

BOŻA OPATRZNOŚĆ W NASZYM ŻYCIU

Jak Bóg mógł do tego dopuścić? Dlaczego niewinni muszą cierpieć? — Te i tym podobne pytania nękają każdego myślącego i współczującego innym człowieka. Problem Bożej Opatrzności, czyli kierowania dziejami świata przez Boga, był zawsze nieunikniony, wiążąc się przy tym bardzo ściśle z teodycealnym pytaniem o możliwość usprawiedliwienia Boga wobec tak wielu niedorzeczności i nonsensów w naszym świecie.

Nie możemy się zobowiązać do dania wyczerpującej odpowiedzi na te nękające ludzi pytania. Możemy jednak postarać się o skierowanie większego strumienia światła na ten problem. Możemy mianowicie się zapytać, dlaczego i jak, przy jakich założeniach i w jakim kontekście, stawiano dotąd i mogą być nadal stawiane takie właśnie pytania. Ale i w tym wypadku chcemy się ograniczyć i wziąć pod rozwagę jedynie czasy nowożytne. W nich bowiem ten teodycealny problem, jeśli nie został nawet odkryty, to pojawił się przecież ze szczególną wyrazistością. Natomiast tłem dla tej kwestii jest zawsze pytanie o Bożą Opatrzność. Tak więc po krótkim przeglądzie historycznym chcemy zwrócić baczniejszą uwagę na filozoficzno-teologiczne założenia tego nowożytnego zapytania, aby w końcu móc wyjaśnić, jakie znaczenie mają te problemy dla osobistego życia jednostek. Tylko całkowicie osobiste życie jest bowiem, jak to zobaczymy, tym właściwym miejscem, na którym można i trzeba stawiać takie właśnie pytania. Być może, nasze refleksje rzucą nieco światła na ten niejasny problem i staną się w ten sposób jakąś pomocą życiową.

1. Przekreślenie i zeświecczenie Opatrzności

Trzęsienie ziemi w Lizbonie stało się dla XVIII wieku szokiem podobnym do tego, jaki miał miejsce 11 września 2001 roku. Trwające kilka/kilkanaście minut zniszczenie całego miasta, które znajdowało się na szczycie rozwoju kulturalnego i przemysłowego, zraniło bardzo boleśnie optymizm owego stulecia. Dla Voltaire'a stało się ono nawet pobudką do swoistego nawrócenia. Wiara w dobrego i mądrego Kierownika świata była dla niego odtąd niemożliwa do zaakceptowania, tak że w *Kandydzie* zdołał on tylko

wypowiedzieć zgryźliwe szyderstwo pod adresem nieugiętego Panglossa, dla którego „w tym najlepszym ze wszystkich światów wszystko zostało nastawione na to, by być jak najlepsze”. Bóg, którego Voltaire zaszczycał swoją wiarą, nie troszczy się zupełnie o ludzi. „Kiedy Jego Majestat posyła do Egiptu okręt wojenny, czy troszczy się o pomyślność szcurków kryjących się we wnętrzu tego okrętu?”

Kant, inny wielki przedstawiciel swojego stulecia, widział tę sprawę nieco inaczej. Nie można czynić Boga odpowiedzialnym za kataklizm w Lizbonie; należy go raczej przypisać głupocie ludzi, którzy zbudowali to wielkie miasto na terenie, o którym wiadano, że jest zagrożony trzęsieniami ziemi. Trzęsienie ziemi w Lizbonie nie było więc dla Kanta pobudką do nawrócenia; przez całe swe życie walczył on przeciw o właściwe pojmowanie Bożej Opatrzności. Można by nawet powiedzieć, że ten właśnie problem, który dla Kanta zespala się ściśle z kwestią teologiczną, z celowością ukrytą w naturze, naznaczył cały tok tego myślenia. W późniejszym swym piśmie *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* („O niepowodzeniu wszystkich filozoficznych dociekań w teodycei”) Kant bilansuje swoje przemyślenia. Powołuje się przy tym, co u Kanta zdarza się raczej bardzo rzadko, na Biblię, a konkretnie na ostatnie karty *Księgi Hioba*. Tam bowiem Bóg odrzuca argumenty przyjaciół Hioba jako nie odpowiadające Bogu, chociaż starali się oni uzasadnić takie właśnie, a nie inne, postępowanie Boga, mając za sobą pozorną rację większego rozumu spekulatywnego i pobożnej pokory”. Tymczasem Bóg chwali „swego sługę Hioba”, który wypowiadał otwarcie i słownie swoje żale, w końcu jednak wyznał także swoją niewiedzę przed niezgłębionym dla siebie Bogiem.

