

WIDZIEĆ SERCEM

Roztropność jako cnota chrześcijańska

Jest rzeczą oczywistą, iż pod pojęciem roztropności nie mamy tu na myśli przebiegłości czy chytryści (*cleverness*), gdyż stanowią one dokładnie jedno z jej przeciwieństw (zaprzeczenie roztropności przez jej nadmiar; „nieroztropność” oznacza natomiast jej niedostatek). Tezę niniejszego artykułu, która zostanie poniżej rozwinięta, można by sprowadzić do stwierdzenia: Nie „obiektywność”, a już w żadnym wypadku nie zmysł praktyczny, są miarą człowieczeństwa i rozsądku, lecz gotowość przyjmowania.

1. Problematiczne kwestie z Tradycji

1. Problematiczna jest najpierw dla mnie teza Akwinaty, zgodnie z którą roztropność jest „matką” wszystkich cnót¹. Przekonujące jest to, że bez roztropności nie może być mowy o cnocie; czy jednak warunek konieczny nie został tu pomyłony z przyczyną (zaznacza się tu także, iż św. Tomasz postrzega „rodzicielkę” tylko jako warunek²)? Zawołanie: „Logos przed etosem!” stanowiło ważne hasło katolickich akademików w okresie międzywojennym, w opozycji do propozycji woluntarystycznych i irracjonalnego zafascynowania „decyzją” i „działaniem”, które doprowadziło później do katastrofy. Jak miałyby się jednak sprawa, gdyby owo wyeksponowanie aspektu wolitywnego należało postrzegać raczej jako reakcję na nieuzasadnione przewartościowanie aspektu teoretycznego w tradycji?

Jego przyczynę dostrzegam w tym, iż filozofii greckiej obca była idea stworzenia. Według niej, świat istnieje od zawsze, sam z siebie; o jego dziejach rozstrzyga — ponad bogami — zrządzenie losu. W takiej sytuacji nie da się w zasadzie powziąć jakiegokol-

¹ J. Pieper, *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre*, Hamburg 1996, s. 2.

² Jak świadczy o tym słowo „nasienie” określające udział mężczyzny (jeśli będziemy używać języka botaniki; poprawnie należałoby mówić o „pyłkach”, gdyż *nasienie* jest zapłodnionym jajem, które zaraz budzi się do życia).

wiek działania. Najbardziej szlachetną postawą w tym położeniu jest postawa widza w dramacie życiowym³.

Nikt jednak, nawet w społeczeństwie niewolniczym, nie może się ograniczyć wyłącznie do przypatrywania się; życie chce być czynnie przeżywane. Tym niemniej jedno jest pewne: kierunek i cel życia zostały z góry ustalone. Człowiek jest uwarunkowany wpisanym w swoją istotę dążeniem do szczęścia (*appetitus naturalis*). W tym względzie nie ma miejsca na wolność. Dochodzi ona do głosu dopiero w wyborze środków i dróg, prowadzących do celu. Stosowność ich wyboru i zastosowania stanowi o roztropności.

Stąd też etyka klasyczna nie jest etyką imperatywu, lecz dobrze rozumianego interesu własnego. Nie chodzi w niej o to, co się powinno, lecz o to, czego prawdziwie chce się w głębi swej istoty, w przeciwieństwie do powierzonych życzeń, tęsknot czy zachcianek, które mogą nas wprowadzić w błąd (z tej racji większość konfliktów rozgrywa się między zmysłowością a rozsądkiem). Rozwiązanie tego typu problemów jest rzeczywiście zadaniem roztropności. Dlatego też jest ona pierwszą i podstawową z wszelkich innych zdolności.

Na tym tle współczesne pytanie: „dlaczego być moralnym?“, byłoby zupełnie niezrozumiałe. W każdym razie o tyle, o ile nie odnosi się ono do poszczególnych norm, lecz ma na względzie samo nastawienie etyczne. Człowiek poddaje się prawu kosmosu bez oporu. Sprawą dyskusyjną pozostaje jedynie to, gdzie człowiek go doświadcza: w „rozsądku” swoich popędów, a więc w tym, co zwierzęce, czy też w „impulsach” i „instynktach” rozsądku.

