

„WE WSZYSTKIM ODNAJDYWAĆ BOGA”

„Trzeba we wszystkim odnajdywać Boga” – nie przestawał powtarzać św. Ignacy z Loyoli swoim uczniom. Dzięki udzielonej mu łasce o specyficie wyraźnie trynitarnej, sam¹ – zgodnie ze świadectwem H. Nadala – czuł i kontemplował obecność Boga we wszystkim, we wszystkich działaniach i wszystkich spotkaniach. I chciał, by jego uczniowie, zwłaszcza studenci, wprawiali się w szukaniu tej obecności: „rozmawiając z kimś, idąc i przychodząc, widząc, smakując, słuchając, myśląc, ostatecznie we wszystkich naszych działaniach, skoro jest prawdą, że Jego Boski Majestat jest we wszystkim przez swoją obecność, swą moc i swą istotę”².

Nasze czasy, naznaczone ciągłym rytmem aktywności, sprawiają, że niewygodna staje się praktyka przedłużonych modlitw, jakie były w użyciu aż do średniowiecza. Z tego względu duchowość ignacjańska wydaje się szczególnie dostosowana do chrześcijan naszych czasów. „W tym, co dotyczy medytacji – pisze Polanco, czyniąc się interpretatorem Mistrza – póki nie ma szczególnej potrzeby [...] zauważyłem, że woli on, by starano się raczej odnajdywać Boga we wszystkim niż poświęcać Mu dużo czasu na modlitwie...”³ Czy dla chrześcijanina w pełni zaangażowanego w swoje czynności zawodowe taka dyrektywa nie okazuje się światłem, wskazującym drogę autentycznej „kontemp-

Epistolae P. Hieronymi Nadal IV (MHSJ, t. 27), Madryt 1905, s. 651; zob. *Nadal V* (MHSJ, t. 95 i 97). Co do świętego, autor zaświadcza: *In omnibus rebus Deum inveniebat* (*Fontes narrativi de s. Ignatio de Loyola II* [MHSJ, t. 73], Rzym 1951, s. 123). Zob. już w *Autobiografii*, nr 99: *Fontes narrativi I* (MHSJ, t. 66), Rzym 1943, s. 505.

² *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones III* (MHSJ, t. 28), Madryt 1905, s. 510; zob. też s. 303-304: „Chciał, aby wszyscy mieli bardzo prawą intencję szukania chwały Boga we wszystkich swoich działaniach; by mieli żarliwe pragnienie pomagania duszom, jeden tym, drugi innym sposobem, ten sam to czyniąc, tamten zaś pomagając bliźniemu to czynić, ze spojrzeniem zawsze utkwionym raczej w dobro powszechne niż szczegółowe”. Świadectwo podobne do Ribadeneira w: *Scripta de s. Ignatio I* (MHSJ, t. 25), Madryt 1904, s. 447.

³ *Epistolae III*, 502. Ignacy zachowywał jednak co do modlitwy określone wymagania. Pewnemu księdzu z Towarzystwa Jezusowego, rektorowi szkoły w Gandia, mającemu skłonność do przedłużania swych modlitw, Ignacy wyraźnie zaleca: „Poza brewiarzem, do

lacji w działaniu”? Hans Urs von Balthasar pogłębił znaczenie formuły *in actione contemplativus*, pokazując, że u Ignacego uzupełnia ją komplementarna formuła patrystyczna i tomistyczna: *ex abundantia contemplationis activus*⁴. Zamiast jednostronnie widzieć w kontemplacji antycypację ostatecznego odpocznienia, rodzaj oazy pośród stresu codziennego działania, gdzie dusza odzyskuje siły w swojej pielgrzymce do nieba, chrześcijanin powinien, jego zdaniem, dążyć do życia jednością, czy lepiej jeszcze, „wzajemnym priorytetem”, jaki istnieje pomiędzy kontemplacją a działaniem: bo pierwsza jest warunkiem koniecznym do autentycznego działania, a drugie jest niezbędnym warunkiem autentycznej chrześcijańskiej kontemplacji.

Wyraźnie w tym znaczeniu formuła św. Ignacego jest szczególnie stosowna dla ludzi świeckich, których „własnym powołaniem” jest „szukanie królestwa Bożego, zajmując się sprawami świeckimi” (KK 31). Bo życie chrześcijańskie nie polega wcale na odwracaniu się od świata, by zwracać się do Boga. Przeciwnie! „Kto by chciał odstąpić od trudnego, ale wzniosłego zadania polepszania losu całego człowieka i wszystkich ludzi pod pretekstem ciężaru walki i stałego wysiłku zmierzającego do przewycięzania przeszkód czy też z powodu porażek i powrotu do punktu wyjścia, sprzeciwiłby się woli Boga Stwórcy”⁵. Lecz idzie tu o „odnajdywanie Boga we wszystkim”, a program, o który chodzi, wydaje się bardzo problematyczny! Poprzedzające nas pokolenia mogły jeszcze, być może, tak jak starożytni Grecy, kontemplować w efemerycznym świecie przejawy niezniszczalnej istoty rzeczy. Dla wielu nam współczesnych, w konkretnych okolicznościach ich egzystencji, nie dzieje się już tak samo. Niewątpliwie, „ludziom z ulicy”, takim, jak Madeleine Delbrêl, udało się dostrzec, że w tym świecie nowoczesnych miast Bóg wyznaczył im ich „własne” miejsce świętości⁶. Nie oznacza to jednak, że jest czymś prostym odnajdywanie piękna Stwórcy w szarzyźnie pewnych nadmiernie zurbanizowanych przedmieść! Zresztą, czy w naszym technicyzowanym świecie człowiek nie odnajduje przede wszystkim lustrzanego odbicia własnych wynalazków i dokonań?

którego jest zobowiązany, niech nie spędza więcej niż jedną godzinę na modlitwie myślniej, medytacji i rachunku sumienia. W ten sposób będzie dysponował większą ilością czasu i uwagi dla innych rzeczy w służbie Bożej. Zawsze będzie mógł być obecny przed Bogiem we wszystkich swoich zajęciach i trwać nieustająco na modlitwie myślniej, czyniąc ze wszystkich rzeczy największą służbę i największą chwałę Bożą” (*Epistolae* III, 309).