Czy ostatnim słowem wobec Bożej Opatrzności ma być zatem jakiś pobożny agnostycyzm? Krzyż i zmartwychwstanie Jezusa i Jego okrzyk przed śmiercią mówią nam o wiele więcej od milczenia Hioba, przemawiając zarazem także przeciw wyraźnej odpowiedzi. Tłem dla po-kantowskiej nauki o Opatrzności Hegla będzie więc także refleksja nad tajemnicą Krzyża i Zmartwychwstania. Dla Hegla, muszą mieć one jakąś celowość w dziejach świata i być dla niego wyraźnym postępem, albowiem chrześcijaństwo oznacza taki właśnie niewątpliwy postęp w zestawieniu z wielce cenionym przez niego antykiem. Teologiczny schemat Krzyża i Zmartwychwstania może ponadto wyjaśnić, jak uderzenia zwrotne w dziejach mogą się przyczyniać do postępu i rozwoju, a nawet są dla nich nieodzowne.

U Hegla mamy zeświecczenie Bożej Opatrzności. Teologia zostaje bowiem przeniesiona do filozofii, historyczny Wielki Piątek staje się wydarzeniem spekulatywnym, Zmartwychwstanie — dialektyczną prawidłowością, a Opatrzność — immanentnym w stosunku do świata duchem tego świata. To on (ten duch) kieruje, jak „wierny kret” w ziemi, dziejami świata, domagając się ponadto także umieszczenia w rozsądnym planie świata, jako swoistego „fortelu rozumu”, nierozsądnego (ekonomicznego!) czynu człowieka.

Nie da się stwierdzić, czy Hegel, mówiąc o „fortelu rozumu”, nawiązał do „niewidzialnej ręki” Adama Smitha, która ukierunkowuje zawsze chaos rynku ku czemuś lepszemu. To pewne, że u Karola Marksa heglowskie dążenie dziejów świata do celu zespała się ściśle z rynkowym optymizmem Adama Smitha. Całe jego myślenie jest bowiem nacechowane dążeniem do postawienia heglowskiej historii filozofii „z głowy na nogi” i naukowego jej uzasadnienia za pomocą ekonomii politycznej. Marksizm, bardziej od wszystkich wcześniejszych systemów myślowych, jest zeświecczoną teologią Opatrzności, która prowadzi dzieje świata do ich dobrego zakończenia.

Dzisiaj, po upadku marksizmu, poszły też w niepamięć heglowskie składniki takiego myślenia. Pozostał jedynie rynkowy optymizm „niewidzialnej ręki”, który zatriumfował już w głoszonej przez Darwina ewolucji. Ze swoim „survival of the fittest” jawi się ona jako rozciągnięta na dzieje ziemi gospodarka rynkowa. Niekiedy daje się nawet słyszeć głosy, że teoria ewolucji została wprowadzona jako gwarancja optymizmu rynkowego — mamy więc bardzo wyraźnie zarysowane błędne koło. Mało kto odważa się zresztą dzisiaj mówić o globalnym dobrym zakończeniu historii świata.

2. Dlaczego problem teodycealny jest bezużyteczny?

Pytanie: „Jak Bóg mógł do tego dopuścić?”, stało się głośne zarówno po trzęsieniu ziemi w Lizbonie, jak też po 11 września 2001 roku, ale za każdym razem w innym kontekście. Trzęsienie ziemi było wydarzeniem naturalnym, które — jak sądzono — leżało wyłącznie w rękach Boga. Dokonany 11 września atak był natomiast wyłącznie i całkowicie dziełem ludzkim. I dlatego stawiane w tym kontekście pytanie może brzmieć jedynie: dlaczego Bóg dopuścił istnienie aż tak złych ludzi? Bezpośrednia i bardzo naiwna reakcja na 11 września wyrażała się ponadto także w dzieleniu ludzkości na dobrą i złą oraz na wypowiedzeniu wojny tej

złej — wojny, której wynik jest zdecydowanie całkowicie wątpliwy.