2. Również chrześcijańscy teologowie średniowiecza przejmują to myślenie, które definiuje człowieka z perspektywy erosu, jako dążenie do pełni istoty nacechowanej brakiem. Według mitu platońskiego, rodzicami erosa są Zasobność (*Poros*) i Bieda (*Penia*). Podobnie jest u teologów stworzenia, którzy w swoim myśleniu wychodzą „z niczego” — *ex nihilo*, a nie od hojności Stwórcy i naszego obdarowania⁴. Ponadto stworzenie rozumie się tam w ka-

³ [Pitagoras] porównał życie do uroczystego zgromadzenia, (...) gdzie jedni znaleźli się jako ubiegający się o nagrodę, inni jako handlarze, najlepsi natomiast jako widzowie”. Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, VIII, 8.

⁴ Max Scheler pisze, że nie istnieje „i nigdy nie istniała «filozofia chrześcijańska», jeśli nie miało by się na myśli — jak to zwykle bywa — filozofii greckiej z chrześcijańskimi ornamentami, lecz system myślowy rodzący się ze ściśle chrześcijańskiego (w swej istocie i w korzeniach) sposobu postrzegania i badania świata”. *Ges. Werke* 6, Bern 1966² (*Liebe und Erkenntnis*).

tegoriach „czynienia”. Dopiero Romano Guardini, uwzględniając, że stworzenie ma „charakter Słowa”⁵, wyciągnął istotny dla naszego samopojmowania ludzkości wniosek: „To, co nieosobowe, żyjące czy też nie, Bóg stworzył tak po prostu, jako obiekt swego chcenia. Osoby jednak nie mógł i nie chciał stworzyć w ten sposób, gdyż byłoby to bezsensowne. Stworzył ją przez akt, który uprzedza i zarazem nadaje jej godność, a mianowicie poprzez wezwanie. Rzeczy powstają z rozkazu Boga, osoba zaś — z Jego wezwania”⁶.

W ten sposób sprawą najistotniejszą staje się nie poszukiwanie celu i drogi, lecz odpowiedź. Przy czym pierwszą odpowiedzią — ważniejszą od wszelkich dalszych „wypowiedzi” — jest samo słuchanie. Odpowiedź w sensie ścisłym jest czymś wtórnym. To pierwsze słuchanie nie dokonuje się „czysto teoretycznie”, „neutralnie” („słuchanie po raz pierwszy”). Nie jest to najpierw zwykłe poznanie, aby później — po przyjęciu do wiadomości — uznać Mówiącego. Poznanie jest tutaj raczej uznaniem: słuchanie wyraża „pierwotne” posłuszeństwo bytu. Inaczej nie byłoby wezwania, gdyż właściwym miejscem słowa nie są usta, lecz ucho; słowo jest ze swej istoty skierowane do kogoś.

Osoba powstaje dzięki wezwaniu. Oznacza to, że nie ma jej wcześniej, w związku z czym nie może w sposób wolny wybrać pomiędzy „tak” lub „nie” w stosunku do tego wołania. Na tym polega prawdziwość dawnego mówienia o „czynieniu”: wołanie jest nie do odparcia. Jednakże to, co z niego powstaje, jest wolnością: wolny „słuchacz Słowa” (Karl Rahner). Nie byłoby zatem rzeczą słuszną uważać owo pierwsze, stwórcze „tak” za pozbawione wolności z tego powodu, iż nie jest ono sprawą wolnego wyboru, gdyż to właśnie z nim zaczyna się wolność, nazwana trafnie przez Guardiniego „siłą początkową”.

Guardini zgadza się wprawdzie, że nie rozpoczyna się ona sama z siebie, lecz zostaje rozpoczęta. Jednakże rozpoczęta zostaje wolność: rzeczywistość, która — rozpoczęta — (sama) się rozpoczyna. Najprostszym sposobem wyrażenia tego jest stwierdzenie, że aktem tym zostaje stworzony nie garnek gliniany, lecz *ktoś*, nie „coś”, lecz „ktoś”.

Rozwinięcie przedstawionej tu myśli zawiera się w: J. Splett, *Leben als Mit-Sein*, Frankfurt/M. 1990, rozdz. 6: *Zasada hojności*.

⁵ Por. W. Kern, *Gott schafft durch das Wort*, w: *Mysterium Salutis II*, 476-477.

⁶ *Welt und Person*, Würzburg 1940², 114. Szerzej: J. Splett, *Zum Person-Begriffs Romano Gaurdinis*, w: *ThPh* 54 (1979) 80-93.

Fakt ten sprawia, że zawołany musi ustosunkować się od razu do swojej pierwszej odpowiedzi: potwierdzająco lub negująco⁷. Odrzucenie nie niweczy owego pierwszego „tak”; wprowadza nas jednak w stan konfliktu nie tylko z Wołającym, nie tylko z „naturą naszej istoty”, lecz i w stosunku do nas samych: w stosunku do wypowiedzianego przez nas — i nie przez nikogo innego — pierwotnego „tak”.

