

ZAANGAŻOWAĆ SIĘ W ŚWIAT, CZY STAĆ SIĘ OBOJĘTNYM NA WSZYSTKO?

„ZASADA PIERWSZA I PODSTAWOWA.

Fundament Ćwiczeń.

– Człowiek po to jest stworzony, aby Boga, Pana naszego, chwalił, czcił i Jemu służył, a przez to zbawił duszę swoją.

– Inne zaś rzeczy na obliczu ziemi są stworzone dla człowieka i aby mu pomagały do osiągnięcia celu, dla którego jest on stworzony.

– Z tego wynika, że człowiek ma korzystać z nich w całej tej mierze, w jakiej mu one pomagają do jego celu, a znów w całej tej mierze winien się od nich uwalniać, w jakiej mu są przeszkodą do tegoż celu.

– I dlatego trzeba nam stać się ludźmi obojętnymi nie robiącymi różnicy w stosunku do wszystkich rzeczy stworzonych, w tym wszystkim, co podlega wolności naszej wolnej woli, a nie jest zakazane lub nakazane, tak byśmy z naszej strony nie pragnęli więcej zdrowia niż choroby, bogactwa więcej niż ubóstwa, zaszczytów więcej niż wzgardy, życia długiego więcej niż krótkiego, i podobnie we wszystkich innych rzeczach.

– Natomiast trzeba pragnąć i wybierać jedynie to, co nam więcej pomaga do celu, dla którego jesteśmy stworzeni” (św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia Duchowne*, 23).

* Jacques Servais, ur. w r. 1949, wstąpił do Towarzystwa Jezusowego w roku 1967. Jest profesorem teologii na Uniwersytecie Gregoriańskim i kieruje w Rzymie Centrum Balthasara. Przewodniczy Stowarzyszeniu Lubac-Balthasar-Speyr, stworzonemu w 1991 roku pod patronatem J. Ratzingera. Różne publikacje na temat J. H. Newmana, H. U. von Balthasara i M. Blondela.

1. Postawienie problemu

a) Niezbędne zaangażowanie w świat

Zaangażować się w świat, czy raczej stać się obojętnym na wszystkie rzeczy stworzone¹? Ten celowo zbijający z tropu tytuł pozwala rozpatrzeć opozycję pomiędzy działaniem na rzecz ludzi, z drugiej zaś strony obojętnością, któremu to pojęciu chętnie nadaje się nazwę „zawierzenia”. Alternatywa ta może być w pewnej mierze uzasadniona, jeśli rozumie się obojętność na sposób św. Franciszka Salezego, czyli jako habitualną dyspozycję, a więc cnotę. Czy nie należy jednak raczej rozumieć sformułowania z „Zasady i Fundamentu”: „stać się obojętnymi”, w jego pierwotnym, ignacjańskim znaczeniu, a więc jako postawy duchowej, określającej zarówno działanie, jak i kontemplację? Nie byłoby w tym sprzeczności z autentycznym zaangażowaniem się w świat. Czy jednak przekroczyliśmy już wszelką pokusę aktywizmu? Jak doprawdy połączyć z tym koniecznym zaangażowaniem zawierzenie woli Bożej, bez którego człowiek będzie dążył jedynie do własnych celów?

W jednej ze swoich prac, o. Iparraguirre, jeden z najpoważniejszych wydawców dzieł św. Ignacego z Loyoli, nie waha się napisać: „Niewątpliwie jednym z najbardziej aktualnych przesłań świętego i jedną z jego najbardziej płodnych intuicji jest ta dotycząca właściwego użycia wszelkich zdolności. Bóg udzielił mu szczególnego daru umiejętności rozeznawania i podawania najbardziej skutecznych środków do realizacji największych przedsięwzięć” I aby udowodnić swoje słowa, specjalista ten przytacza i komentuje liczne fragmenty *Listów Założyciela Towarzystwa Jezusowego*, w których dźwięczą różne motywy *Ćwiczeń Duchownych*: „Polecenia, które zdają się płonącymi strzałami, wychodzą spod jego pióra, jak stalowe groty. «Nie odmawiać żadnej pracy», wybierać broń «z pośpiechem»², narażać swą osobę na wszelkie prace i wszelkie niebezpieczeństwa. Sam oddaje się w pełni i intensywnie pracy i obiecuje, «być zawsze obecnym [...], aby angażować się

¹ Fragmenty dzieł św. Ignacego (*Ćwiczenia Duchowne, Listy i Konstytucje*) przytacza autor za: Ignace de Loyola, *Écrits* – w tłumaczeniu i prezentacji pod kierunkiem M. Giuliani – Paris 1991.

EE.SS. stanowi odnośnik do *Ćwiczeń*;

Const. – do *Konstytucji*

Epp. – do *Listów*. W polskim przekładzie korzystano z: św. Ignacy Loyola, *Pisma Wybrane*, WAM, Kraków 1968. Tłumaczenie fragmentów *Konstytucji* i niektórych *Listów* na język polski jest w tym artykule tłumaczeniem własnym z j. francuskiego (przyp. tłum. – M. Ż.)

² Epp. I, 150. 194.

z całych sił»³” Ojciec nowego zakonu umie liczyć na synów, którzy „chcieliby więcej... kochać i odznaczyć się we wszelkiej służbie swego Króla wiecznego i Pana wszechrzeczy” i którzy w konsekwencji „nie tylko ofiarują się całkowicie na trud, ale nadto [...] złożą z siebie ofiarę większej wartości i większej wagi”⁴. Nauczanie to, które pozostaje do dziś żywe w Kościele, Towarzystwo Jezusowe interpretowało w ostatnich czasach w znaczeniu zaangażowania się w służbie wiary i promowania sprawiedliwości, co ma uczynić jezuitę zdolnym odnajdywać Boga we wszystkim, to znaczy „Boga obecnego w tym świecie, gdzie toczy się walka między dobrem a złem, pomiędzy wiarą a niewiarą, między pragnieniem sprawiedliwości i pokoju a rosnącymi podziałami i niesprawiedliwością”⁵

Kto chce być wierny literze i duchowi św. Ignacego, ten nie może widzieć alternatywy pomiędzy zaangażowaniem w świat a maksymą z „Zasady i Fundamentu” Celem obecnego artykułu jest potwierdzenie tej opinii. Nie stanie się to jednak zanim nie zidentyfikujemy najpierw trudności problemu i niewystarczalności pewnych prób jego wyjaśnienia, naszym zdaniem jednostronnych. Dalekie od podsumowania całej tej refleksji, opinie tu przedstawione zachęcają raczej do pogłębienia znaczenia obojętności w apostołstwie, a bardziej ogólnie: w działalności chrześcijanina w świecie. Po krótkim wykazaniu paradoksalnego charakteru ignacjańskiej formuły, przedstawimy interpretacje tradycyjnych autorów duchowych i współczesnych teologów – w zależności od tego, czy widzą oni w obojętności funkcję naszej decyzji dla *magis*⁶, czy raczej wyjaśniają ją zasadniczo jako pasywne zawierzenie Bożemu działaniu w nas. Na koniec chcemy przedstawić interpretację całościową, wskazując we wnioskach pewną liczbę kryteriów teologicznych i duchowych, celem rozeznania właściwego zaangażowania chrześcijanina w świecie.

b) *Paradoks ignacjańskiej formuły*

Dokonanie przez człowieka aktu „stania się obojętnym w stosunku do wszystkich rzeczy stworzonych”, jako warunku, „aby Boga, Pana naszego, chwalił, czcił i Jemu służył”, ma w sobie coś z przemocy i paradoksu, co – jak wypada przypomnieć – wywoływało w pierwszych latach istnienia młodego Towarzystwa Jezusowego niezrozumienie ze

³ Epp. II, 193.