Teodycealne pytanie przekształciło się tym samym, jak wyraźnie to widać, z pytania o zło w świecie w pytanie o zło jako takie, czyli w pytanie, na które można łatwiej, jak się wydaje, znaleźć właściwą odpowiedź. Musimy jednak zapytać się najpierw, jak doszło do postawienia tego pierwszego pytania. Łatwo jest bowiem czynić Bogu zarzuty przy każdym nieszczęściu, jakie nas spotyka, ale nie jest to bynajmniej czymś tak bardzo oczywistym. Zarzut taki bowiem zakłada z jednej strony, że za każdym wydarzeniem, w tym także zjawiskiem naturalnym, kryje się Bóg kierujący wszystkim, z drugiej natomiast strony, że nie uginamy się tak po prostu przed każdym zrzędzeniem Bożym. Pytanie o usprawiedliwienie Boga wobec niedostatków i zła w świecie jest problemem współczesnego człowieka.

Dwie istotne teorie nowożytnej filozofii i teologii wyjaśniają, jak doszło i dojść musiało do tej kwestii teodycealnej; z drugiej zaś strony te właśnie teorie pomagają spojrzeć bardziej wyraziście na tę właśnie kwestię.

a) Nominalistyczna nauka o stworzeniu

Myśl o boskiej Opatrzności kierującej biegiem natury pochodzi, jak była już o tym mowa w innym artykule, ze starożytności. Kiedy jednak myśl tę przejęła chrześcijańska teologia, akcent przesunął się wyraźnie z tkwiącego w świecie Rozumu powszechnego na Bożą mądrość, która ustala porządek tego świata. W swojej mądrości Bóg tak stworzył świat, że — pomijając jakieś niszczycielskie wpływy — wszystko zmierza do czegoś lepszego (a przynajmniej zamierzonego przez Boga). Jednak już w średniowieczu pojawiło się, wraz ze szkołą nominalistyczną, całkiem inne myślenie, torujące drogę myśli nowożytnej, i jest rzeczą bardzo znamioną, że ta właśnie szkoła zyskała sobie miano „via moderna”. To „nowożytne” myślenie nie interesowało się już bowiem ogarniającym wszystko boskim porządkiem świata (który dla nas, ludzi, jest niepoznawalny), lecz przede wszystkim konkretnymi jednostkami i faktami, albowiem tylko one się liczą. Te właśnie konkrety Bóg tworzy wciąż mocą decyzji swojej wolnej woli; albowiem Jego miłość kieruje się także wyłącznie do konkretów. Za tym nowym światopoglądem kryje się również nowe, typowo chrześcijańskie, rozumienie stworzenia.

Następstwa takiego stanu rzeczy są łatwo dostrzegalne. Mówiąc czysto po ludzku, wcześniej Bóg był w pierwszej linii odpowie-

działny za porządek świata w całości, a konkretne przejawy złego funkcjonowania w tym porządku nie obciążały, w świadomości społecznej, bezpośrednio samego Boga. Natomiast obecnie Bóg (i Jego konkretna wola stwórcza) staje się odpowiedzialny za każde konkretne wydarzenie w świecie. Nic więc dziwnego, że obciąża się Boga odpowiedzialnością za nie.

Dochodzi do tego jeszcze to, że ta nowa nauka o stworzeniu, akcentująca bardziej wolę niż rozum, pociąga za sobą także nowe rozumienie boskiej wszechmocy. Jeżeli więc dawniej pojmowano Boga w sensie greckiego „Pantokratora” — jako Pana rządzącego całym światem, to obecnie ujmuje się Go w sensie (nazbyt dosłownie tłumaczonej) łacińskiej „wszechmocy” (*Omnipotentia*), a więc jako wszystko mogącego, który jest w stanie dokonać także tego, co po ludzku jest nie do pomyślenia. Chcąc uniknąć przy tym wynikającej stąd metafizycznej podstawy dla Boga „chaotycznego”, trzeba było natychmiast wyjaśnić, że Bóg mógł wprowadzić stworzyć coś nieskończenie innego, faktycznie jednak działał zgodnie ze swoją miłością i mądrością. Poszukiwanie tej mądrości i miłości poza dostrzegalnymi faktami tego świata przyczyniło się do powstania współczesnych nauk przyrodniczych.