Czy nie to mieli na myśli dawni nauczyciele, gdy mówili o „prawdziwym” chceniu „głębi naszej istoty”? Odpowiadam: z pewnością właśnie to, jednakże — jak mi się wydaje — nie to „w swej istocie”. Dopiero teraz chcenie ukazuje się nie jako dążenie, tęsknota czy — w najlepszym przypadku — „odpowiedź na wartości”, lecz jako słuchanie wezwania, postrzeżenie pewnej propozycji⁸.

Z tej też racji nie uznaję dążenia naturalnego (*appetitus/eros*) za podstawową dynamikę człowieka. Pierwotny akt realizacji człowieka nie jest wobec tego ani aktywnym dążeniem woli, ani też biernym byciem, poruszonym przez zewnętrzne tryby; nie jesteśmy też bierni w innym sensie, a mianowicie jako czysto teoretycznie „niewzruszeni”, doświadczający z zewnątrz „silnych bodźców”, podczas gdy rzeczy same niejako zapisują się w nas jak na „niezapisanej tablicy” (Arystoteles); bądź też jako ci, którzy w podobnie małym stopniu „odczuwamy”, albo realizujemy „wartości” (M. Scheler). Podstawową dynamiką stworzonej istoty wolnej jest raczej pozwolić zawładnąć sobą (centralną rolę w tej „opcji fundamentalnej” odgrywa stan pośredni pomiędzy aktywnością i biernością)⁹.

⁷ Takie rozdwojenie charakteryzuje Ducha i wolność również w innych wypadkach: naprawdę wie ten, kto wie przy tym, że wie to, co wie — podobnie jak ktoś, kto naprawdę chce, chce nie tylko tego, czego chce, ale również swego chcenia (rzeczywiście zapomniał ten, kto zapomniał również to, że zapomniał).

⁸ Przy czym samo słowo „postrzeganie” (*Wahrnehmen*) przynależy językowo nie do pojęcia prawda (*Wahrheit*), lecz do słów: „zachowywać” (*wahren*) i „przechowanie” (*Gewahrsam*). Stąd się bierze „teoretyczny i praktyczny” podwójny sens tego słowa (podobnie przy słowie „dać posłuch” — *Hören-auf*): propozycja zostaje nie tylko poznana, lecz i przyjęta.

⁹ Z tej racji R. Lauth chce zastąpić w etyce pojęcie oczywistości (*Evidenz*) terminem „zawładnąć” (*Saziens — sacire — saisir*). Zob. jego dzieło: *Ethic — in ihrer Grundlage aus Prinzipien entfaltet*, Stuttgart 1969, s. 31 (J. Splett, *Spiel-Ernst*, Frankfurt/M. 1993, rozdz. 2: *Warum menschlich sein?*).

Przy takim patrzeniu zmienia się diametralnie kierunek życiowej aktywności: w miejsce poszukiwania wkracza dążenie do właściwego odbioru, próba stosownej odpowiedzi na skierowaną do nas propozycję. To z kolei nadaje roztropności nowe oblicze.

2. Cel i drogi — przeciwko własnej głupocie

1. „Nie jest istotą i zadaniem cnoty roztropności odnajdywać cele, w szczególności zaś cele życiowe”¹⁰. W ten sposób już w klasycznym spojrzeniu zostaje sprecyzowane mówienie o prymacie roztropności. Aby czynić dobro, trzeba być roztropnym; jednakże „roztropnym może być tylko ten, kto najpierw i jednocześnie miłuje i chce dobra”¹¹.

Wynika stąd, że nasze „nie” nas ogłupia, choć nie można powiedzieć, że wina i grzech są jedynie sprawą głupoty. Po fundamentalnym wspomnieniu dzieła stworzenia następuje wspomnienie pierwszego upadku, który ukazuje głęboko sięgające samo-ogłupienie człowieka¹². Fakt ten zasługuje na szczególne podkreślenie zwłaszcza z tej racji, że w filozofii niemieckiej pierwszy upadek człowieka utożsamia się powszechnie z procesem stawania się człowiekiem i jego wyzwoleniem się ze świata zwierząt, jak również z rewoltą przeciwko Bogu, który nie chciał nas dopuścić do poznania (albo przynajmniej sprawiał tego pozory, aby nas sprowokować do buntu), sprowokowaną przez „najbardziej przebiegłe ze zwierząt” (Rdz 3, 1), węża uchodzącego za „poczwara bogini rozsądku”¹³.