⁴ EE.SS. 97.

⁵ *Normes complémentaires*, Paris 1997, nr 223 § 2-3; zob. Const. nr 288.

⁶ *Magis* jest centralną koncepcją ignacjańskiej duchowości. Wskazuje na wciąż rosnący dynamizm Bożego wezwania i na dynamiczną odpowiedź miłującego człowieka.

strony tradycyjnych teologów, a nawet ich zgorszenie. Hiszpański dominikanin Tommaso de Pedroche ostro skrytykował to sformułowanie, uważając, że jest ono wyrazem idei sprzecznej z Pismem świętym, z prawem naturalnym i naturalnymi uwarunkowaniami rzeczy stworzonych, jak również z istotą miłości. Zwykle nieporozumienie? „Nawet jeśli sens jest dobry, litera dobrze go nie wyraża” Ostrożna odpowiedź J. Polanco, bliskiego współpracownika św. Ignacego, świadczy w każdym razie o tym, że pierwsi jezuici świadomi byli trudności, jakie tak nowa formuła mogła wzbudzać w kontekście teologii tamtych czasów⁷ Czy formuła ta nie zdradza u autora *Ćwiczeń* nieufności względem rzeczywistości (ludzkiej) natury? Czy nie usprawiedliwia ona w jakiś sposób wyłączenia się ze świata, bo ten ostatni uważa się za środowisko poddane „próżnej chwale” i „pysze”⁸?

A jednak zalecenie to nie zakłada takiego wyłączenia – i faktycznie odprawiający *Ćwiczenia* jest zachęcany do kontemplacji rozesłania Apostołów „po całym świecie”⁹ Czy ignacjańska zasada wyrzeczenia się naturalnej skłonności do rzeczy stworzonych, jakie proponuje się woli, nie poddaje w wątpliwość fundamentalnego dobra tych ostatnich? W powyżej wspomnianym fragmencie *o Królestwie* Ignacy zaprasza do działania „przeciw zmysłowości i przeciw swej miłości cielesnej i światowej”¹⁰ Czy reguła obojętności nie wywodzi się z negatywnej koncepcji świata, zgodnie z którą wypada ćwiczyć się w oddalaniu od niego, aby osiągnąć sfery „czystego” ducha, jak zalecają to pewne nurty duchowości wschodniej? Czy doktryna Akwinaty nie jest bardziej wyważona, wiążąc naturalne pragnienie człowieka ze skłonnością woli do wszelkiego dobra: nie tylko Prawdy i Boga, czy jeszcze cnót, lecz także przyjemności i bogactw? Jeśli nawet nie ma alternatywy pomiędzy zaangażowaniem się w świat a obojętnością wobec niego, to nie jest jednak łatwo rozwiązać kwestię ich wzajemnego odniesienia się do siebie.

2. Rozwiązania jednostronne

a) *Obojętność jako funkcja naszej decyzji na rzecz „magis”*

W początkowym okresie rozwoju Towarzystwa Jezusowego, wysiłek uczyniony po to, aby zrozumieć i żyć w całej głębi sformułowaniem:

⁷ Zob. S. J. Chronicon, *Vita Ignatii Loiolae*, t. 3, Madrid 1895, s. 510-513 i 336.

⁸ EE.SS. 142.

⁹ EE.SS. 145.

¹⁰ EE.SS. 97.

„stać się ludźmi obojętnymi”, naznaczyła silnie od razu konfrontacja z pewnymi charyzmatycznymi nurtami duchowości, przeciw którym generał (zakonu) Ewerard Mercurian (1514–1580) uważał za stosowne żywo reagować. Nie jest naszą intencją wchodzić tu w kwestie historyczne, które uczeni potraktowali z powagą. Na tyle, na ile możemy to osądzić, stawką mających miejsce trudności i kontrowersji był specyficzny charakter ignacjańskiej obojętności. Autentyczne słuchanie boskich inspiracji, by nie powiedzieć: poruszeń i darów Ducha Świętego, bardzo słusznie postawiono na pierwszym planie. Jednakże pewni jezuita podkreślali to w sposób jednostronny. Przesadna troska o osobistą kontemplację groziła faktycznie doprowadzeniem do wycofania się z aktywnego zaangażowania apostołskiego, w czym przełożeni dostrzegali stanowisko niedostosowane, niezgodne z autentycznym duchem św. Ignacego. Podczas gdy dla niego działanie i kontemplacja tworzyły nierozdzielny całość, wspomniane nurty, zainspirowane przez szkoły antycznego monastycyzmu czy mistyki niemieckiej lub hiszpańskiej, proponowały kontemplację bierną, pojmowaną bardziej według litery niż według ducha.

Reagując na ryzyko takiego odchylenia od prawdziwej duchowości Towarzystwa Jezusowego, interpretatorzy bardziej współcześni mocno podkreślili aktywny wymiar obojętności. W artykule z roku 1954, zatytułowanym: *In actione contemplativus*, E. Coreth wyjaśnia: Ignacy widzi doskonałość zasadniczo w „działaniu, kiedy ten, kto je prowadzi angażuje się w nie jedynie z woli Boga, kiedy jest ono ku Niemu ukierunkowane i prowadzone w pełni dla Niego. Ignacjańska asceza jest ascezą działania”¹¹ Zainspirowani takim przekonaniem liczni komentatorzy *Ćwiczeń* wyjaśniali obojętność jako funkcję naszej decyzji dla *magis*. Przytoczmy najpierw, spośród wielu innych, dwóch jezuitów francuskich, Alberta Valensina i François Mollata, mało znanych, lecz reprezentatywnych dla takiej interpretacji. W swojej książce *Wprowadzenie do Ćwiczeń Duchownych*, opublikowanej w Bejrucie w 1940 roku, brat słynnego filozofa z Fourvière wyjaśnia, że „stanie się ludźmi obojętnymi” oznacza „równowagę woli będącej panią samej siebie, która utrzymując w pomocniczej roli wyobraźnię i uczuciowość poddaje je dyrektywom rozumu, który jasno widzi cel, i tej woli, która chce podjąć najbardziej skuteczne środki dla jego osiągnięcia”¹². Valensin dodaje do tej definicji inne spostrzeżenie:

¹¹ E. Coreth, *In actione contemplativus*, *Zeitschrift für kath. Theologie* 76 (1954), 67.