Wiązało się ono ponadto z coraz bardziej krytycznym podchodzeniem do Bożej miłości i mądrości w odniesieniu do każdego konkretnego wydarzenia w świecie. Pytania Hioba, Voltaire’a i Kanta stały się tutaj nieuniknione. Nowożytny rodowód tych pytań ukazuje jednak zarazem, że miarodajna jest także dzisiaj ta negatywna odpowiedź, jaką otrzymał Hiob: „Czy zrozumiałeś moje stworzenie i jesteś w stanie iść za nim? Lepiej więc zamilknij!” Nowożytne pytanie teodycealne jest wytworem pomieszczenia dwóch zależnych nawzajem od siebie, co więcej, nierozdzielnie powiązanych ze sobą systemów myślowych: z jednej strony, starożytno-stoickiego obrazu świata, zgodnie z którym istnieje w nim jak najbardziej rozumny, a tym samym dostępny dla rozumu ludzkiego, porządek (który domaga się z kolei jak najbardziej logicznie rozumności ludzkiego cierpienia i bólu), z drugiej zaś strony typowo chrześcijańskiego myślenia o kochającym Bogu, który zwraca się pieczołowicie i troskliwie do każdego swojego stworzenia. W tym chrześcijańskim ujęciu jedyną odpowiedzią na cierpienie w świecie jest wskazanie na zastępcze cierpienia Syna Bożego za grzechy ludzi.

Ale nawet bez zastosowania tej chrześcijańsko-religijnej płaszczyzny dostrzec można bez trudu nedorzeczność tego nowożytnego pytania teodycealnego. Konkretno wydarzenie w świecie, jak choćby przykładowo trzęsienie ziemi w Lizbonie, wiąże się prze-

cież zawsze, jak zauważył to słusznie I. Kant, ze wspólnym działaniem różnorodnych ciągów przyczynowych. W nacechowanej nominalizmem nauce o stworzeniu można było, co prawda, poszczególne byty tego świata i ich naturalną przyczynowość odnosić bezpośrednio do specyficznej stwórczej woli Boga. Niemniej jednak to, że każde konkretne wydarzenie wywodzące się z różnych ciągów przyczynowych musiało być konkretnie zaplanowane i zamierzone przez Boga, jest nie tylko nieuzasadnionym, ale nawet całkowicie sprzecznym z pierwotnymi intencjami nominalizmu, postulatem — czystym antropomorfizmem, który czyni Boga „nastawniczym” tego świata.

b) Asymetria w nauce o łasce

To, co powiedzieliśmy dotychczas, dotyczy w pierwszej linii bytu i biegu natury. Gdy chodzi o człowieka i jego czyny, musi dojść do tego jeszcze dalsza refleksja. Mogłoby się bowiem wydawać, że ludzkiej wolności nie da się pogodzić z wchodzącą w szczególności zależnością od Boga. Ten właśnie dylemat był twarde orzechem do zgryzienia dla teologii w dobie baroku. Pozostawiając tutaj na uboczu zwalczające się nawzajem poglądy i pojedynkujące się ze sobą w kwestiach bardzo szczegółowych nurty myślowe, można by z powodzeniem opisać jako owoc ówczesnych sporów stanowisko dzisiejszej klasycznej katolickiej nauki o łasce następująco:

Żaden człowiek sam z siebie i na mocy swych własnych sił nie jest zdolny do decydowania i działania, jeśli jego czyn nie jest wciąż wspierany Bożym współdziałaniem, czyli „łaską” Boga. Współdziałanie łaski (które trzeba rozumieć w duchu św. Augustyna, a więc bardziej jako pociągające, aniżeli poruszające) może jednak różnie wyglądać w różnorodnych ludzkich decyzjach i działaniach — albo tak, że łaska umożliwia danemu człowiekowi podejmowanie decyzji i konkretne działanie, albo też tak, że współokreśla ona także treść lub kierunek danej decyzji. Do wolności człowieka należy jednak to, czy pozwoli on się prowadzić pociągającej go łasce w ten drugi sposób.

Pojawia się w ten sposób — wyglądająca na pierwszy rzut oka paradoksalnie — asymetria, która odpowiada jednak w pełni codziennemu naszemu doświadczeniu duchowemu: Jeżeli uczyniłem lub wybrałem coś złego, to muszę to przypisać tylko sobie (miałem bowiem łaskę do innego wyboru); jeżeli natomiast udało mi się

dokonać coś dobrego, to w ostatecznym rozrachunku zawdzięczam to nie sobie samemu, ale współdziałaniu Boga ze mną. Celowo i świadomie oba te stwierdzenia zostały wypowiedziane w czasie przeszłym; takie bowiem rozeznanie można uzyskać dopiero patrząc zawsze (i jedynie) wstecz. Podobnie jak Jakub zawołał po swym śnie: „Prawdziwie Pan jest na tym miejscu, a ja nie wiedziałem” (Rdz 28, 16), tak czujny duchowo człowiek może też mówić zawsze, gdy tylko udało mu się uczynić coś dobrego.