Mimo to jednak w rzeczy samej zaoszczędzono nam osobiste doświadczenie tego, co oznacza być złym: odpowiedzieć na miłość brakiem zaufania i miłości oraz niewdzięcznością¹⁴. Należy też zauważyć, że w takim samym stopniu, w jakim „otwarły nam się oczy”, nastąpiło swego rodzaju zaćmienie. Rzeczywistą „nikczemność” podejrzeń i niewdzięczności odkrywa mianowicie ten, kogo one dotyczą, później zaś ten, kto ich żałuje, choć nie ten, kto je popełnia — z „uzasadnionych powodów” (jeśli są to nawet, po pierwszym otrzeźwieniu, usprawiedliwienia: por. Rdz 3, 12 n),

¹⁰ J. Pieper, dz. cyt., s. 34.

¹¹ Tamże.

¹² Zob. A. Kraus, *Vom Wesen und Ursprung der Dummheit*, Köln-Olten 1961.

¹³ E. Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel, Werksausg.*, Frankfurt/M 1977, ss. 8, 335.

¹⁴ Można by powiedzieć, że nie owoc był zakazany, lecz jego zerwanie, ponieważ powinniśmy byli pozwolić go sobie podarować (podobnie jak świat oraz życie, nasze i wszystkich innych).

chyba że „dojdzie on — miejmy nadzieję — do opamiętania”, wyzna swoją winę i pełen żalu poprosi o przebaczenie.

Wyrażając się całkiem jasno: ukryte przed nami miało być nie poznanie, lecz oglupienie. Nie przedmiot poznania, lecz jego sposób rozstrzyga o roztropności lub głupocie. Dlatego można powiedzieć za von Hofmannsthałem, iż „najniebezpieczniejszą formą głupoty” jest „bystry umysł”¹⁵.

To pozwala naturalnej roztropności ukazać się w innym świetle (co powiedzieliby przybysze z innej planety, gdyby się dowiedzieli, że u nas konieczne jest uczenie, uzasadnianie i obrona etyki: rzeczy najbardziej oczywistej pod słońcem, że należy być dobrym i łaskawym?). Nie jest bowiem tak, iż zaburzenie odniesienia do celu pozostawiło nietkniętą zdolność do odnalezienia drogi. Związek pomiędzy pryncypium („Bądź dobry, odpowiedz na wezwanie!”) a konkretną „normą” (przepisem) nie jest tylko zewnętrzny; normy są raczej czymś w rodzaju „inkarnacji” pryncypium: wskazaniem, jak realizować go w konkretnych sytuacjach.

Jeśli się je oddzieli od siebie, można by sądzić, iż również po fałszywej drodze zmierza się w każdym wypadku do prawdziwego celu. I odwrotnie, zmierzając ku fałszywemu celowi, można znajdować się na najlepszej drodze. Jeśli jednak cel nie jest prawdziwy, nie mogą zgadzać się: i drogi. W pewnym sensie jest to nawet pocieszające, że nie można być roztropnie złym, lecz jedynie — przy całej przebiegłości — w głupi sposób. Wskazuje to na niemoc zła¹⁶.

Z drugiej strony, radykalne zaburzenie tej „natury” prowadzi nas do świadomości, iż „zdana jest ona na łaskę”. Z tej też racji roztropność chrześcijańska nie buduje tak po prostu na naturze, aby ją jedynie „dopełnić”. Trafia ona raczej na opór. I to w naturalny sposób, gdyż roztropność istoty żywej warunkowana jest „żądzą” bycia i życia, a dopiero później konfrontowana jest z wezwaniem do wyjścia poza swoje własne granice i do przekroczenia rozumianego samo przez się egocentryzmu.

Później jednak „ratyfikowaliśmy” świadomie i dobrowolnie owo naturalno-naiwne, „niezawinione” skoncentrowanie się na sobie, przekształcając je w zawiniony egoizm własnych interesów. W rozdarciu pomiędzy rozsądkiem a zmysłami zauważalne jest coś

¹⁵ *Buch der Freude, Ges. Werke in Einzelbänden* (red. B. Schoeller), Frankfurt/M 1986. Tutaj: *Reden und Aufsätze III, Aufzeichnungen*, s. 226.