⁴ H. U. von Balthasar, *Verbum caro*, Freiburg ³1990, s. 257.

⁵ Jan Paweł II, encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 30.

⁶ Por. M. Delbrêl, *Nous autres, gens des rues*, Paris 1966, zwł. s. 67-70.

Trudności wywodzą się z uwarunkowań historycznych naszych czasów, które naznacza zerwanie przymierza z „teologicznym” światem starożytności, jakie charakteryzowało kulturę zachodnią aż do XVIII wieku. Wraz z Galileuszem, a jeszcze bardziej z Newtonem, narzuciła się pozytywistyczna koncepcja świata, zarządzanego przez współczesne nauki dążące do rozpatrywania natury jako czystego tylko przedmiotu badania. Dzięki technice ludzkość coraz bardziej zyskuje panowanie nad wszechświatem oddającym się jej odtąd bez tajemnicy w swej pozytywności. Świat przestaje być przedmiotem czci niemal religijnej, aby stać się tym, czym czyni go człowiek: posłusznym sługą, w całości (przynajmniej potencjalnie) podległym swemu władcy. Stąd również doświadczenie religijne ustępuje miejsca racjonalnemu poznaniu (temu, co przewidywalne i perspektywne!). Skoro odpowiedź przyrody posłusznej ludzkiemu duchowi usprawiedliwiła i uprawomocniła prometejską odwagę człowieka, ten pokusi się o pozyskanie swą myślą swych własnych pre-supozycji (stanowiących dla niego jego naturalny byt). Taki jest gigantyczny wysiłek niemieckiego idealizmu, który myśli wychodząc od „ja” i jego absolutnej obecności względem „dla mnie” – w oparciu o element absolutu, zawarty w ludzkiej wolności, czy o przeźroczystość całej rzeczywistości względem ducha, który się przez nią pojmuje. Oczywiście, byt ludzki pozostaje uwarunkowany całą przeszłością, jaka mu się narzuca nawet wtedy, gdy tego bezpośrednio nie chce. Zdolny jest jednak ponownie rozpatrzyć swoją historię, zrozumieć ją i w ostatecznym rozrachunku nią pokierować: czyni się sam swą własną opatrznością. Bo nie pozostaje już na poziomie czystego rozumu. Wraz z Marksem, obraca ideał „totalnej teorii” w ideał „totalnej praktyki”: nie usatysfakcjonowany tym, że jest w całości autorem własnej myśli o sobie (w tym myśli o wszelkiej rzeczywistości), chce jeszcze stać się sam z siebie stwórcą przez aktywne i odpowiedzialne przeobrażanie przyrody i świata. Historia nie jest już teraz niczym więcej, jak tylko wytworem człowieka, uzyskanym ludzką pracą. Człowiek dostępuje sam siebie na miarę, w jakiej bierze na siebie, tak jak powinien, swe własne przeznaczenie i kieruje nim tak, jak chce⁷

Fryderyk Nietzsche zauważa, że po „kulawym optymizmie” lat 1700, które jakby „wypiękniły” i „urozumniły” człowieka⁸, wiek XIX,

⁷ Na temat tego argumentu zob. H. U. von Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien 1956.

⁸ Nietzsche, *Vergeblichkeit*, w: *Werke*, XV, s. 201. Ten i następny cytat zaczerpnięto w antologii opublikowanej przez H. U. von Balthasara pod pseudonimem Hans Werner: *Anthologien*, Freiburg 2000, s. 117.

„wciąż celowo bardziej anty-idealistyczny i obiektywistyczny”⁹, spełnił proroctwo Błażeja Pascala: „Bez chrześcijańskiej wiary staniesz się samą sobą, jak natura i historia, potworem i chaosem”¹⁰ Tej diagnozy w niczym niestety nie podważyła historia XX wieku! Aktualną sytuację historyczną człowieka naznacza to, co Nietzsche opisał jako „śmierć Boga”, boga religijności naturalnej: „Skończone jest odtąd patrzenie na naturę, jakby była dowodem Bożej dobroci i opieki [...], jest to sprzeczne ze [współczesną] świadomością”¹¹ Stąd zrodziła się u wielu chrześcijan pokusa, by uciekać od świata i szukać Boga na przykład w medytacji transcendentalnej czy też innych metodach wschodnich, jak *Zen* lub *Joga*, inspirowanych hinduizmem albo buddyzmem. Metody te, zmierzające do wyzwolenia człowieka od bólu przez wygaszenie jego przyczyny, jaką jest namiętność, aby osiągnąć *Nirwanę* – stan pokoju, nieśmiertelności, szczęścia – i ewentualnie wielką Iluminację, mają za wspólne dążenie do uniknięcia karuzeli doczesności (*Samsara*) wykazując jej nicość. Doświadczenia takie, jak to czy inne proponowane dziś przez *New Age*, łatwo prowadzą do postrzegania wnętrza świata, a w tym zawartego w świecie „ja”, jako pustki. Czy pustka, o którą chodzi, jest jednak tą, jakiej potrzebuje Bóg: pustką wyrzeczenia się raczej własnego egoizmu, aniżeli pustką wyrzeczenia się rzeczy stworzonych, które są nam dane i pośród których On sam nas umieścił¹²?

