejscem przyjmowania Bożego działania, które obdarowuje wolę swoją własną mocą.

Należy jednak zrozumieć, że Pierwsza Przyczyna i przyczyna wtórna nie rywalizują ze sobą w wywoływaniu skutku, bo wtedy taką rywalizację można by interpretować jako konkurencję, lecz przedstawiają sobą dwa aspekty, dwa sposoby wyjaśniania tego samego zjawiska: „Jest również jasne, że nie w ten sposób przypisuje ten sam skutek przyczynie naturalnej i bożej, jakoby czę-

⁵ Tamże, s. 189 (r. 72).

⁶ STh, I, q. 83, a. 1, ad 3; tekst polski: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 6: *Człowiek* (tłum. O. P. Bełch OP), London 1980, s. 166.

⁷ STh, I, q. 105, a. 4, ad 1; tekst polski: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 8: *Rządy Boże* (tłum. O. P. Bełch OP), London 1981, s. 42.

ściowo sprawiał go Bóg, a częściowo czynnik naturalny, lecz *cały* skutek sprawiają oba, choć różnym sposobem; podobnie jak cały skutek przypisuje się narzędziu, zarówno jak głównemu czynnikowi”⁸. Podane przez Tomasz rozwiązanie uzgodnienia przyczyny boskiej z przyczyną naturalną definiuje więc równowagę, dzięki której udało się zachować równą odległość od dwóch niebezpiecznych skrajności.

Pierwsza polega na odmawianiu stworzeniu jego wtórnej zdolności sprawczej: prowadziłyby to, zgodnie z wyrażeniem V. Aubina⁹, do czynienia ze światem „nieustannego cudu” i pozbawiania stworzonego bytu wszelkiej własnej konsystencji. Otóż moc sprawcza stworzenia, daleka od pomniejszania doskonałości Stwórcy, świadczy na Jego korzyść, skoro odkrywa ogrom „Jego dobroci, dla której chciał udzielić rzeczom swego podobieństwa, nie tylko odnośnie do istnienia, lecz także odnośnie do tego, by się stawały przyczyną innych rzeczy”¹⁰. Przyczynowość działająca w naturze pozwala więc kontemplować całe stworzenie jako odbłask Bożej wszechmocy. Gdy pozbawia się natury stworzone tej własnej autonomicznej mocy sprawczej pod pozornym pretekstem wzmacniania Bożej Opatrzności, wówczas upada godność całego stworzenia. Otwiera się wtedy droga do wzgardzenia światem stworzonym, odartym z wszelkiej wewnętrznej wartości. A to, co jest prawdziwe dla całości porządku naturalnego, dotyczy *a fortiori* ludzkiej wolności: „Ostatecznym zaś celem każdego stworzenia jest osiągnięcie podobieństwa bożego (...). Sprzeciwiałoby się to zaś Opatrzności, by się jakiejś rzeczy odebrało to, przez co osiąga podobieństwo do Boga. Czynnikiem działający z wolnej woli osiąga podobieństwo do Boga przez to, że działa z wolnej woli, wykazano bowiem w Pierwszej Księdze, że w Bogu jest wolna wola. A zatem Opatrzność nie odbiera woli wolności”¹¹. Opatrzność, według Tomasza, jest więc uporządkowaniem całego stworzenia w perspektywie celu, którym jest osiągnięcie najdoskonalszego podobieństwa do Boga. Wolność jest natomiast kulminacyjnym punktem Opatrzności i *par excellence* miejscem jej przejawiania się, skoro posługując się wolną wolą, stworzenie może dostąpić najwyższej godności *obrazu* Boga (Tomasz zachowuje pojęcie podobieństwa *przez obraz* tylko dla stworzeń rozumnych i wolnych). Stwórca podejmuje jednak wielkie ryzyko, bo wykolejona wolność może być również miejscem maksymalnego braku podobieństwa do Boga.

⁸ *Suma filozoficzna*, III, s. 184 (r. 70).

⁹ *Introduction au livre III de la Somme contre les Gentils*, Paris 1990, s. 25.

¹⁰ *Suma filozoficzna*, III, s. 184 (r. 70).

¹¹ Tamże, s. 192 (r. 73).