¹⁶ Z jego „wielkością” jest tak, według pięknego porównania F. v. Baa-dera, jak z wielkością mianownika w ułamku (jego wzrost oznacza równocześnie redukcję wartości). *Werke*, s. 185 nn (Neuausg. Aalen 1963) VIII 92.

znacznie głębszego: rozłam ducha w głębi „serca”. Klasycznym wyrażeniem mającym to zobrazować jest *incurvatio super se ipsum* — „zakrzywienie na siebie samego”; Heimito von Doderer nazwał to w sposób bardzo plastyczny „spoczwazaniem”¹⁷. Kto tak patrzy na siebie, staje się ciemnością (Mt 6, 22; czarny jest ten przedmiot, który „połyka” wszelkie światło)¹⁸.

Kiedy Światłość zaczyna rozświetlać ciemności (J 1, 5), oślepia (czyni ślepy). Światłość jawi się wtedy nie jako światło, lecz jako zaćmienie świata. Czyż ta niemoc dobra nie jest przypadkiem bardziej niebezpieczna niż zdolność zła do podawania się za „anioła światłości”? Skąd wziąć roztropność, aby to rozróżnić?

„Nie grzesznicy, lecz mądrzy są najbardziej wystawieni na pokusę zamknięcia i przeciwstawienia się otrzymanemu dzięki łasce nowemu życiu”¹⁹.

2. Narodziny roztropności nie są zatem bezbolesne; u ich początku stoi poznanie własnej głupoty²⁰. Stąd bierze się wola do nawrócenia, nowego początku, gotowość uczenia się i przyjmowania porad. Przy czym, korzystając ze ścisłego powiązania drogi i celu, należy zrezygnować z daleko idących dyskusji na temat celu, a troszczyć się o światło dla każdego następnego kroku. Do roztropności bowiem należy szukanie rady tam, gdzie można ją rzeczywiście znaleźć (zamiast tam, gdzie potwierdzone zostaną jedynie nasze oczekiwania), oraz gotowość poddania się prowadzeniu. Najpierw jednak mistrzowie duchowi wskazują na trzy rzeczy: 1) należy chcieć prawdziwie światła²¹, 2) trzeba o nie się modlić, 3) bezwarunkowo i wielkodusznie odpowiadać w sytuacjach, w których już wiadomo, co należy czynić.

Innymi słowy, roztropność się nie pyszni, podobnie jak nie

¹⁷ H. von Doderer, *Repertorium. Ein Begreifbuch von höheren und niederen Lebens-Sachen*, München 1969, s. 262: „Stan, w którym ktoś siedzi sobie samemu na plecach”.

¹⁸ Por. J. Pieper, dz. cyt., s. 22.

¹⁹ Tamże, s. 39.

²⁰ „Do takiego wniosku można dojść jedynie przez własną głupotę, a dokładniej mówiąc: przekraczając ją, a więc nie dzięki niej, lecz tylko w obliczu własnej głupoty. Stąd też rozpoznanie głupoty jako zdrożności zakłada, po pierwsze, że się jest rzeczywiście głupim, po drugie zaś, że się o tym wie”. H. v. Doderer, *Tangenten. Tagebuch eines Schriftstellers*, München 1964, s. 842. Charakteryzuje on głupotę przede wszystkim jako „odmowę apercpcji”, która prowadzi do powstania „drugiej rzeczywistości” — ideologicznego (będącego „przeciwieństwem rzeczywistości”) wyobrażenia świata i siebie samego, z wszelkimi płynącymi z tego skutkami.

²¹ „Rodzi się pytanie, czy człowiek chce odkryć najgłębszy sens prawdy, dać się jej całkowicie przeniknąć i przyjąć wszystkie tego konsekwencje, nie szukając dla siebie furtki na wszelki wypadek”. S. Kierkegaard, *Der Begriff Angst IV § 2 (SV IV, s. 405)*.

wynosi się ponad tzw. „cnoty drugorzędne”, nie tylko ze świadomością, że „w szczegółach diabeł” się czai, lecz i dlatego, iż postrzega siebie samą pokornie jako „instrumentalny rozsądek” w służbie środków i drogi.

Takie jej rozumienie odróżnia ją od dwóch skrajnych kierunków. Najpierw a) od kazuistyki (temat ten podjął wyczerpująco Josef Pieper). Oczywiście, potrzebne jest wyjaśnienie poszczególnych przypadków oraz rozpatrzenie sytuacji granicznych. Nie byłoby rzeczą roztropną zrezygnować w kształceniu prawników, lekarzy, duszpasterzy czy pracowników socjalnych z uczenia się poprzez eksperymentowanie na modelu. Trzeba jednak wiedzieć, że tego rodzaju trenowanie możliwych ewentualności nie zastąpi owej roztropności, która pozwala w konkretnym przypadku rozemnać i czynić to, co tu i teraz jest nieodzownie konieczne.