Coraz bardziej ewidentne aporie współczesnego zachodniego racjonalizmu i katastrofalne po części konsekwencje technologicznego panowania nad światem wywołały rozdźwięk pomiędzy doświadczeniem świata a doświadczeniem Boga. Bo na miarę, w jakiej ten pierwszy jest rozumiany na sposób czystej materialności pozostawionej ludzkiej aktywności do przeobrażania i eksploatacji, przyroda nie jest już traktowana jako miejsce spotkania z Bogiem¹³ W starożytności chrześcijanie mogli, celem zachowania swej wiary w Boga, ulegać pokusie chronienia się za murem klasztoru czy Kościoła instytucjonalnego. Lecz, jak zauważa Balthasar, ten ostatni mur wzniesiony między Bogiem a światem również się wali i odtąd jedyną możliwą drogą jest szukanie Boga tam, gdzie daje się On znaleźć: w świecie takim, jaki jest! Bo rzeczywiście, „choć nie wolno nigdy mylić Świętej Istoty Boga

⁹ Tamże., w: *Werke*, XV s. 226.

¹⁰ *Pensées – Myśli*.

¹¹ Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 357, w: *Werke* VI/2, s. 282.

¹² Zob. Kongregacja Doktryny Wiary, list *Orationis formas* (15.10.1989), nr 19.

¹³ Sugestywną analizę tej sytuacji historycznej odnaleźć można w: G. Greshake, *Gott in allen Dingen finden. Schöpfung und Gotteserfahrung*, Freiburg 1986, zwł. s. 19-22.

z jednym, bądź z całością Jego stworzeń, to jednak Bóg nie inaczej pragnie stać się dla nas widoczny, jak we wzajemnej więzi Jego stworzeń”¹⁴ Przemiana mentalności, jakiej Ignacy z Loyoli oczekiwał od swych uczniów, pozostaje i jest bardziej niż kiedykolwiek imperatywem dla chrześcijan, którzy w aktualnym rozwoju historycznym chcą widzieć, i to słusznie, wpisany w stworzenie „zaczątek zadania oraz wymóg spełnienia go”¹⁵ Należy więc powrócić, bez względu na trudności w ich wdrażaniu, do dyrektyw świętego i szukać osiągnięcia, zgodnie z jego rozumną doktryną, teoretycznej i praktycznej równowagi oraz możliwie najlepszego scalenia wycucia świata z wycuciem Boga, miłości Stwórcy (czczonego we wszystkich stworzeniach) z miłością stworzeń (kontemplowanych w ich Stwórcy). – Czy jednak zamierzone scalenie jest dziś wykonalne?

W poniższym przedłożeniu zostanie zaprezentowana najpierw teologia *Ćwiczeń Duchownych*, będąca podłożem omawianej dewizy ignacjańskiej. W ten sposób wytyczy się w zarysie zakładane przez nią obiektywne podstawy: uznanie Bożej wszechobecności w świecie, jak również zbawczego zamysłu, którego jest on przedmiotem od chwili stworzenia. Zostanie następnie podjęta, w dialogu z kilkoma współczesnymi myślicielami, kwestia jej dostępności w warunkach naszej epoki: ze względu na istnienie więzi pomiędzy Bogiem a światem chodzi bowiem o to, by każdy chrześcijanin nawiązał ją w swoim osobistym życiu, realizował ją subiektywnie w swojej konkretnej egzystencji! Wdrożenie tego przebiega jednak dzisiaj nieuchronnie poprzez intelektualne pogłębienie chrystologicznego i trynitarnego znaczenia ignacjańskiej dewizy; w tej dziedzinie teologia Balthasara ofiarowuje narzędzie o nieocenionej wartości.

Ignacjańska dewiza w świetle *Ćwiczeń Duchownych*

„Odnajdywać Boga we wszystkim”: w czasach kończącego się średniowiecza dewiza ta nie była czymś zupełnie nowym. Sam św. Tomasz z Akwinu, którego dzieła znali dobrze współpracownicy Ignacego, opowiedział się za „mieszanym” życiem zakonnym, w którym działanie i kontemplacja zespalały się w harmonijną całość. Na pytanie, dziś nieco dziwne, czy jakiś zakon może mieć za cel dzieła

¹⁴ H. U. von Balthasar, *Burzenie bastionów* (tłum. ks. J. Zakrzewski SJ – E. Marszał), Kraków 2000, s. 66.

¹⁵ Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, 30.

typowe dla życia aktywnego, odpowiada on twierdząco w oparciu o autorytet Pisma świętego: „Religijność czysta i bez skazy wobec Boga i Ojca jest taka: opiekować się sierotami i wdowami w ich utrapieniach” (Jk 1, 27). I zaraz potem wyjaśnia: nic nie stoi na przeszkodzie, by chrześcijanin wypełniający dzieła miłosierdzia z posłuszeństwa względem Pana zachowywał ducha i serce blisko Boga. W rzeczy samej można bowiem być w świecie na dwa sposoby: ciałem lub duchem. Przemawiając do swoich uczniów Pan rzeczywiście mówił: „Ja was wybrałem sobie ze świata” (J 15, 19). Natomiast mówiąc o nich do swego Ojca stwierdzał: „ale oni są jeszcze na świecie, a Ja idę do Ciebie” (J 17,11). Zakonnicy, zajęci dziełami życia czynnego, są więc w świecie ciałem, lecz nie są w nim duchem. Jeżeli bowiem zajmują się rzeczami zewnętrznymi, to nie dlatego, by poszukiwać jakiegoś dobra w świecie, lecz tylko ze względu na służbę Bożą. „Używają tego świata, tak jakby z niego nie korzystali” – jak to jest napisane w 1 Kor 7, 31¹⁶.