¹² A. Valensin, *Initiation aux Exercices spirituels*, Bejrut 1940, s. 41.

rzeczony obojętności nie należy mylić z niewrażliwością czy pogardliwą dumą stoickiej ataraksji. Jednakże w tym ważnym punkcie autor wcale nie daje oczekiwanych doprecyzowań; z drugiej zaś strony, w swojej próbie definicji nie zdaje się on wcale rozpatrywać bezpośrednio porządku ściśle nadprzyrodzonego.

Wszystkie wywody Mollata opierają się, przeciwnie, na relacji pomiędzy tym porządkiem a porządkiem natury; tu jednak również mocno dowartościowano zależność rozumu i woli. W medytacji nad *Ćwiczeniami*, wydanej w 1958 roku, autor wychodzi od rozróżnienia trzech zasad działania w człowieku: uczucia i namiętności, rozumu i wiary, a w końcu wolnej woli. Podczas gdy uczucie i rozum sprawiają, że „skłaniamy się ku temu, co nam się podoba, a uciekamy od tego, co nam się nie podoba”, rozum i wiara stawiają na pierwszym miejscu kwestię woli Bożej w naszym życiu. „Osądzają one rzeczy podług ich przydatności do osiągnięcia naszego celu, którym jest kochać Boga i pełnić Jego wolę” Otóż, zadaniem wolnej woli jest decydować o tym, na bazie której z dwóch pierwszych zasad ma ona działać: czy „uczucia mniej lub bardziej namiętne”, czy też „osądu rozumu oświeconego przez wiarę” W oparciu o to rozróżnienie autor proponuje następującą definicję obojętności: jest to „dyspozycja, która bardziej uzdalnia wolną wolę (trzecią zasadę) do pójścia za drugą zasadą na niekorzyść pierwszej, słuchania raczej rozumu i wiary niż uczucia i namiętności”¹³.

Bardziej niż wspomniani wyżej autorzy, K. Rahner przez swój spekulatywny talent odcisnął pieczęć na interpretacji obojętności, rozpowszechnionej dziś w Towarzystwie Jezusowym. W swoich *Medytacjach nad Ćwiczeniami świętego Ignacego* rozróżnia on w koncepcji ignacjańskiej moment konieczny, lecz wstępny, a więc prowizoryczny, wolności, która się samo-determinuje w zależności od swojego absolutnego celu. Obojętność – jego zdaniem – „jest wzięciem dystansu do rzeczy, który sam tylko umożliwia obiektywne spojrzenie, niezbędne dla decyzji”¹⁴. Taki dystans względem wszelkiego skończonego bytu znajdującego się w kręgu naszej wolności powinien być – wyraźnie to podkreśla – „naprawdę całkowity, egzystencjalny”, tak by wola była wolna również względem „już wcześniej doznanych uwarunkowań” Chodzi więc o „obojętność aktywną”, zasadę działania, dzięki której

¹³ F. Mollat, *Maître où habitez-vous? Une retraite avec s. Ignace de Loyola*, Paris 1958, s. 53-54.

¹⁴ K. Rahner, *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, München 1965, 27; tł. fr. *Le Dieu plus grand*, Paris 1971, s. 19.

„nasze zachowanie będzie takie, że posługiwanie się rzeczami i ich pozostawianie może i powinno być na równi uwzględnione”¹⁵ Jest ona jednak tylko dialektycznym i przejściowym momentem, który w drugiej kolejności należy odrzucić i przekroczyć. W rzeczywistości, obojętność w swojej wewnętrznej istocie wymaga swego przekroczenia w decyzji dla *magis*: musi bowiem – według Rahnera – „zmienić się w nie-obojętność”¹⁶. Jest ona w rzeczywistości tylko środkiem uzależnionym od wyboru rzeczy, „bardziej prowadzącym do celu, za jakim się podąża” Według tego niemieckiego teologa, uzyskuje się w ten sposób gwarancję, że wolność człowieka jest rzeczywiście zgodna z wolą Bożą: „Jest ona wolnością decyzji, która, ściśle mówiąc, nie jest już moja, lecz Boga” Jest ona wolnością, która na mocy negatywnej chwili dystansu do rzeczy porządku kategorialnego pozwala w Bożym świetle obecnym w nas – czyli transcendentalnie – określić zamierzoną przez Niego różnicę. W ten sposób człowiek realizuje w pełni swoje bycie chrześcijaninem. W tym kontekście jezuita nie waha się przeciwstawić sobie dwóch kategorii chrześcijan. Zwracając się do tych, którzy – w odróżnieniu od wielu ludzi niezdolnych do dokonania w swoim życiu prawdziwego wyboru – „pozostają podatni i gotowi na każde zaproszenie Boga, aby pójść wyżej”, zaleca im: „Co do nas, mamy być osobami w pewnym sensie nieprzyzwyczajonymi, którym może być dane, i to jeszcze w różnym stopniu, być chrześcijanami z wyboru, a nie tylko z urodzenia. Bo właśnie w tym jest coś wyjątkowego! Absolutnie nie leży w naszej mocy zapobiec temu, by inni ludzie uważali nas za dziwnych, a nawet, byśmy sami siebie za takich uważali: jest rzeczą niecodzienną wyrzekać się tego, co można by równie dobrze zachować”¹⁷

Zarzutem, jaki możemy postawić tej doktrynie, jest przede wszystkim to, że grozi jej przecenianie spontaniczności działania człowieka, rozumianego jako autonomiczny rozum i wola, ze szkodą dla receptywności stworzenia względem rzeczy skończonych i Boga. W tym względzie można by się zapytać, odwołując się do ignacjańskiej metody zastosowania zmysłów, czy (rzeczywiście) wyobraźnia i uczuciowość są funkcjami czysto podrzędnymi i czy nie wypełniają one roli determinującej, gdy chodzi o szukanie i znajdowanie woli Bożej w naszym życiu? W stanowisku Mollata, centralna rola wiary pozwala praw-

¹⁵ Dz. cyt., s. 28; tł. fr. s. 20.

¹⁶ Tamże, s. 29; tł. fr. s. 22.

¹⁷ Tamże, s. 30-31; tł. fr. s. 22-23.

dopodobnie lepiej dowartościować ten wymiar. U Rahnera, silne zaakcentowanie spontaniczności w zdolności ludzkiej wolności do dystansowania się od rzeczy tego świata i do samo-determinowania się w zależności od najwyższego celu, nadal pozostawia wątpliwość: czy jest pewne, że w wyborze, poprzez który szukam woli Bożej, ponad negatywnym momentem obojętności, rzeczywiście pozostawiam Bogu decyzję? Czy nie mogłoby się zdarzyć, że – nie zdając sobie z tego sprawy – myślę światło Boże ze światłem własnego rozumu? Zresztą, akcenty wyczuwalne w ostatecznym zaleceniu tego jezuita dla swoich współpracowników nie omieszkują budzić pewnego zaniepokojenia: czy ci, których Ewangelia nazywa „ubogimi w duchu” (Mt 5, 3), mogą się zaliczać do grona osób wyjątkowych, a nie – jak pisze Paweł – czuć się raczej „śmieciem tego świata” (1Kor 4, 13)?