Z tego powodu dyskusja etyczna nie może się zawęzić do poszukiwania i uzasadniania norm; zwłaszcza w czasie „przemian wartości”. Wielcy nauczyciele opowiadali przykładowe historie pouczające, nie po to, by uczniowie je naśladowali, lecz by służyły one jako wzór postępowania („czyń [nie tak samo, lecz] podobnie!”). Albowiem w obliczu norm postępowania chodzi zawsze o stosowną postawę.

Po przeciwnej stronie takiego raczej tradycyjnego spojrzenia stoi b) skutkowe myślenie właściwe współczesnemu utylitaryzmowi. Jest ono bez wątpienia dominującą dziś perspektywą. W tych kategoriach dana postawa określana jest jako moralna poprzez spojrzenie „perspektywiczne i całościowe”: poprzez uwzględnienie wszystkich konsekwencji naszego działania. Takie rozumienie etyki jest wręcz nie do uniknięcia, jeśli wyjdziemy z założenia, że człowiek musi sobie w świecie i własnym życiu poradzić bez Boga i żyć po ludzku jedynie o własnych siłach. Tak myślą niewierzący, a z „czystej” solidarności z nimi także ci wierzący, którzy wymagają od siebie i od siebie równych teorii i praktyki *etsi Deus non daretur* — „jak gdyby Bóg nie istniał”.

Wtedy jednak człowiek musi się stać opatrnością dla siebie samego, co przecież całkowicie przerasta jego roztropność. Prowadzi to więc znowu do antycznego zrzędzenia losu. Gdy człowiek nie jest w stanie zrobić „wszystkiego” z czystego przymusu i nieustannie będzie zaskakiwany przez „niezamierzone efekty uboczne” swoich działań. Dlatego też zmuszony jest rozwijać „sztukę uznawania czegoś za niebyłe”²².

²² O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt/M 1973, s. 73-80. Krytyka religii „staje się w końcu religią krytyki: bogiem tej nowej religii jest alibi”.

Następnie posuwa się do podejrzewania innych, bo przecież ktoś musi za tym stać: jezuici, Żydzi, wolnomularze, Stany Zjednoczone, multimilionerzy...? Kto nie ucieka się do tego prostego, aczkolwiek skutecznego wybiegu, ten zmierza do przekonania, że w zasadzie nikt nie może nic zrobić, bo w gruncie rzeczy nie ma tu „nic do zrobienia”. Z tego powodu powinno się — w duchu „pobożności naturalnej” — zaniechać wszelkiego działania, gdyż jakiegokolwiek wywieranie wpływu na naturę okazuje się ostatecznie tragiczne w skutkach.

W przeciwieństwie do tego, w chrześcijaństwie mowa jest o „miłości bliźniego”. Nie każdy musi się czuć w równym stopniu odpowiedzialny za tych dalekich (choć dla niektórych, ze względu na ich powołanie, ci właśnie mogą być bliskimi). Chrześcijanie zobowiązani są do pomagania *tu* i *teraz*. Podkreślamy jeszcze raz: wymaga to planowania. Naturalnie ważną rzeczą jest troszczyć się — w zależności od kompetencji — o to, aby droga z Jerozolimy do Jerycha była bezpieczna. Jednakże w pierwszej kolejności pomocy potrzebuje napadnięty. A ponieważ także doraźna pomoc stabilizuje „systemy”, nie wolno jej zaniechać.

Jako zasadę można przyjąć, że nikt z nas nie musi odkryć i czynić tego, czego Bóg pragnie dla świata i Kościoła w ogólności, lecz to, czego Bóg wymaga konkretnie od niego samego. Nie jest naszą sprawą rozeznaczyć, w jaki sposób wiąże się to z Jego wolą w stosunku do innych (np. przeciwników politycznych w państwie czy Kościele) lub też do jakich rezultatów doprowadzi współdziałanie „wektorów”. Nie jest to nawet w mocy potencjalnej roztropności (objawiającej się w ufnym przyjęciu danej sytuacji), a w żadnym wypadku w mocy naszej „instrumentalnej” roztropności.