To, co Akwinata uważa za stosowne dla zakonnika czynnego, Ignacy, jako człowiek renesansu, uczyni programem edukacji dla swoich synów: niech szukają i znajdują Boga we wszystkim, niech działają w świecie z oczyma utkwionymi w Panu. Zwłaszcza od nowicjuszy oczekuje „prawej intencji” w służbie i czystej miłości względem „boskiej Dobroci” „Będzie się ich często napominać – precyzuje ten wymóg – aby we wszystkim szukali naszego Pana, oddalając od siebie, na ile to możliwe, miłość do wszelkich stworzeń, by umieścić ją w ich Stwórcy, kochając Go we wszystkim, a wszystko w Nim, zgodnie z Jego najświętszą i Boską wolą”¹⁷ Program dotyczy jezuitę, lecz w swej głębi jest już substancjalnie programem *Ćwiczeń duchownych*, które zwracają się w całości do osób o pewnej kulturze duchowej, dążących do doskonałej miłości¹⁸ Tutaj właśnie mieści się na pewno przypadek chrześcijan świeckich, wezwanych dziś, zgodnie ze słowami Soboru, do tego, by przyczyniali się do uświęcenia świata na kształt zaczynu, niejako od wewnątrz (por. KK 31)!

¹⁶ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* II-II, 188, 2, s.c. i ad 3.

¹⁷ *Constitutiones* III (MHSJ, t. 65), Rzym 1938, 91-92 (nr 288 we współczesnych wydaniach).

¹⁸ Dawać się będzie „cztery tygodnie – przewiduje Ignacy – osobom bardzo spragnionym formacji” (*Epistolae* XII [MHSJ, t. 42], Madryt 1913, s. 294), to znaczy temu, „kto jest bardziej wolny od zajęć, a pragnie we wszystkim, ile tylko może postąpić [w ich nauczaniu]” (*Exercitia spiritualia* [MHSJ, t. 100], Rzym 1969, nr 20; w dalszej części *Ćwiczenia* będą przytaczane w tekście zasadniczym [EE], zgodnie z powszechnie przyjętą we współczesnych wydaniach numeracją; dla tekstu polskiego: *Ćwiczenia Duchowne* (tłum. ks. Mieczysław Bednarz SJ), WAM, Kraków 1991.

Oczywiście świat, z którym człowiek się konfrontuje, jest także światem próżnej chwały, której pokusę, jeśli poważnie spragniony jest nawrócenia, odkrywa sam w sobie (EE 9, 76, 142 n.). Właśnie uświadomienie sobie tego pozwala mu odczuć do niej wstręt (EE 63) i od niej się odwracać. Kto ogołocił się z wszelkiego zabezpieczenia w sobie – notuje zresztą Ignacy w sposób realistyczny – ten „ma więcej łatwości wszystkiego oczekiwać od Boga naszego Pana, oddzielając się od wszelkich rzeczy światowych”¹⁹ Lecz oddzielenie, o które tu chodzi, godzi w „upodobanie według ciała”, jakiego względem świata doznajemy. Uczucie to należy „nawrócić na uczucie duchowe”, aby kochać rzeczywiście stworzone jako dobre, jak są nimi rodzice i rodzina, ale tylko taką „miłością, jakiej się domaga dobrze uporządkowane miłosierdzie”²⁰. Jedynie bowiem pod warunkiem bycia umarłym samemu sobie i miłości własnej chrześcijanie stają się zdolni do życia we wnętrzu świata wyższą wolnością ducha, „używają tego świata, tak jakby z niego nie korzystali” (1 Kor 7, 31)²¹ Na tym właśnie polega cel centralnej medytacji o *Dwóch sztandarach* (EE 136-147). Tam bowiem się zaczyna prawdziwa droga chrześcijanina. Kiedy już raz został „wyrwany z niebezpiecznych toni świata [...] poruszanych wiatrem pragnienia bogactw, honorów czy przyjemności”²², chrześcijanin zostaje odesłany w świat z nową wrażliwością; jego „powołaniem” jest „żyć w obojętnie jakiej części świata”²³, „w różnych regionach i w różnych miejscach”²⁴, mając za posłannictwo kochanie Boga we wszystkim i posiadając tę pewność, że „we wszystkich, nawet ziemskich i niskich rzeczach, nie czyni nic ziemskiego i niskiego, [jeśli] kocha je wszystkie dla Boga naszego Pana i na miarę, w jakiej przyczyniają się one do Jego większej chwały i Jego służby”²⁵

¹⁹ „Wybór” odnośnie do ubóstwa, w: *Constitutiones* I, Rzym 1934, 79.

²⁰ „Ogólny rachunek sumienia”, w: *Constitutiones* III (MHSJ, t. 63) 18 (nr 61). Co do znaczenia wyrażenia *continua in omnibus mortificatio*, tamże 30 (nr 103), zob. A. von Speyr, *Ignatiana*, Einsiedeln 1974, s. 411-412.

²¹ Por. *Epistolae* I (MHSJ, t. 22), Madryt 1903, s. 81.

Epistolae I, s. 497.

²³ *Constitutiones* III, 97, nr 304.

²⁴ Tamże, 197, nr 603.

²⁵ *Epistolae* I, s. 514. Pozostawiamy tu na boku kwestię, która zasługiwałaby na bardziej obszerną refleksję: jaki jest stosunek i jaka istnieje różnica pomiędzy uniwersalizmem charakteryzującym powołanie jezuickie – który zakłada początkowe wykorzenienie czyniące jakby czymś zewnętrznym późniejsze zakorzenienie się w strukturach świata – a innym typem uniwersalizmu, właściwego powołaniu świeckiemu, który w sposób bardziej Janowy niż Pawłowy pozostaje w świecie, aby go zapładniać od wewnątrz. Parę zwięzłych wskazówek na ten temat: H. U. von Balthasar, *Gottbereites Leben*, Freiburg 1993, s. 129-130.