Asymetria boskiego współdziałania przy dobrym i przy złym czynie człowieka rzuca nowe światło także na problem teodycealny, o ile dotyczy on ludzkich czynów. Wynik może się okazać, na pierwszy rzut oka, zupełnie banalny. Brzmi on: nie można czynić Boga odpowiedzialnym za skutek złych czynów człowieka; natomiast można tak z całą pewnością postępować w odniesieniu do każdego z ludzkich czynów dobrych. Banalne byłoby to stwierdzenie w przypadku, gdyby starano się w ten sposób, za pomocą prostego triku teologicznego, pomniejszyć wagę pytania o zło w świecie. Nie jest ono jednak bynajmniej banalne, kiedy stawiamy je w całym jego wielkim kontekście, a jest nim z jednej strony szanowana bezwzględnie przez Boga ludzka wolność, z drugiej zaś możliwość osobowej, obdarzonej wolną wolą, przyczyny zła, czyli „wroga” który chce i może krzyżować Boże plany. Przy tym podwójnym założeniu (które dla ludzi wierzących jest wciąż potwierdzaną i boleśnie doświadczaną rzeczywistością) stopniowy rozwój wypadków w ludzkim świecie staje się dramatyczną, tragiczną nawet, walką dwóch, albo raczej trzech wolności. Tak, albowiem wolność Boga jawi się nierzadko w tym dramacie dziejów powszechnych i konkretnych jako podporządkowana, osiąga zaś swoje ostateczne zwycięstwo dopiero wówczas, gdy Syn Boży przyjmuje na siebie, w dobrowolnej całkowicie miłości, skutki całej ludzkiej złości i dźwiga je boleśnie aż do śmierci.

Również tutaj dochodzimy ponownie do krzyża i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, jako do ostatecznej i prawdopodobnie jedynej odpowiedzi na ten teodycealny problem.

3. Wiara w Opatrzność jako przejaw osobistej pobożności

Niemniej jednak powyższa odpowiedź nie wystarcza człowiekowi wierzącemu. Nie chodzi mu bowiem o ogólne pytanie o Bożą Opatrzność w przyrodzie i dziejach. Chodzi mu o jego osobiste życie. Czy istnieje Boża Opatrzność, która kieruje moim życiem i je współokreśla krok po kroku, dzień po dniu? Czy mogę, powinienem, czy też muszę powierzyć się tej Opatrzności? Nie mogę

nigdy pominąć tego pytania, traktując je jako bezprzedmiotowe; zbyt głośno brzmiały w moich uszach obietnice Jezusa: „U was zaś policzone są nawet wszystkie włosy na głowie” (Mt 10, 30); „Nie martwcie się zatem i nie mówcie: co będziemy jedli? co będziemy pili? czym będziemy się przyodziewali? (...) Przecież Ojciec wasz niebieski wie, że tego wszystkiego potrzebujecie” (Mt 6, 31-32). Paweł, zaprawiony w cierpieniu, jeszcze mocniej to akcentuje: „Wiemy też, że Bóg z tymi, którzy Go miłują, współdziała we wszystkim dla ich dobra” (Rz 8, 28). Czy mają to być jedynie piękne słowa, czy też zawierają one autentyczną prawdę, istotną dla mojego życia?

Nie da się odpowiedzieć na te pytania ogólnie i w trzeciej osobie, czyli poniekąd od zewnątrz, albowiem chodzi w nich o największą głębię mojego całkowicie osobistego życia i doświadczenia. Z nami wszystkim rzecz ma się podobnie jak z Hiobem. Sam Bóg zakwestionował i odrzucił teologiczno-teoretyczne wywody jego przyjaciół; przyjął natomiast skargi, żale i utyskiwania Hioba. W przenikającym dotkliwie bólu osobistym pytanie staje się bowiem skargą i żalem — a tym samym rozmową człowieka z Bogiem. Biblia, a dokładniej Psalmy pełne są takich skarg i utyskiwań. Dopiero bowiem w jak najbardziej osobistym „ja” i „Ty” z Bogiem można postawić właściwie pytanie o Bożą Opatrzność w moim życiu.