Drugą skrajnością, której udaje się uniknąć Tomaszowej koncepcji Opatrzności, jest tak mocne wyakcentowanie niezależności przyczyn wtórnych, że Opatrzność, wyparta przez Pierwszą Przyczynę, staje się hipotezą zbędną. Bóg pozostaje Pierwszą Przyczyną wszelkiego skutku: władza należąca do stworzenia jest jedynie władzą delegowaną. Lecz faktem pozostaje to, że przyczyny wtórne, zarówno konieczne, jak i dowolne, mają same w sobie pełną rozumność. Postulat wyższej, transcendentnej przyczynowości, w której zakorzenia się moc sprawcza natury czy wolność, pozostaje zatem aktem wiary. Porządek rozumności Opatrzności jest bowiem różny od porządku rozumności stworzenia: Opatrzność nie przychodzi wkroczać w przestrzeń właściwą dla nauki czy działań moralnych. Należy raczej powiedzieć, że stanowi ona o ich głębi, ich zbieżności, która pozwala umieścić świat stworzony w perspektywie jego boskiego początku. Nie chodzi więc już tylko o zrozumienie stworzenia, lecz poprzez nie o adorowanie Stwórcy.

Opatrzność w świetle Krzyża

Teologia a filozofia historii

Pozostaje jeszcze skonfrontować się z drugim, niewątpliwie najpoważniejszym i najtrudniejszym zastrzeżeniem uczynionym wobec Opatrzności: jeśli Bóg jest zarazem absolutnie dobry i absolutnie mocny, to dlaczego zezwala na zło? Wobec tajemnicy zła konieczne okazuje się porzucenie wszelkiego ducha systemu, wszelkiego totalizującego myślowego roszczenia, które zbyt szybko znajduje rację cierpienia ludzi i zranienia ich wolności. Jak pisze J.-Y. Lacoste: „Jeśli współczesnym przeznaczeniem koncepcji Opatrzności jest przeznaczenie do zguby, to w rzeczywistości dzieje się tak dlatego, że doktryna teologiczna zaakceptowała w tej sprawie gościnności zaproponowaną jej przez filozofię historii i sama skazała się na to, by podzielić jej los”¹². „Gościnność zaproponowana przez filozofię historii” polega w wielkiej mierze na eksploatowaniu zasady racji dostatecznej, którą można by za Leibnizem tak sformułować: „nigdy nic nie dzieje się bez przyczyny, lub przynajmniej bez racji determinującej, to znaczy czegoś, co może *a priori* dostarczyć powodu, dlaczego istnieje to w ten a nie w żaden inny sposób”¹³. Filozofia starała się więc zgodnie z tą zasadą *podać rację* istnienia zła. Dominującym wzorcem wyjaśniania był tu model Opatrzności rozumianej jako boska kalku-

¹² *Dictionnaire critique de théologie*, Paris 1998, s. 950.

¹³ *Teodycea*, § 44.

lacja, która dopuszczałaby wymierzoną dawkę zła w perspektywie osiągnięcia większego dobra¹⁴.

To, by w kwestii Opatrzności teologia zrezygnowała wreszcie z „gościnności filozofii”, zakłada więc, by wyrzekła się ona bezpieczeństwa, jakie daje myśleniu zasada racji dostatecznej. Filozofia racjonalistyczna ustaliła więc solidarności pomiędzy koncepcją Boga wszechmogącego, podliczającego przyczyny i skutki, a swoim absolutnym zaufaniem do ludzkiego rozumu, który powinien być zdolny zrozumieć ten boski rachunek, a więc jego dominujący wpływ na bieg rzeczy. Widzieliśmy, że chociaż zanikła współcześnie boska wszechmoc, to jednak sposób odnoszenia się myśli do rzeczywistości pozostał taki sam: chodzi zawsze o to, by opierając się na technicznej przyczynowości, obliczyć wytwarzanie określonych efektów. Lecz podkreśla się również, że w takiej rozgrywce wolność ludzka, skrepowana swoją własną skutecznością typową dla narzędzia technologicznego, zatraciłaby właściwą sobie konsystencję.