Ćwiczenia mają w całości na celu, jak bardzo dobrze wyjaśnia to H. U. von Balthasar²⁶, „doprowadzić do korzenia, gdzie Kościół, by tak rzec, znajduje się w pierwotnym swoim porywie, wychodząc od działalności Chrystusa i tych, którzy słyszą Jego wezwanie, aby pójść za Nim, i «ofiarowują się całkowicie na trud razem z Chrystusem» (EE 96)”²⁷ Jednak w chwili, gdy *Ćwiczenia* dochodzą do swego kresu, Ignacy proponuje, poza ramami ścisłych czterech tygodni, ostatnią kontemplację, uzupełniającą poprzednio przebytą drogę, i zmierzającą do wyboru stałego miejsca (stanu życia) należącego „jak oręż do walki, którą toczy święta Matka nasza Kościół hierarchiczny” (EE 170). Święty chce bowiem, aby chrześcijanin odnalazł Boga nie tylko w widzialnej dziedzinie Kościoła katolickiego (do czego zmierzają reguły *ad sentiendum cum Ecclesia*: EE 352-370), lecz we wszystkim: jego religijność ukierunkowana jest na świat. W ten sposób zaprasza go w *contemplatio ad obtinendum amorem* (EE 230-237) do rozpatrzenia kolejno czterech punktów: 1. dobrodziejstwa Boga, daru Stwórcy i Odkupiciela, który daje samego siebie; 2. stworzeń, w których On mieszka; 3. „pracy” Boga, który zadaje sobie trud we wszystkich tych rzeczach; i ostatecznie 4. samego Boga, którego pobłażliwość przejawia się w tym, co stworzone, gdzie „jak od słońca wychodzą promienie, jak ze źródła – wody” Odkrywając w przestrzeniach wewnętrznego i zewnętrznego świata człowieka rodzaj epifanii Bożej miłości w jej bezgranicznym oddaniu, medytujący zmuszony jest ostatecznie wyjść z zamkniętego kręgu własnego „ja” (zob. EE 57-58) i oddać się posłannictwu Chrystusa, które dotyczy „każdego człowieka z osobna” i „całego świata” (EE 91; por. EE 95, 102 etc.).

Jeśli możliwe jest „znajdowanie Boga we wszystkim”, to właśnie dlatego, że wszystkie rzeczy mówią o Bogu: „Niebiosa głoszą chwałę Boga, dzieło rąk Jego nieboskłon obwieszcza” (Ps 19, 2). To, co jednomyślnie twierdzą filozofia grecka i Biblia, chrześcijańska wiara potwierdza na bazie poznania Boga w Objawieniu, które jest nieskończenie bardziej intensywne i konkretne. Uczy nas ona, że świat jest, by

²⁶ Zob. na ten temat moją antologię: H. U. von Balthasar, *Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch* (Freiburg 1993; tł. francuskie: *Une théologie des Exercices spirituels*, Paris 1996), a także bardziej metodyczną prezentacją teologicznej doktryny i jej założeń: J. Servais, *Théologie des Exercices spirituels. H. U. von Balthasar interprète saint Ignace*, Bruxelles 1996.

²⁷ H. U. von Balthasar, *Gottbereites Leben*, s. 206, przyp. 2.

użyć wyrażenia Mikołaja z Kuzy²⁸, *imago creata repraesentationis*. Jak sam człowiek, tak świat cały został stworzony w Synu na podobieństwo Boga. W ścisłym znaczeniu, tylko duchowe stworzenie ma prawdziwie podobieństwo do Stwórcy, natomiast stworzenie cielesne jest „śladem” Boga. Widzialny świat na swój sposób przedstawia Stwórcę, to znaczy moc, mądrość i dobroć Bożą; ukazuje Boże postawy. Pan „jest wszystkim” – mówi Eklezjastyk (Syr 43, 27). Nie ma więc nic w świecie, co by nie było w Nim zawarte, w Tym, który jest Wszystkim, *Non-Aliud*. W rzeczywistości, wyjaśnia jeszcze Mikołaj z Kuzy, Bóg pozwala uczestniczyć stworzeniu w swoim Synu, *imago aequalitatis genita Patris*, obrazie Ojca, który Go zrodził jako sobie Równego²⁹ „Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie...” (Kol 1, 16-17). Chrystus – komentuje Balthasar – „sam nie jest światem, ale jeśli jest młodszy niż świat, do którego zstąpił, i którego istotę i naturę przyjął, to równocześnie jest On przecież starszy od świata. W pewnym tajemniczym sensie świat został stworzony według Jego wzoru i aż po najbardziej formalne prawa bytu jaśniej On temu, kto wie, który wszystko, co istnieje, potrafi trzymać pod światło, w «znaku wodnym» Chrystusa”³⁰. We Wcielonym Synu dane jest wierzącemu ujmować zarazem Boga i świat. W Jego też świetle chrześcijanin rozumie, że niemożliwe jest wykluczenie świata z jego relacji do Boga i dążenie do odnajdywania Go poza światem.

Ignacy z Loyoli nie jest teologiem spekulatywnym; nie należy szukać u niego metafizycznej doktryny ontologicznej partycypacji stworzeń w Bogu. Jednakże jego duchowa intuicja jedności między odrębnymi porządkami stworzenia i odkupienia (por. EE 229, 234 i passim) prowadzi nas do samego serca Misterium. Pod jego kierownictwem chrześcijanin odkrywa w świecie, ujmowanym w całej swej wielkości, rodzaj epifanii Bożej miłości, która jest całkowicie wydana. W swej istocie miłość jest bowiem zawsze kenotyczna: opróżnia się

²⁸ Zob. R. Haubst, *Das Bild des Einen und Dreieinigen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier 1952, s. 27-34.