b) Obojętność jako bierne zawierzenie działaniu Boga w nas

W opozycji do nurtu, który mocno akcentuje zaangażowanie na rzecz świata woli oświeconej przez rozum, wypada postawić sobie pytanie, czy moment obojętności do wszystkich rzeczy stworzonych jest tu rozumiany na sposób wystarczająco radykalny? Czy misja chrześcijanina w świecie, a bardziej jeszcze misja uczniów Jezusa, nie zakłada całkowitego wyrzeczenia się świata, raz na zawsze (zob. Mt 19, 27; J 17, 14), zgodne z przykładem danym przez samego Mistrza (zob. J 18, 36; 12, 26)? Czy wystarcza pojmować obojętność jako prowizoryczną funkcję naszej decyzji dla *magis*? Czy nie należałoby raczej widzieć w niej pozytywnej i w pewnym sensie stałej dyspozycji życia wiary, rozumianego w całej jego radykalności? Musimy powrócić do tej sprawy, lecz zadowolmy się chwilowo stwierdzeniem, że równoległe do wspomnianej wyżej koncepcji pozostaje dziś żywa inna linia interpretacji, sięgająca takich mistrzów duchowych, jak: Jean-Pierre de Caussade (1675-1751) czy jeszcze przed nim Louis Lallemant (1588-1635). Zaangażowanie szybko się wyczerpuje, kiedy nie karmi go kontemplacja i kiedy chrześcijanin nie idzie za Chrystusem, który zbawił świat nie tylko przez swe apostołstwo realizowane podczas publicznego życia, lecz także na mocy trzydziestu lat życia ukrytego, i oczywiście w sposób szczególny na mocy bolesnych tajemnic chwalebego Krzyża. W tym świetle koncepcja obojętności jako biernego zawierzenia Bożemu działaniu w nas nabiera całej swojej głębi i ważności.

Dyrektywy przedstawione w *Listach kierownictwa duchownego de Caussade'a* świadczą o duchowości redukującej od razu możliwie jak najbardziej, jak się zdaje, zaangażowanie w świecie i preferującej

jednostronnie zasadę dystansu na rzecz wiary rozumianej jako wyrzeczenie się siebie i ufność umieszczoną w Bogu. Świadom pułapek próżnej chwały, doradca dusz ostrzega: „Dowodem i oznaką śmierci dla wszystkiego, co zewnętrzne, jest rodzaj obojętności czy raczej niewrażliwości na wszelkie dobra zewnętrzne: przyjemności, reputację, krewnych, przyjaciół, itp. Ta niewrażliwość staje się z łaski Bożej tak doskonała i tak głęboka, że ma się pokusę uważać ją za czysto naturalną, co Bóg dopuszcza, by nam odebrać wszelki zwrot upodobania i sprawić, byśmy we wszystkim szli w ciemności wiary i w wielkim zawierzeniu”¹⁸ Wyjaśnienie to przybliżyła w sposób nieadekwatny ignacjańską obojętność do stoickiej *apatheia* (niewzruszoności), pojęcia, które K. Rahner uważał za dyskusyjne, słusznie podkreślając, że „nie można i nie trzeba odczuwać upokorzenia w ten sam sposób, co wyróżnienia, ani smutku jako radości, itp.”¹⁹

Doktryna zmierzająca do unikania wszelkiej zależności od rzeczy tego świata nie ma w sobie nic specyficznie chrześcijańskiego. Już w V wieku przed Chrystusem, a więc dwa wieki przed założeniem szkoły Zenona z Kition, Lao-Tse nauczał tego w swoim *Tao*²⁰. U de Caussade’a jednak, podobnie jak u Ojców Kościoła, którzy przejęli stoicką i neoplatońską koncepcję *apatheia*, nie chodzi już tylko o ascetyczne i często heroiczne zawierzenie wyrokom niezrozumiałego Przeznaczenia, lecz wyraźnie i niewątpliwie o zaufanie – w wierze, nadziei i miłości – niezbadanym zamysłem Bożego Miłosierdzia. Techniki samo-wyzwolenia od zmienności ziemskich kolei losu zastępuje świadome panowanie nad sobą, któremu towarzyszy dyspozycja duszy, zmierzająca do przyzwolenia na prowadzenie przez Bożą łaskę, nawet poza wszelkim odczuwalnym doświadczeniem. Duchowe pouczenia de Caussade’a świadczą o jego surowym wymaganiu względem swoich podopiecznych: „...wszystko tak, jak się będzie Bogu podobać, w rodzaju obojętności, aby przywiązać się tylko do jedynej i świętej woli, zadowolenie której powinno być i naszym. Jest On prawdziwym moim ja, skoro żyjemy, istniejemy tylko w Nim i przez

¹⁸ J.-P. de Caussade, List 110 z 16 lipca 1735, w: *Lettres spirituelles*, t. II, Tekst ustalony i przedstawiony przez M. Olphe-Galliard, Paris 1964, s. 90. Na temat obojętności rozumianej w tym znaczeniu, zob. Św. Franciszek Salezy, *Traktat o miłości Bożej*, księga IX, rozdz. 4 i 5.

¹⁹ K. Rahner, dz. cyt. (tł. fr.), s. 23.

²⁰ „Człowiek, który zna *Tao*, jest niedostępny tak dla zaszczytu, jak i dla nielaski, tak dla korzyści, jak i dla szkody, tak dla honorów, jak i hańby”. *Le Livre de la voie et de la vertu*, księga II, r. 56, Paris 1842, s. 83. – Zob. również: Lao Tseu, *Tao Te King. Le livre de la Voie et de la Vertu*, Paris 1977, s. 158-160 (przyp. tłum. – M. Ż.)

Niego, a bez Niego jesteśmy jedynie czystą nicością, otchłanią grzechu przez złe użycie bytu, jakiego Bóg nam użyczył, a nie dał”²¹ U podstawy tych pouczeń leży niewątpliwie czysto chrześcijańska koncepcja: człowiek jest bytem skończonym, który w swojej naturze stworzenia znajduje swe spełnienie tylko przez uczestnictwo w Byciu niestworzonym, Tym, w którym, według słów św. Pawła, „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17, 28). Obojętność jest więc rozumiana jako stały warunek możliwości Bożego działania w nas, a doktryna ta wydaje się w pełni zgodna z ignacjańskim obrazem *debilia instrumenta*, marnego, lecz mocnego narzędzia, bo intymnie zjednoczonego ze swoim Panem²².