Często, a nawet w większości przypadków, przeżywane osobście cierpienie staje się punktem wyjścia do takiego „Ty” i „ja”. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę to, co powiedzieliśmy wyżej o asymetrii łaski, pojawi się wówczas przeżyte dobro, doświadczone przez nas powodzenie naszego czynu, jako bardzo owocny punkt wyjściowy. Zamiast utyskiwania pojawi się dziękowanie. Człowiek doświadcza Bożej opieki, kiedy mu się coś udaje, czego nie był w stanie osiągnąć własnymi tylko siłami, albo gdy staje się jego udziałem coś, o czym nie odważył się nawet marzyć. Zaczyna więc dziękować i uznaje coraz bardziej, że wszystko, co posiada, co czyni i czym jest, zawdzięcza tylko Bogu. Zaczyna żyć życiem dziękczynienia i wielbienia, stara się także w coraz to nowych okolicznościach i wydarzeniach swojego życia rozpoznawać wspierającą, „opatrnościową” rękę Boga. Myśl o Bożej Opatrzności staje się dla niego kluczem, hermeneutyczną zasadą, która mu pozwala rozumieć wszystkie wydarzenia swojego życia w Bożym świetle i żyć w ten sposób „w obliczu Boga” „we wszystkich rzeczach znajdować Boga”

O ile jest to postawa typowa dla chrześcijańskiej idei dzieciństwa, tej „drugiej naiwności”, to nie można żadną miarą takiego odkrywania Boga uznać za wydarzenie naiwne i zbędne, niepotrzebne. Nie mogę przecież tak po prostu wszystkiego, co mi się przydarza, traktować w mojej własnej interpretacji, jaką ja sam nadaję rzeczom, jako Bożego zrządzenia. Oznaczałoby to bowiem, że na miejscu Opatrzności umieszczam moje własne rozumienie tych wydarzeń — a tym samym stawiam w centrum siebie, a nie Boga. Należy raczej stosować tutaj, w duchu wspomnianej wyżej dramaturgii ludzkiej wolności, mądre „rozdzielenie duchów”. Ważne jest dostrzeżenie tego, co mogę faktycznie traktować jako zdziałane przez Boga, aby móc to oddzielać od tego, co powinienem przypisać swojej własnej wolności, albo też wolności Złego. Dopiero wtedy, w coraz to nowym rozdzieleniu duchów, wydarzenia mojego życia staną się przeźrocyste na Bożą Opatrzność.

Dopiero wtedy, kiedy się osiągnie taki stopień przeźrocystości, osobiste cierpienie będzie mogło także zyskać nowy sens dla nas. Wcześniej pozostajemy w sytuacji Hioba, któremu jego własne, tak dotkliwe cierpienie ukazywało jedynie niezgłębialność tajemnicy Boga. Kiedy jednak całe moje życie staje się, dzięki hermeneutycznej zasadzie Opatrzności, coraz bardziej przeźrocyste na kochającego mnie Boga, wówczas może się także przydarzyć, że w przeżywanym przeze mnie cierpieniu ukaże się nagle, i to bardzo przejrzyste, miłość Boga w krzyżu Jezusa Chrystusa. Nie będzie to już jakaś teoretyczna odpowiedź na teodycealne pytanie, lecz głębokie mistyczne porozumienie i zjednoczenie z niepojętym Bogiem, włączenie się w Jego współcierpienie z cierpieniem świata.

Tak więc po tych skromnych wyjaśnieniach — które mogą być tylko pewnymi sugestiami, albowiem wymagają ostatecznie jak najbardziej osobistego przeżycia — możemy w końcu powiedzieć: O ile rozważany w sposób teoretyczno-objektywny problem Bożej Opatrzności prowadzi do sytuacji bez wyjścia i do niedorzeczności, to patrzenie na Bożą Opatrzność w moim osobistym życiu może stać się kluczem do przeżywania swego życia, we wszystkich jego wydarzeniach i wymiarach, w ścisłym zespoleniu z Bogiem — do życia *modlitewnego*. Nie można nazwać świętym kogoś, kto nie przeżył swojego życia w taki właśnie sposób. U niektórych świętych, jak choćby u św. Teresy z Lisieux, to odniesienie do Bożej Opatrzności jest niezwykle wyraźne. I na odwrót, staje się cno znakiem całkowicie błędnej, małowanej i wynaturzonej świętości, kiedy ktoś domaga się na całe gardło Bożej Opatrzności dla samego siebie, nie przejmując się przy tym wcale „rozdzieleniem duchów”

Na zakończenie naszych rozważań wypada stwierdzić, iż problem Bożej Opatrzności był przez wszystkie wieki kwestią dosyć przykrą i dotkliwą, a to prawdopodobnie dlatego, że z drogi wiodącej do osobistej świętości starano się uczynić poznawczą zasadę, mającą służyć do rozumienia świata i dziejów.

tłum. ks. **Lucjan Balter SAC**