Jak jednak chrześcijanie mogą dojrzeć do takiego postępowania — w świecie i historii, naznaczeni wspomnianym wyżej splotem światła i ciemności?

3. Oko w sercu

1. Słuchanie Słowa Bożego wymaga w swej istocie stosownego ucha. Jak w momencie stworzenia głos Boga stworzył swego słuchacza, tak też się dzieje w chwili „cudownego odnowienia” człowieka — nowego stworzenia. Moc uzdalniająca do przyjęcia Słowa jest darem Ducha. W najwyższym i jedynym stopniu objawiła się ona w Dziewicy Maryi, lecz podobnie ujawnia się też w każdym, kto został powołany do tego, aby w jego myśleniu, mowie i działaniu Słowo Boga stawało się ciałem.

Można powiedzieć, iż On udziela nam umiejętności posłuszeństwa w stosunku do Słowa Bożego — „słuchającego serca” (1 Krl 3, 9). Nie jest przy tym rzeczą konieczną, jak to się niekiedy dzieje, rozdzielenie i przeciwstawienie sobie słuchania i patrzenia. Filozof J. G. Fichte w jednym ze sławnych powiedzeń mówi, że ludzkiemu Ja „wszczepione zostało oko”²³.

Okiem tym nie dostrzega się nic nowego. Raczej widzi się wszystko — również siebie samego — „w nowym świetle”. Człowiek staje się „wrażliwy” w nowy sposób. To wyczulenie, nawiązując do poczynionych na wstępie rozważań, nie jest w żadnym wypadku czymś biernym. Właściwa mu „podatność” jest nawet bardziej czynna niż działanie, czyż bowiem „dokładne” słuchanie i czytanie nie wymaga więcej uwagi niż mowa i pisanie? Jest ona czynna również w tym sensie, że często dopiero gotowość przyjęcia wyzwala obdarowanie. W Nazarecie Jezus „nie mógł zdziałać żadnego cudu” (Mk 6, 5).

Patrzeć sercem zaleca Iisusowi Małemu Księciu (rozd. XXI). W tym celu serce musi być światłością (por. Mt 6, 22). Apostoł modli się w intencji Efezjan: „Niech da wam światłe oczy serca...” (1, 18). A dotyczy to nie tylko bezpośredniego etapu życia codziennego, lecz ma służyć i temu, „byście wiedzieli, czym jest nadzieja waszego powołania, czym bogactwo chwały Jego dziedzictwa wśród świętych”.

W ten sposób rozświetlona zostaje również codzienność, ponieważ „w tym świetle” wszystko — uprzedzając wszelkie możliwe przemiany — zostało już przemienione. Z perspektywy stworzenia, to znaczy bycia chcianym przez Boga, oraz z perspektywy odkupienia, czyli wyprowadzenia ze stanu pobłądzenia, świat i historia, każda rzecz i istota, każdy pojedynczy człowiek ukazuje się inaczej, aniżeli jest sam w sobie. Bycie chcianym i kochanym nie jest właściwością taką jak wzrost czy waga, jednakże może być przypisane wszystkiemu, co istnieje w podobny sposób. Nic i nikt nie „stał się” tak po prostu, lecz wszystko i wszyscy są powołani.

2. Fakt ten prowadzi ku owej otwartości i pokojowi, z których poniekąd „organicznie” wyrasta roztropne obcowanie ze Spotka-

²³ *Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801) § 9 (Berlin 1911³). W nawiązaniu do słów Arystotelesa, iż na boską prawdę jesteśmy nastawieni tak, jak oczy nocnego ptaka na słońce, św. Tomasz, w swej chrześcijańskiej ufności, napisał: „Jeśli nawet oko nocnego ptaka nie dostrzega światła, to widzi je z pewnością oko orła” (w: Met II 1; nr 286). Zob. J. Pieper, *Thomas von Aquin. Sentenzen über Gott und die Welt*, Einsiedeln 1987, s. 221.

nym. Przede wszystkim otwiera on na obecność tego, co jest dane, a więc na dosłowne znaczenie słowa *datum*.

Rozpoznać coś jako dane, znaczy: „uznać obecność dawcy w darze”. Tak Franz von Baader definiuje wdzięczność²⁴. Jeśli roztropność oznacza brać rzeczy takimi, jakimi są, to prawdziwie roztropne odniesienie do świata zakłada perspektywę stworzenia, upadku, odkupienia oraz obietnicę dotyczącą końca czasów. Św. Tomasz pyta na przykład: jak można kochać „grzesznika” (konkretyzując: oprawcę z Oświęcimia, czy gułagu), bądź też swoje własne ciało?²⁵ I daje następującą odpowiedź: na bazie wspólnego powołania do oglądania Boga. Owo powołanie — jak już zostało powiedziane — dotyczy wszystkich stworzeń. Nie jest wprawdzie ich cechą, jednakże rzeczywistym, a nie tylko metaforycznym, predykatem.