Aby zrozumieć zasięg tej doktryny, warto nawiązać do mistrza, który ją zainspirował, Louisa Lallemeta. Autor *Duchowej doktryny* mocno uwypukla w *Zasadzie i Fundamencie* ideę najwyższego i jedyne-go celu, a więc konieczność (powtórzoną w *Dyrektywach dla wyboru formy życia*) utrzymania tego, co jest zwykłym środkiem w swym podporządkowaniu. Ważne jest szukać Boga we wszystkim, a w konsekwencji „niczego nie chcieć ani niczego nie pragnąć, jak tylko tego, czego On chce i co rozkazuje przez swoją Opatrzność”²³ Świętość polega na daniu się nieść przez Boże działanie, nie stawiając mu przeszkód czy ograniczeń. W rzeczywistości „doskonałość polega na działaniach dokonanych przez wewnętrzną łaskę, która pochodzi od samego Boga; a ponieważ Bóg jest zawsze gotowy do działania w duszy zgodnie ze swoim zamysłem, wszystkim, co powinien czynić ten, kto chce stać się doskonały, jest usunięcie przeszkód dla Bożego działania”²⁴. Jezuitom w dojrzałym wieku, którym Lallement udzielał rekolekcji „trzeciego roku” (trzeci i ostatni rok probacji przed uroczystymi ślubami), zaleca on czystość serca. Zwracając się do osób pochłoniętych zajęciami życia zewnętrznego ze wszystkimi jego ponętami i pokusami, ostrzega: „Mamy zwykle w duszy pewne rzeczy, które psują całe nasze wnętrze. Będzie to jakieś nieuporządkowane uczucie, jakiś zamiar czy pragnienie miejsca, zajęcia, funkcji. Musimy przyuczać się do całkowitej obojętności i do zapewnienia, że niczego nie szukamy poza posiadaniem Boga w tym życiu na tyle, na ile możemy Go posiadać, i że cała reszta jest nam obojętna”²⁵

²¹ J.-P. de Caussade, *Lettre 132*, w: dz. cyt., s. 183-184.

²² Zob. Const. nr 638, 813-814.

²³ L. Lallement, *Doctrine spirituelle*, Paris 1979, s. 85.

²⁴ Tamże, s. 369.

²⁵ Tamże, s. 152.

Na miarę, w jakiej zalecenie to zmierza do zapobieżenia nieszczęściom wynikającym z zaangażowania się w świat, które byłoby pozbawione życia wewnętrznego, jest ono całkiem stosowne, a pouczenie to nie straciło nic na swej aktualności. Czy nie jest zresztą dokładnym echem tego, czego Ignacy wymaga od jezuitów w niżej wspomnianym fragmencie *Konstytucji*: „Poszukiwać we wszystkim Boga, naszego Pana, oddalając dobrowolnie, na ile to możliwe, miłość do wszystkich stworzeń, aby umieścić ją w ich Stwórcy, kochając Go we wszystkich, a wszystkie w Nim, zgodnie z Jego najświętszą i Boską wolą”²⁶? Gdy jednak cytowany autor uczynił dalszy krok i się domagał, ze względu na apostolską płodność, koniecznej kontemplacji biernej, oskarżono go o zdradę doktryny świętego. *Ćwiczenia*, jak mu zarzucano, dowartościowują formę modlitwy o charakterze praktycznym, ukierunkowaną na działanie. Ponadto, jak przypomniano, Założyciel zakonu udzielił odpowiedzi negatywnej na pragnienia wyrażone przez część Towarzystwa Jezusowego, aby poświęcać długie chwile na modlitwę myślną²⁷. Faktem jest, że jednostronne podkreślanie obojętności na rzecz modlitwy kontemplacyjnej (rozumianej jako wylanie Ducha Świętego) grozi osłabieniem zmysłu pracy apostolskiej, jak zauważa słusznie o. de Guibert²⁸. Zawierzenie prowadzeniu przez Ducha Świętego, którego warunkiem w duchowej doktrynie o. Lallemanta jest duchowa dyspozycja obojętności względem rzeczy stworzonych, nie może w żadnym wypadku odwracać chrześcijanina od pilności jego ziemskich zadań. Przeciwnie, zawierzenie to okazuje się autentycznym darem Chrystusa (zob. J 16, 7. 13-14), jeśli pobudza dyspozycyjność podmiotu, aby „iść wszędzie, gdzie uzna to za bardziej właściwe dla chwały Boga naszego Pana”²⁹. Dlatego apostoł powinien, jak zresztą sam de Caussade to sugeruje, zawierzyć nawet samo zawierzenie.

3. Próba całościowego rozwiązania

a) Kochać Stwórcę we wszystkim, a wszystko w Nim

Starając się teraz zebrać w całość przedstawione dotychczas refleksje, musimy powiedzieć, że ani jedno ani drugie proponowane roz-

²⁶ Const. nr 288.

²⁷ Zob. Epp. XII, 632-654; Epp. III, 505-513, czyli List do Antoniego Brandao, w: św. Ignacy Loyola, *Pisma Wybrane*, WAM, Kraków 1968, s. 527-534.

²⁸ J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagne de Jésus; esquisse historique*, Rome 1953, s. 348 (przyp. tłum. – M. Z.).

²⁹ Const. nr 633.

wiązanie nie okazuje się w pełni zadowolające. Obojętności nie należy pojmować ani jako prostej funkcji naszej decyzji dla *magis*, ani jako pasywnego zawierzenia Bożemu działaniu w nas. Podkreślając z dosyć słusznych powodów spontaniczność skończonej wolności, a więc ascezę działania, pierwsze rozwiązanie łatwo popycha współczesnego człowieka w pokusę interpretowania własnej aktywności na sposób stoicki lub buddyjski, jako osobistego podboju; w konsekwencji kształtuje się w nim pseudo-etyczna postawa wyższości nad innymi ludźmi, całkowicie przeciwna chrześcijańskiemu zmysłowi osobowego spotkania. Co do drugiego rozwiązania, podkreślając słusznie poruszenia i natchnienia Ducha Świętego w duchu człowieka, lecz przeceniając wymiar transcendencji, grozi mu ono przywróceniem antycznego dualizmu między działaniem a kontemplacją: w tej sprawie mogłoby ono utracić z pola widzenia to, że Boskiej Dobroci należy służyć „we wszystkim” Otóż w tym punkcie rozgrywa się, naszym zdaniem, prawdziwa równowaga ignacjańskiej doktryny.

Jak jednak można kochać Stwórcę we wszystkim, a wszystko w Nim? Odpowiedź na to pytanie, która powinna też udzielić pełnego rozwiązania, wymaga ponownego przebadania *Zasad i Fundamentu*, gdzie odsłania się podstawowe ukierunkowanie ludzkiego życia. W odróżnieniu od neoplatoników i stoików, zdaniem których człowiek niesie w sobie Bożą iskrę, Ignacy powtarza, że człowiek jest w całości bytem stworzonym, zawdzięczającym całe swe istnienie Innemu, który jest ostatecznym celem jego życia. „Cel ostateczny nigdy nie może być przedmiotem wyboru” – uprzedza św. Tomasz³⁰, którego *Sumę* Ignacy studiował w Paryżu. Z jakiego powodu? Wybór – to oczywiście „przedkładanie jednej rzeczy nad drugą”; a więc „odnosi się do wielu rzeczy, spośród których można wybierać” Dlatego, jak precyzuje Akwinata, „wybór nie zachodzi u tych stworzeń, które są całkowicie zdeterminowane w jednym kierunku”³¹ Jakiemu jednak jedynemu celowi podporządkowany jest człowiek? Powszechnemu Dobru, w stronę którego jest zdeterminowany podług porządku swojego bytu jako stworzenia – odpowiada. Jest to sam Bóg – wyjaśnia Ignacy w terminach bardziej egzystencjalnych, czerpiąc to sformułowanie z *Sentencji* Piotra Lombarda (II, dist. 1): On sam tylko jest rzeczywiście godzien tego, by Go wielbić, czcić i Jemu służyć. Jednakże człowiek nie może wybrać ostatecznego celu, jaki przedstawia mu się w postaci powszech-

³⁰ Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna* I-II, 13, 3.