Technologia odnajdzie więc drogę zbawienia jedynie wtedy, gdy wyrzeknie się nie tylko modelu Boga dającego się ogarnąć umysłem i mającego zarazem absolutne panowanie nad historią, ale także zaufania okazywanego systematyzującej mocy rozumu. Jedynie za taką cenę możliwa będzie taka wiara w Opatrzność, która uchroni ją od losu wyznaczonego jej przez współczesność.

Niemocna wszechmoc Miłości

Refleksja nad pojęciem mocy powinna otworzyć drogę do zrozumienia spotkania między Bożą Opatrznością a ludzką wolnością. Człowiek sam w sobie ma moc panowania nad całością *kosmosu* (to właśnie ukazuje nam opowieść z Rdz 1, 26-27) i decydowania o ukierunkowaniu swojego bytu w stronę Dobra. Lecz moc ta może doznać pełnej wolności — to znaczy wolności miłującej — jedynie wtedy, gdy będzie wciąż otrzymywana od mocy Bożej, będącej jej fundamentem. Dramat ludzkiego grzechu rozgrywa się wtedy, gdy wolność zapomina o swoim pochodzeniu i określa się sama jako absolut uzurupujący sobie wszechmoc Boga. Wtedy ludzie karmią się złudzeniem, że „jak Bóg będziecie znali dobro i zło” (Rdz 3, 5). Ludzka wolność ma z zasady władzę samoalienacji, gdy skupia się na sobie i odmawia pojmowania siebie jako wolności danej.

¹⁴ Samemu Tomaszowi z Akwinu nie udaje się wymknąć z tej koncepcji, skoro pisze w *Sumie filozoficznej*: „Gdyby więc opatrzność Boża całkowicie zło z wszechświata wykluczyła, musiałaby się także zmniejszyć liczba dobra” (s. 187, r. 71).

Dla tej zafałszowanej wolności jest czymś niemożliwym rozpoznanie prawdziwego sensu Opatrzności, która wypływa z dobroci Boga. Człowiek opierający się na swej mocy może tylko rzutować na Boga taką ideę stosunku do świata i historii, która jest ukształtowana na jego własny obraz. Tymczasem nie chodzi o definiowanie Opatrzności przez sposób *panowania nad efektem*, lecz należy w niej widzieć *bezinteresowność daru*. Zakłada to radykalne nawrócenie duchowej postawy: chodzi już nie o badanie faktów, by dostrzec w nich rację odwiecznie uporządkowaną w boskim umyśle, lecz o trwanie w nadziei, że Bóg pojawi się w historii każdego człowieka. Wobec Opatrzności właściwą postawą wierzącego jest postawa czujności: „Dusza moja oczekuje Pana bardziej niż strażnicy świtu” (Ps 130, 6). Opatrzności Boga nie mierzy się więc tak po prostu obiektywną miarą faktów, gdyż jest ona otwarciem obietnicy, której wypełnienie ma wymiar eschatologiczny. Nie chodzi na pewno o to, by mówić, że nadejście królestwa zarezerwowane jest przyszłości, która pokrywa się z końcem czasów: to właśnie tu i teraz, w konkretnym wymiarze dzisiejszego dnia buduje się królestwo Boże. Lecz królestwo to nie pokrywa się z „tym światem” w Janowym tego słowa znaczeniu: o tym właśnie braku koincydencji świadczy wydarzenie Krzyża. Opatrzność należy więc pojmować w tym podwójnym wymiarze: kochająca życzliwość Boga przejawia się wyraźnie w ludzkiej historii, lecz ta obecność pozostaje ciemna, nie dająca się rozszyfrować temu, kto nie umie odczytywać wydarzeń oczami Wiary i z ufnością, jaką daje Nadzieja.