Dlatego też chrześcijanin w swojej roztropności nie zmierza jedynie „przez” świat i rzeczy stworzone, a tym bardziej nie „przez” bliźnich, czy „ponad” nimi, do swojego celu, lecz zawsze „ze” współ-stworzeniami.

Nie pojmuje on miłości jako pragnienia i dążenia, lecz wie, iż został powołany do życia przez hojnie obdarowywującą miłość. Czyż owo bycie, ku jakiemu został powołany, mogłoby zawdzięczać swoją dynamikę jedynie głodowi i pragnieniu niespełnionej skończoności? Czy tego rodzaju wezwanie nie powołuje raczej do bycia dobrym, do bycia „z” i „dla”? Na co mu zmysł praktyczny, i tak już odnaleziony! Posłany przez Boga do współ-stworzeń, idąc z Bogiem do nich, zmierza on z nimi do Boga — jak i one z nim. Krok po kroku w roztropnej trosce o siebie nawzajem.

Zawsze też będą się pojawiać tacy, którzy będą wezwani do tak bezwzględного poświęcenia się, iż opór rozsądnych będzie się zdawał uzasadniony. Czyż krewni Jezusa nie mieli powodów do uznania Go za człowieka, który „odszedł od zmysłów” (Mk 3, 20)? „Istnieje w ziemskiej miłości moment, w którym wszystko inne... staje się obojętne, szalenie obojętne... w którym podejmuje się szalone ryzyko i przegrywa bez rozgoryczenia... Wydaje się jednak prawie niewiarygodne to, iż moment taki powinien się pojawić i rzeczywiście się pojawia w miłości człowieka do Boga”²⁶.

Ale właśnie takie „szaleństwo” jest „metodą”²⁷. Jest ona dziełem Ducha poprzez Jego dary, z których dla roztropności naj-

²⁴ SW (przyp. 16) IX 387.

²⁵ S. Th. II-II, 25, 5 i 6.

²⁶ I. F. Coudenhove, *Gespräch um die heilige Elisabeth*, Frankfurt/M 1931², s. 58 n.

²⁷ Hamlet II 2. Por. też Mt 10, 16; Łk 14, 28 nn.

istotniejszy jest dar rady. W rzeczywistości On sam jest Darem (Łk 11, 13) — w procesie *samoobjawienia się* Boga. To Bóg sam objawia się nowemu stworzeniu w swoim Słowie i Światłości — Synu, oraz w swoim uchu i oku — Duchu Świętym.

Światło zaś (wracając do podjętej już wcześniej myśli), które Bóg rozpała w sercach swoich wiernych, aby Jego oraz to, co istnieje, widzieli tak, jak się jawi w prawdzie przed Nim samym, nie jest byle jakim światłem, ale dosłownie „światłem ze światłości”: Bóg nie tylko oświecił ich serca, nie „tylko” stworzył je na nowo (teraz już z ciała, a nie z kamienia — por. Ez 11, 19). On udziela nam również swego ucha i oka: „On wszczepił nam w serce swój wzrok”²⁸.

Poprzez Ducha Bóg udziela nam swojej „gotowości przyjmowania”; to Duch jest w wewnętrznym życiu Boga Osobą wyrażającą przyjęcie (Ojciec udziela wszystkiego Synowi, również swego dawania się. Syn, przyjmując wszystko, daje to samo ze swej strony. Duch jednakże daje Im bez reszty swoją zdolność przyjmowania, przyjmowania Ich samych²⁹; z tej też racji przysposabia nas do tego samego).

W ten sposób chrześcijanin już tutaj postrzega okiem Boga siebie i wszystko inne, zwłaszcza Jego samego. To zaś postrzeganie w sposób niezmacony dokona się w wieczności.

tłum. Mirosław Szlagor SAC

²⁸ Nie ma tego sformułowania w niemieckim wydaniu ekumenicznym, jednakże *Septuaginta* i *Wulgata* mają w Syr 17, 7: „swój wzrok”.

²⁹ Zob. *Leben als Mit-Sein* (przyp. 4), rozdz. 4 B: *Der/die Dritte*.