³¹ *STh* I-II, 13, 2.

nego Dobra (św. Augustyn będzie tu mówił chętniej w kategoriach szczęśliwości), bo czego serce pragnie, tego nie może samo z siebie wypełnić; w rzeczywistości, jako „stworzenie duchowe” ma on „bezpośrednie odniesienie do Boga, które wywodzi się z jego pochodzenia”³², i to do Boga, od którego przychodzi jego dopełnienie. To podstawowe uwarunkowanie „stworzenia duchowego” pozostawia człowieka, w odróżnieniu od zwierząt pozbawionych rozumu, niezdeteterminowanym wobec wszystkich poszczególnych ograniczonych dóbr³³

Jest to negatywny moment obojętności, który stanowi jednak tylko odwrotną stronę medalu: ukazuje wolne pole, w którym – we wnętrzu koniecznego podporządkowania ostatecznemu celowi – rozumne stworzenie rozwija swoją pozytywną zdolność do wypracowywania specyficznych wyborów i prowadzenia swojej własnej aktywności. Człowiek faktycznie może i powinien wybierać środki mające na względzie ten cel i jest wolny, aby wybrać to, co jest bardziej podporządkowane temu celowi. Dla Ignacego, tak jak dla Tomasza, wolność człowieka nie polega pierwotnie na zdolności wybierania między dobrem a złem (co zawiera możliwość grzeszenia), lecz właśnie na zdolności determinowania w ten czy inny sposób swojego fundamentalnego ukierunkowania na absolutne Dobro³⁴. Rozpatrywana z tej perspektywy obojętność jawi się więc, w swoim znaczeniu pozytywnym, jako dyspozycja człowieka do przyłgnięcia bezwarunkowo do Boga, celu, w którym został stworzony. Według sformułowań z *Zasad i Fundamentu*, na mocy aktu stwórczego jesteśmy wezwani do tego, by wielbić Pana, Jego czcić i służyć Mu we wszystkich poszczególnych okolicznościach naszego życia „pragnąc i wybierając jedynie to, co nam więcej pomaga do celu, dla którego jesteśmy stworzeni”

Skoro człowiek jest fundamentalnie niezdeteterminowany względem dóbr szczegółowych i ograniczonych, jest on z zasady zdolny stać się obojętnym wobec wszystkich rzeczy stworzonych. Lecz w praktyce dopiero przez łaskę Chrystusa dochodzi do przeżywania uporządkowanego stosunku do swojego ostatecznego celu wobec „innych rzeczy na obliczu ziemi” Augustyn, od którego Ignacy tyle się nauczył

³² H. de Lubac, *Le Mystère du Surnaturel*, Paris 1965, s. 146, przytaczając tekst z *Compendium theologiae* św. Tomasza.

³³ Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna* I-I, I 13, 2.

³⁴ Na temat wolności przed i po grzechu pierwotnym, zob. J. Servais, *Si tu veux être parfait... viens suis-moi” Le Christ, norme concrète et plénière de l’agir humain*, Anthropotes 10 (1994) 1, 25-38 ; w odniesieniu do Maksyma Wyznawcy (tamże, 29).

(za pośrednictwem Piotra Lombarda), wyjaśnia: „Tam, gdzie Chrystus, nasz Pan, przychodzi i czyni sobie mieszkanie w duszy [...], wierzący zaczyna z obojętnością używać rzeczy tego świata”³⁵ Zaleca się człowiekowi „posługiwać się” rzeczami tylko po to, by odnaleźć w nich Stwórcę. Rozróżnienie pomiędzy *uti* i *frui* pozwala Mistrzowi z Hippony uszanować kondycję człowieka, jako stworzenia w jego stosunku do świata: „Radować się w rzeczy samej znaczy tyle, co z miłością przyłgnąć do jakiegoś przedmiotu miłości ze względu na niego samego. Tymczasem korzystać to tyle, co przyporządkować przedmiot, którym się posługujemy, do zdobycia obiektu umiłowanego, pod warunkiem, że jest on godny miłości. Korzystanie bowiem nieodpowiednie należy raczej nazwać nadużyciem lub też niewłaściwym użyciem”³⁶.

Grzesznicy, wyjaśni Ignacy z tej samej perspektywy, są tymi, którzy „nie dążą prostą drogą do Boga, ale chcą, żeby Bóg szedł prostą drogą do ich nieuporządkowanych uczuć i przywiązań; i w ten sposób z celu życia czynią środek, a ze środka cel”³⁷ Kochają oni stworzenie dla niego samego, z pożądlivością, umieszczając w dobrach doczesnych swój cel i wypaczając na nich duchowe pragnienie, które nie może mieć innego adekwatnego przedmiotu od najwyższego Dobra. W chwili, w której odprawiający *Ćwiczenia* stara się podjąć fundamentalną dla swojego życia decyzję, powinien być „wpatrzony jedynie w cel, dla którego jest stworzony”³⁸. Wskazówka ta dobrze podsumowuje najbardziej klasyczną chrześcijańską doktrynę: „Kiedy chcemy radować się tym, z czego tylko korzystać trzeba – ostrzega św. Augustyn³⁹ – utrudniamy sobie naszą drogę, a niekiedy nawet zbaczamy z niej. Miłość bowiem rzeczy niższych powstrzymuje nas oraz oddala od tego, czym się radować trzeba” Stąd jego rada, którą maksyma o obojętności ignacjańskiej tylko sformalizuje: „Kochajcie i nie kochajcie: kochajcie pod pewnym względem, a nie kochajcie pod innym. Można kochać

³⁵ Św. Augustyn, *Objaśnienie Psalmów* (Pisma Starochrześcijańskich pisarzy, t. XLII), Warszawa 1986, s. 185 (Ps 138). Chrystus Pan upomniał człowieka, żeby nie rozkoszował się pomyślnością, ani nie załamywał przeciwnością. Człowiek wierzący zaczął korzystać z tego świata w sposób obojętny, ani się nie wynosząc, kiedy rzeczy układają się korzystnie, ani nie załamując się, kiedy są mu przeciwnie, ale we wszystkim błogosławi Pana (przyp. tłum. – M. Ż.)

³⁶ Św. Augustyn, *De Doctrina christiana – O nauce chrześcijańskiej*, 1, 4, 4. Warszawa 1989, s. 13.

³⁷ EE.SS. 169.

³⁸ Tamże.