²⁹ Zob. Mistrz Eckhart: *Dei proprium est esse indistinctum et ipse sola sua indistinctione distinguitur, creaturae vero proprium est esse distinctum. Distinctum autem proprie non recipit indistinctum* (In Joh. 99; LW III, 85). *Notandum quod creatum omne, cum sit hoc aut hoc, distinctum quid, proprium est alicui generi, speciei vel singulari. Deus autem non est quid distinctum aut proprium alicui naturae, sed commune omnibus* (In Joh. 103; LW III, 88-89). *Deus sua indistinctione ab aliis distinctus quibus licet distinguitur* (In Joh. 562; LW III, 489).

³⁰ H. U. von Balthasar, *Burzenie bastionów*, s. 65-66.

i rozlewa. Rozpatruje się ją poprzez jej dary będące tą formą, pod którą Bóg sam się komunikuje: w tym, co stworzone, miłość Dawcy przejawia przez samo swe uniżenie. Świat nie daje się wyjaśnić sam przez się; jest bardziej w Bogu niż w sobie. W spojrzeniu wiary, daleki od bycia rzeczą, którą Bóg miałby tak po prostu zostawić jej samej po jej stworzeniu, jawi się on jako rzeczywistość, którą On nadal podtrzymuje w istnieniu i przez którą „pragnie dać samego siebie, ile tylko może, wedle swego Boskiego planu” (EE 234). Świat w swojej immanencji, pozornie zamkniętej i wyniosłej, cały wychodzi z Bożej pełni. To, co wydaje się czystą nieobecnością, pustką, jest wyrazem delikatnej bliskości, dyskretnej, łaskawej. Bóg bowiem pozwala, by rzeczywistość stworzona była sobą: daje jej ją w całości, bez ograniczeń, bezpowrotnie, sam się wycofując w pewnym sensie poza dany przez Siebie dar, aby człowiek znalazł w nim przestrzeń, w której jego wolność może się samej sobie ukazać. Lecz pozostaje jednocześnie tajemniczo obecny w tym darze stworzenia dla niego samego, towarzysząc mu swą ochraniającą zapobiegliwością, swoim miłosiernym czuwaniem. Świat jest miejscem zamieszkiwania Boga, który w swej transcendencji jest wobec wszystkiego immanentny (Ignacy wymienia w tym kontekście „elementy”, „rośliny”, „zwierzęta”, „ludzi” i sam podmiot: „ja”, według kolejnych stopni jego wolnej auto-komunikacji i wolnej receptywności stworzenia).

W ten sposób Bóg w swej pobłażliwości czyni się sam coraz bliższy swojemu stworzeniu, aż po zamieszkanie w człowieku, jak w „świątyni” (EE 235). Jest Bytem jego bytu, Życiem jego życia; Boży Duch przenika uczucia, myśl i wolę swego rozumnego stworzenia: „w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17, 28, z inspiracji poety Epimenidesa). To, co jest już prawdziwe na płaszczyźnie naturalnej, obowiązuje w sposób doskonały na płaszczyźnie nadprzyrodzonej, gdzie człowiek bez względu na swe zniekształcenia spowodowane egoizmem jawi się jako „Boża monstrancja”, a nawet *imago Trinitatis in ente creato*³¹. Ignacy jednak na tym nie poprzestaje i wbrew stoickiej koncepcji Stwórcy niewrażliwego na losy człowieka zaprasza chrześcijanina, aby „rozważał, jak Bóg działa i pracuje dla mnie we wszystkich rzeczach stworzonych” (EE 236) na sposób kogoś, kto się trudzi (*ad modum laborantis*), kto wykonuje pracę z najwyższą cierpliwością, najpierw na

³¹ H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit* III/1,2, Einsiedeln 1975, s. 461. Podążamy tu za jego komentarzem do ignacjańskiej medytacji. Co do trynitarnego wymiaru obrazu, zob. *Theologik* II, Einsiedeln 1985, s. 159-198.

wszystkich kolejnych szczeblach ewolucji świata, a następnie na wyższej płaszczyźnie: we Wcieleniu, męce i śmierci swojego Syna, kiedy – nie mogąc biernie się przyglądać dramatowi świata – wszedł na scenę (*theatrizesthai*: Hbr 10,33; zob. 1 Kor 4,9), „narodził się w skrajnym ubóstwie...”, aby ostatecznie „umrzeć na krzyżu, a to wszystko dla mnie” (EE 116; zob. EE 101-109).

Sam Ignacy ofiarowuje zresztą piękny przykład tego misterium cierpliwości Bożej w świecie, jak pisze Nadal, nawiązując do jego ostatnich chwil: *quasi qui se neglegeret perfecte, et ab aliis neglegeretur omnibus*³². „Dobroć”, o którą chodzi w ostatnim punkcie kontemplacji (EE 237), nie dotyczy więc bynajmniej promieniowania jakiegoś platońskiego słońca, ale jest emanacją wolnej obecności Boga angażującego się w największych głębiach swoich boskich i ludzkich zasobów miłości – aż do dania i wydania swojego Syna dla grzeszników (zob. J 3, 16; Rz 5, 8) – aby przeobrazić gruntownie to, co stworzone, w miejsce promieniowania „Ojca światel” (Jk 1, 17). Pierwszy towarzysz Ignacego, Piotr Favre, dobrze zrozumiał sens tej powszechnej immanencji Boga transcendentnego w świecie, jak o tym świadczy uwaga zapisana w jego intymnym dzienniku, gdzie wspomina łaskę, która napępiała go prawdziwą nabożnością: „dosyć dobrze odczuwałem przez wiarę sposób, w jaki Bóg, Ojciec, Syn i Duch Święty, jest absolutnie poza wszystkim, wewnątrz, to znaczy pod wszystkim i poprzez wszystko w nas, na wszystkie te sposoby”³³

Teoretyczne i praktyczne wskazania na dzisiaj

„W każdych czasach – zaznacza H. U. von Balthasar – Duch Święty ukazuje tę stronę prawdy Bożej, która jest szczególnie dla nich zarezerwowana, jeśli czasy te starają się ją odkrywać przez modlitwę; i prawda nie kryje się wtedy w nie zauważonym dotychczas przez przypadek zapadłym kącie, na który pada teraz po raz pierwszy świetlisty promień Ducha; umiejscawia się ona zawsze w centrum, w gorzącym ognisku, z którego promieniuje światło, od którego chrześcijanie odsunęli się niepostrzeżenie przez wygodnictwo, a w które

Nadal IV, 697. Zob. Jk 5, 7-10. Zob. E. Przywara, *Demut, Geduld, Liebe. Die drei christlichen Tugenden*, Düsseldorf 1960.