Jak dokonuje się przejście od Opatrzności skonstruowanej na wymiar człowieka uzyskującego władzę nad bytami i kontrolę nad efektami, ku Opatrzności Bożej będącej darmowym darem, któremu grozi nierozpoznanie lub odrzucenie? Jak człowiek zamknięty w logice samo-posiadania i rozkoszowania się sobą może rozpoznać inną postać mocy, którą można sprawować tylko umniejszając się, wyrzekając się siebie? Krzyż dokonuje tego przejścia i umożliwia to poznanie. W dobrowolnie przyjętej Męce Chrystusa objawia się absolutna moc Boga, który nie jest spętany własną władzą, własną skutecznością, lecz ukrywa się w najbardziej radykalnej słabości i zawierzeniu. Tylko Objawienie może udostępnić w sercu człowieka tę doskonale spełnioną postać Mocy, która mówi „tak” niemocy, tę Wolę, która kieruje wszystkimi rzeczami, a która godzi się i pozwala spętać i ukrzyżować z miłości, to Życie nadobfite, które zanurza się w śmierci. Dopóki pojęcie Opatrzności nie nagięło się do logiki Krzyża, dopóki nie

dotknęło go światło niemocnej mocy Miłości, dopóty grozi mu pozostanie tylko idolem w ludzkich umysłach.

Wydarzenie Krzyża unieważnia w efekcie sprzeczność mocy i wolności, która pociągnęła za sobą wygnanie idei Opatrzności ze współczesnej mentalności. Opatrznościowa moc Boga otwiera przestrzeń wolności, uniża się, aby mogła się rozwinąć ludzka historia: Zbawienie nie dokonało się mocą wydanego z wyżyn Niebios boskiego dekretu, lecz w absolutnym poszanowaniu historii i ludzkiej wolności Chrystusa. W ten sam sposób każdy człowiek ma wolność pójścia za Chrystusem lub odmówienia uczynienia tego, pójścia za Nim lub niepójścia drogą zbawienia, którą On stworzył, a która prowadzi do Krzyża. Opatrzność jest po prostu tym uniżeniem się mocy Bożej, która powierza się ludzkiej wolności. Jesteśmy tutaj bardzo daleko od Opatrzności interwencjonistycznej, aktywistycznej, którą w naszych potocznych wyobrażeniach uważa się za coś, co ma od czasu do czasu wspomagać ludzką historię. Lecz o ileż ciężiej jest wyzwolić się od tego rojenia i o ileż paschalny sens Opatrzności jest trudniejszy do przyjęcia i bardziej wymagający! Odnosi się to również do nowego znaczenia, jakiego nabiera ludzka wolność w świetle Krzyża. Wolność nie polega już na komforcie posiadania, ale jest ogołoceniem, zawierzeniem całej woli — mocy. Bo „Syn nie może niczego czynić sam z siebie, jeśli nie widzi Ojca czyniącego” (J 5, 19). Skuteczność Opatrzności mieści się więc w punkcie styczonym tych dwóch wyrzeczeń: Bóg wyrzeka się suwerennego sprawowania swej mocy, by uszanować przestrzeń właściwą dla ludzkiej wolności; człowiek wyrzeka się egocentrycznego rozkoszowania swoją wolnością, aby wsłuchiwać się w wolę Ojca.

Zarysowują się więc dwie drogi pozwalające uniknąć współczesnego losu Opatrzności, jaki przypieczętowała sentencja Marksa: „Im więcej człowiek umieszcza w Bogu, tym mniej zachowuje dla siebie” Pierwsza polega na ukazaniu, że *jedynie pokładając wszystko w Bogu, zachowuje się wszystko dla człowieka*. Filozoficzna medytacja Tomasza z Akwinu nad sensem Opatrzności w stworzeniu zakorzenia w ten sposób wolność człowieka we wszechmocy Boga. Druga droga ukazuje, że *Bóg nie zachowuje niczego dla siebie, by wszystko dać człowiekowi*. Język rozumu, posługujący się kategorią przyczynowości dla wyrażania boskiej mocy, jest tu nieadekwatny. Chodzi odtąd o mówienie „językiem Krzyża”, tego Krzyża, który — według Pawła — „głupstwem jest dla tych, co idą na zatracenie, mocą Bożą zaś dla nas, którzy dostępujemy zbawienia” (1 Kor 1, 18). Ten „język Krzyża” jest w pełni zrozumiały tylko w skojarzeniu z językiem „pustego gro-

bu” i z niesłychaną, zrodzoną z niego, nadzieją. Te dwa rytmy nadają własną strukturę wierze w Opatrzność: absolutna niemoc Ukrzyżowanej Miłości w Wielki Piątek i ostateczny Triumf Życia, objawiony w Paschalny Poranek.

tłum. **Maria Żerańska**