³⁹ *De Doctrina christiana – O nauce chrześcijańskiej*, 1, 3, 3 (s. 13).

z korzyścią i można kochać, aby sobie przeszkodzić. Wcale nie kochaj tego, co przeszkadza, jeśli chcesz nie napotkać tego, co dręczy”⁴⁰

Uczynić z dóbr doczesnych swój cel oznacza pomniejszyć Stwórcę tych dóbr do środka mojego własnego szczęścia. *Zasada i Fundament* podkreślają, przeciwnie, bezpośredni charakter stosunku stworzenia do Boga: byt ludzki jest stworzony dla Boga, przyporządkowany Jego chwale⁴¹. Wynika z tego, że należy absolutnie utrzymać dystans do rzeczy ziemskich. Człowiek jest przeznaczony do zarządzania światem. Jak król, powinien pozostawać ponad tym, nad czym panuje. Właściwe używanie dóbr tego świata zakłada możliwość ich porzucenia. Człowiek powinien móc posługiwać się rzeczami, lecz także opuszczać je, w zależności od tego, czy są korzyścią czy przeszkodą. Koniecznie potrzebuje do życia pewnej liczby rzeczy, lecz chodzi o to, żeby wiedzieć, jak ich używa i w jakim duchu.

W tej także sprawie św. Augustyn naświetlił zasadnicze kryterium rozeznania: „Kiedy żyjemy według Boga, wówczas dusza nasza, cała zwrócona ku Jego niewidzialnym doskonałościom, winna stopniowo przyjmować w siebie Jego formę kształtując się na wzór Jego wieczności, prawdy i miłości. Częściowo jednak uwaga naszego rozumu, to jest duszy, musi się kierować ku używaniu rzeczy zmiennych i materialnych, bez których nie można żyć na ziemi. Nie znaczy to bynajmniej, by świat miał być dla nas wzorem (Rz 12, 2), byśmy mieli takie dobra uważać za cel i zwracać ku nim właściwe nam pragnienie szczęścia. O nie. Chodzi tu o to, byśmy – cokolwiek czynić będziemy – czynili to z rozeznaniem dóbr doczesnych, byśmy zajmując się nimi, nie odchodzili przez to od kontemplacji rzeczywistości wiecznych i poprzez pierwsze przechodząc, wiązali się z tymi drugimi”⁴². W ten sposób chrześcijanin, to znaczy człowiek stworzony przez Ojca, pojednany przez Syna i uświęcony przez Ducha Świętego, jest zawsze bardziej zdolny do „szukania i znajdowania”⁴³ w rzeczach stworzonych „celu, dla którego jest stworzony”⁴⁴, bez odchylenia się od tego celu, a więc „we wszystkim” ma „miłować Jego Boski Majestat i Mu służyć”⁴⁵

⁴⁰ Św. Augustyn, *Sermo* 311, 4, 4.

⁴¹ Zgodnie z tym aksjomatem, Adnotacje zalecają: „niech dozwoli Stwórcy działać bezpośrednio ze swoim stworzeniem, a stworzeniu ze swoim Stwórcą i Panem” EE.SS. 15.

⁴² *De Trinitate* XII, XIII [21]. Tekst polski: Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej* (tłum. M. Stokowska), Poznań – Warszawa – Lublin 1963, s. 343.

⁴³ EE.SS. 1.

⁴⁴ Tamże, 179.

⁴⁵ Tamże, 233.

Szczęście odnosi się zawsze tylko do Boga. Stwórca i Pan jednak – zgodnie ze słynną *Kontemplacją pomocną dla uzyskania miłości* – „mieszka”, czy raczej „pracuje i działa [...] w stworzeniach”, a w sposób najwybitniejszy „w ludziach”⁴⁶. Dlatego Ignacy zaleca swoim synom kochać Boga we wszystkim, a wszystko w Nim, zgodnie z życzeniem, jakie wyraził w roku 1541 wobec swej siostry Magdaleny: „Oby Mu się spodobało w Jego nieskończonej i najwyższej dobroci pomnażać zawsze Twoje pragnienie miłowania Go we wszystkich rzeczach. Pragnienia swoje i miłość skieruj całkowicie, a nie tylko po części, do Pana, a ze względu na Niego do wszystkich stworzeń”⁴⁷

Rozpatrywane w tej perspektywie relacje z ludźmi są tej samej natury. Z pewnością Augustyn wprowadza tu również przydatne rozróżnienie, które nie znajduje się jako takie w *Ćwiczeniach Duchownych*: w zależności od tego, „kiedy stworzenie jest równe nam albo niższe, należy posługiwać się i używać tego drugiego, ale dla Boga; równym zaś stworzeniem należy się cieszyć, lecz w Bogu”⁴⁸. Jednakże w relacji do bliźniego przeważa reguła, jaką stosuje się do rzeczy. Nie możemy wiązać się z człowiekiem, jak z samym Bogiem, nie możemy ubóstwiać naszego bliźniego. Należy kochać go zgodnie z Pańskim przykazaniem, z tytułu większej wagi niż inne rzeczy: jesteśmy dalecy od traktowania go jako środka ze względu na interesowny cel! Ignacy, w *Zasadzie i Fundamencie*, nie stawia wyraźnie kwestii stosunku do innych ludzi, lecz rozwiązuje ją podobnie, jak wielki Doktor Kościoła zachodniego. Relacja ta opiera się na prawdziwości faktu, że ten inny jest człowiekiem, jak ja, i traktujemy się wzajemnie w ten sam sposób. Cieszyć się można tylko Bogiem, bo tylko On jest godzien być kochany dla Niego samego. Miłość bliźniego, której nie odnosi się do Stwórcy, jest miłością pożądlivą; natomiast miłość do brata, którą człowiek cieszy się w Bogu, jak miłością do samego siebie, jest miłością *caritas*. „Tak jak sobą masz się radować nie w sobie, ale w Tym, który cię stworzył; tak samo i tym, którego masz miłować jak siebie samego”⁴⁹. Z tej zasady Augustyn wyciąga praktyczny wniosek: „Jeśli zatem nawet siebie samego powinienes miłować nie ze względu na siebie, ale dla Tego, w którym znajduje się najwłaściwszy cel twojej miłości, to inny

⁴⁶ Tamże, 235n.

⁴⁷ Epp. I, 170, w: św. Ignacy Loyola, *Pisma Wybrane*, Kraków 1968, t. 1, s. 579.

⁴⁸ *De Trinitate*, IX, VIII [13]; Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, s. 287.