³³ *Fabri Monumenta* (MHSJ, t. 48), Madryt 1914; przytoczone za wyd. francuskim M. de Certeau, Paris 1960, nr 318 (zob. 305-307).

trzeba koniecznie ponownie się zagłębić”³⁴ „Znajdować Boga we wszystkim”: czy nie ma w tym imperatywu dla każdej chrześcijańskiej wspólnoty? „Przeto czy jecie, czy pijecie, czy cokolwiek innego czynicie, wszystko na chwałę Boga czyńcie” – zalecał św. Paweł Koryntianom (1 Kor 10, 31). Niemniej, prawda ta stała się dla chrześcijan w naszych dniach, w warunkach współczesnego świata, wymaganiem życia lub śmierci. Wierny tradycji *Ćwiczeń duchownych*, a zarazem wydobywający *kairos* Ignacego dla naszych czasów, Teolog z Bazylei pomaga nam odnaleźć drogę prowadzącą do centrum Objawienia. Przez to zaś okazuje się uczniem zdolnym przyjąć profetyczną aktualność świętego.

W przeciwieństwie do hierarchii widzenia – *visio corporalis, visio imaginalis, visio intellectualis* – obowiązującej w Kościele przez wieki od św. Augustyna, Balthasar zaprasza do uczynienia przewrotu dokonanego już przez Ignacego i do rozwinięcia percepcji obecności Boga za pośrednictwem zmysłów, szczególnie „wzroku” (zob. EE 235), czego wyuczenie zalecają *Ćwiczenia* (zob. EE 247). W swojej książce *Prawda świata*, komentując św. Tomasza³⁵, teolog ten przypomina, że właśnie w znakach stworzenia, w symbolicznym języku rzeczy, w granicach pola ekspresji, otwartego przez zmysły, Stwórca objawia się takim, jakim jest: zarazem *Non-Aliud*, jak i *Aliud*. Ogólnie rzecz biorąc, duchowe rzeczywistości są dla nas dostępne jedynie w obrazie zmysłowym: przez interpretowanie go, to znaczy poddawanie obrazu dyskursywnemu procesowi abstrakcji i konkretyzacji (*conversio ad phantasma*), który jest właściwy racjonalnemu poznaniu. Otóż podobnie, jak poznawalna treść rzeczy odsłania się faktycznie w zmysłowej ekspresji materialnego znaku, tak też objawia się sam Byt Niestworzony, w sposób niebezpośredni, lecz prawdziwy, poprzez świat brany w swej całości, a przezeń w każdym bycie, w każdej poszczególnej prawdzie. Otwarcie wewnątrz-światowego bytu jest drogą, na której ludzki rozum intuicyjnie wychwytuje autentyczne „Boże ukazanie się” Dla Tego, który chciał dać się poznać za pośrednictwem swego Wcielonego Syna, „znak, w jakim się On wyraża, nie jest w żaden sposób przeszkodą uniemożliwiającą mówienie tego, co chce powiedzieć. Pomiedzy treścią a ekspresją nie ma żadnego rozdzwieku, bo cała ekspresja wywodzi się z ukazującego się podmiotu i jest zdeterminowana treścią, którą ma on przejawiać” Prawdziwość figuratywnego charakteru, nieodłącznego od ziemskich rzeczywistości, pozwala

³⁴ H. U. von Balthasar, *Die Gottesfrage*, s. 187.

³⁵ *De Ver.*, q. 8, a. 3, ad 18.

przeto Bogu rozbłysnąć w nich bezpośrednio i komunikować się ludziom poprzez znak, wywołując w nich tą drogą pewien rodzaj intuicyjnego poznania symbolicznego, które przeżywają oni psychicznie jako bezpośrednie przejście do tego, co ma być oznaczone. Dlatego, kontynuuje nasz Teolog, św. Paweł może twierdzić, że niewidzialne doskonałości Boga „stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła” (Rz 1, 20). To „widzenie Boga – precyzuje on dalej – nie ma nic wspólnego z jakimkolwiek irracjonalnym sposobem poznania; zawiera się ono bowiem w przejściu od znaku do tego, co on wyraża, poprzez rozumowanie logiczne lub mogące być w każdej chwili wytłumaczone rozumowaniem tego rodzaju”³⁶ Opiera się ono na immanencji chwały Boga, promieniującej przez stworzenia: „Bóg mówi przez nie, przyciąga przez nie do Siebie tego, kto je kontempluje, opiera się, że tak powiem, na oczach świata, by bezpośrednio przyciągnąć spojrzenie zachwycone pięknem rzeczy”³⁷ Można by tu pomyśleć o słowach T. S. Eliota:

„*For all things exist only as seen by Thee,
Only as known by Thee, all things exist
Only in Thy light...*”³⁸,

które można by przetłumaczyć następująco: „Rzeczy istnieją, ponieważ Bóg je widzi i oświeca je swoim spojrzeniem; a światło, którym otulona jest ich forma, przenosi kontemplującego ku ich Stwórcy i Panu, który przez nie się wypowiada”