⁴⁹ Tamże.

człowiek niech się nie obrusza, że i jego miłujesz ze względu na Boga”⁵⁰ Ignacy wiedział to instynktownie od chwili swego nawrócenia i nauczał w swojej duchowej korespondencji, jak o tym świadczy list z 1532 roku do brata Marcina: „W tej mierze mogę kochać tu na ziemi kogokolwiek, w jakiej mu to pomaga do służby i chwały Boga, Pana naszego; nie miłuje bowiem Boga z całego serca ten, kto miłuje cokolwiek ze względu na siebie, a nie ze względu na Boga”⁵¹

b) *Aktywna dyspozycyjność wypełniania woli Bożej*

Prawidłowo zrozumiana postawa obojętności pozwala człowiekowi zaangażować się wobec stworzonych rzeczy i osób, i czynić to jedynie podług sposobu zgodnego z naszą kondycją stworzeń, to znaczy zgodnie z ostatecznym celem, jakiego we wszystkim winniśmy poszukiwać. Nie ma sprzeczności pomiędzy maksymą ignacjańską a oddawaniem się aktywności w świecie. Na koniec tych refleksji możemy więc powtórzyć to, co sugerowaliśmy na początku, dodając jednak, że słów: „stać się obojętnymi w stosunku do wszystkich rzeczy stworzonych”, nie należy interpretować ani jako czystej i prostej funkcji naszej decyzji dla *magis*, ani jako biernego zawierzenia działaniu Boga w nas. W pierwszym przypadku, pokusą jest postawa jednostronnie etyczna i ascetyczna, w której podświadomie człowiek myli wolę Bożą ze swoją własną wolą. W drugim przypadku, pokusą jest postawa oparta na kwietystycznej koncepcji mistycznej, która – przeciwnie – przecenia aktywną obecność Stwórcy w świecie i w człowieku, jako źródła osobistego zaangażowania.

Fragment *Listu do Efezjan* (2, 10) ostrzega nas przed tymi dwiema pokusami: „Jesteśmy bowiem Jego dziełem, stworzeni w Chrystusie Jezusie do dobrych czynów, które Bóg z góry przygotował, abyśmy je pełnili” Wierzący są Bożymi stworzeniami, nowymi stworzeniami w Chrystusie; u podstawy chrześcijańskiej egzystencji odnajduje się nie ich dzieła, lecz łaskę, która poprzedza, przewiduje ich działanie, i którą wciąż na nowo powinni przyjmować w wierze. Swój byt mają w Chrystusie i tylko w Nim. Na miarę, w jakiej żyją tą łaską, są ukierunkowani ku dobremu dziełom, jakie Bóg im wyznaczył, a osobiście je wykonując, wypełniają swoje powołanie. Jak zaznaczył to H. Schlier w swoim wielkim komentarzu do listu św. Pawła, precyzyjne sformułowanie Apostoła wyklucza z zasady dwa błędy, w które zbyt łatwo wpadamy:

⁵⁰ Św. Augustyn, *De Doctrina christiana – O nauce chrześcijańskiej*, 1, 22, 20-21 (s. 27).

⁵¹ Epp. I, 79, w: Św. Ignacy Loyola, dz. cyt., t. 1, s. 576.

„przede wszystkim opinię, że nasze dobre czyny czerpią swoje dobro z dobra naszego postępowania, a nie z faktu, że Bóg przedstawia je nam jako dobre. Po drugie, opinię, że nasze dobre czyny są z nas, to znaczy, że są dobre dzięki naszej decyzji, a nie tylko dlatego, że je sobie przyswajamy” Słusznie ten słynny egzegeta wiąże te błędy z powracającymi wciąż tendencjami w Kościele: „Pierwszą jest błąd wszelkiego moralizmu, drugą – błąd wszelkiego gnostycyzmu”⁵².

Zasługą Ignacego jest odkrycie i przebycie wąskiej i stromej drogi najbardziej tradycyjnej chrześcijańskiej doktryny, przy absolutnym zachowaniu właściwej równowagi. Obojętność – w jego rozumieniu – nie jest habitualną dyspozycją zdystansowania się od rzeczy stworzonych, aby się oddać kontemplacji, ani prowizoryczną chwilą oddalenia się od nich ze względu na bardziej uniwersalne zaangażowanie. Jest to fundamentalna postawa receptywnej aktywności względem woli Ojca, charakteryzująca chrześcijańskie życie stworzenia, które całe i zdrowe żyje zgodnie z pierwotnym Bożym zamysłem. W *sume et suscipe* („zabierz, Panie, i przyjmij całą wolność moją ”)⁵³ Ignacy Loyola interpretuje to dobrowolne otwarcie i aktywne uczestnictwo w wybranej przez Boga misji jako dyspozycję miłości, która ofiarowuje swoją skończoną wolność, wybierając z góry to, co będzie wyżej cenione przez Boski Majestat. Człowiek mówi bezwarunkowe i nieograniczone „tak” wobec absolutnych Bożych zarządzeń; rozumie własne życie jako niepodzielną służbę w bardziej całościowym Bożym planie, a jednocześnie wypełnia swoją część, bez względu na to, jak jest mała, jako sobie właściwy sposób przyczyniania się do całości. An gażuje się ze wszystkich swoich sił w świat, lecz w duchu posłuszeństwa, który zawsze od nowa czerpie swoją zasadność w tajemnicach życia Chrystusa, naszego Pana⁵⁴, tej królewskiej drodze przedstawionej w *Ćwiczeniach Duchownych* po to, aby pomóc nam odnaleźć sposób, w jaki Bóg zechce użyć nas do swojej służby⁵⁵ W tym świetle należy ponownie odczytać *Ćwiczenie się w doskonałości* Alfonso Ródriguez’a (1538-1616), w którym to dziele, abstrahując od akcentów niewątpliwie woluntarystycznych, odnaleźć można wybitne fragmenty na temat radykalnego sensu ignacjańskiej obojętności⁵⁶ W tym też świetle należy

⁵² H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf 1958, s. 118.

⁵³ EE.SS. 234.

⁵⁴ Tamże, 261-312.

⁵⁵ Zob. tamże, 135.

⁵⁶ Por. A. Ródriguez, *Ejercicio de perfeccion y virtudes cristianas*; tł. fr. *Pratique de la perfection chrétienne et religieuse*, 3 tomy, Lille 1851.

na nowo odczytać *itinerarium* Clorivière'a⁵⁷, którego tak burzliwe losy są żywym komentarzem do najlepszych tekstów de Caussade'a: „dusza jest wtenczas lekka jak piórko, płynna jak woda, prosta jak dziecko; gotowa zawsze jak kula toczyć się, by przyjąć wszelkie przejawy łaski i podążać za nimi”⁵⁸. Obojętność względem wszystkich rzeczy stworzonych znajduje swoje dopełnienie w uznawaniu woli Bożej, a nade wszystko w jej wypełnianiu we wnętrzu zaangażowania samego Boga wobec świata.

tłum. **Maria Żerańska**

⁵⁷ Kiedy Paryski Parlament wydał dekret o rozwiązaniu kolegium w Compiègne i o. de Clorivière udał się na wygnanie, posłano go do Lille, domu należącego do Prowincji Francusko-Belgijskiej. Stamtąd 26 czerwca 1762 roku pisze on do o. Fleury: „Patrzę na siebie teraz jak na kulę, którą Pan lubi toczyć w tę czy w tamtą stronę, i z tej woli Pana czerpię zadowolenie” (*Pierre de Clorivière, d'après ses notes intimes de 1763 à 1773*, t. I, Paris 1935, s. 60-61). Zob. C. Reynier, *Pierre-Joseph de Clorivière. Jésuite (1735-1820), Un maître spirituel pour aujourd'hui*, Paris 2001.

⁵⁸ J. P. de Caussade, *Powierzenie się Bożej Opatrzności*, WAM, Kraków 2003, s. 49.