Najlepszym sposobem, aby dojść do odkrycia w stworzeniu boskiej mądrości, będącej „odblaskiem wieczystej światłości” (Mdr 7, 26), jest więc praktykowanie tego ruchu transcendencji, właściwego dla symbolicznej percepcji ludzkiego rozumu. W efekcie „ten, kto wprawił się w dostrzeganiu, umysłowo i egzystencjalnie, we wnętrzu świata wszelkiej rzeczywistości cielesnej jako paraboli i sfery ekspresji prawdy duchowej, ten ma najlepsze warunki, by móc interpretować całe stworzenie jako parabolę i ekspresyjną sferę Stwórcy”³⁹ Na tej drodze chrześcijanin nie będzie miał trudności z osobistym uzyskaniem coraz lepszej świadomości relacji, która go z Nim wiąże (znaczenie terminu *religio!*), nie tylko za pośrednictwem Pisma świętego i Kościoła jako

³⁶ H. U. von Balthasar, *Theologik I, Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1985, s. 265-266.

³⁷ Tamże, s. 268.

³⁸ *Murder in the Cathedral*, końcowy chór, przytoczone w: J. Pieper, *Wahrheit der Dinge*, München 1966, rozdz. 2, § 8.

³⁹ H. U. von Balthasar, *Theologik I*, s. 264.

sakramentu, lecz w życiu codziennym, we „wszystkich rzeczach” świata, nawet tych pozornie najbardziej pustych, tam, gdzie na pierwszy rzut oka Bóg jest najmniej rozpoznawalny. Wiara Kościoła, *mater et magistra*, uczy go, że nie jest daleko od Boga, gdyż On jest wszędzie w świecie obecny przez swój życzliwy zamysł miłości, bez przerwy też przychodzi, w każdym miejscu i w każdej chwili, na jego spotkanie.

Kościół uczy także chrześcijanina żyć w duchowej postawie czyniącej możliwym to egzystencjalne odkrycie. Żywą przypowieść takiej duchowej postawy dał Jezus w symbolu dziecka (por. Mk 10, 15). Nie ma ono roszczeń, lecz znajduje się w sytuacji zależności. Żyje w sposób bezproblemowy jednością posłuszeństwa i miłości: nie wyraża roszczeń, lecz w swoim ubóstwie ma zaufanie do osób, które się o nie troszczą. Chrześcijaninowi poszukującemu takiej syntezy, bo tym właśnie żyje jako alternatywą, Bóg dał matkę w osobie Maryi-Kościola. „Ponieważ – wyjaśnia misjonarka ze środowiska ateistycznego – fakt bycia «dziećmi Bożymi» nie wystarczał nam, osobom pełnym roszczeń, do trwania w prawdziwej słabości, prawdziwej prostocie, prawdziwej ufności, prawdziwej radości, którą łaska odnawia i w każdej chwili nasila, Pan chciał, abyśmy mogli i musieli się zwrócić, jak dzieci potrzebujące wszystkiego, ku Matce łatwo rozpoznawalnej przez ducha i serce: ku Dziewicy Maryi; ku matce, która wnika w nasz odczuwalny (zmysłowy) byt: Kościół Święty”⁴⁰. Matka ta uczy zaganianego i żyjącego pod presją dorosłego człowieka przyjmować każdą chwilę obecną jako czas właściwy do odnajdywania Boga, zamiast odkładać to spotkanie „na później”, na „wolną chwilę”, uczy przyjmować ją na sposób dziecka umiającego zaangażować się w zabawę i w pełni oddawać się spaniu. „Nauczmy się – radzi nam jeszcze M. Delbrêl – szukać Pana w każdej minucie naszego życia, tam, gdzie jesteśmy, w tym, czym mamy być, w tym, co mamy czynić. Trzeba w ten sposób dojść do tego, by być dzieckiem Odwiecznego w każdej sekundzie, dzieckiem Boga nieskończonego, w łóżku, w którym się śpi, i na ulicy, którą się idzie”⁴¹.

Wszystkim ludziom, jako stworzeniom, zlecone zostało „szukanie Boga” we wszystkim. Być może – precyzuje ostrożnie św. Paweł, pozostawiając tę afirmację jakby w zawieszeniu – znajdą Go niejako po omacku. Bo w rzeczywistości jest On niedaleko od każdego z nas (por. Dz 17, 27): poszukiwanie niekoniecznie bowiem prowadzi do

⁴⁰ M. Delbrêl, *Indivisible amour*, Paris 1991, s. 119.

⁴¹ Tamże, s. 109-110.

subiektywnego uświadomienia sobie Jego obecności. Chrześcijanin natomiast, tak jak Apostoł, ma świadomość „bycia odnalezionym” (Flp 3, 9) w Chrystusie, a jeśli nie mniej od innych poszukuje Boga, to nie bez sekretne przekonania, że On od zawsze poprzedzał jego poszukiwanie. Pod przewodem Kościoła umie sam siebie przekraczać i nie tylko „szukać Go mozolnie, jak złotej monety w stosie żelaza, lecz odnajdywać Go jako Tego, który zawsze już był tu przede mną”⁴². Jak zwykle Balthasar, którego późne dziełko tu zacytowaliśmy, podejmuje w tym punkcie ideę bardzo żywo naświetloną przez Adrienne von Speyr. Odnieśmy się więc pokrótce do kilku pisemnych komentarzy tej charyzmatycznej kobiety, od której „Teolog z Bazylei” zaczerpnął dużą część swojej inspiracji.

„Szukajcie, a znajdziecie” (Mt 7, 7). Kto szuka Boga, jest w punkcie wyjścia bardzo od Niego odległym, bez żadnego prawa samodzielnego Jego odnalezienia. Jednak, nie wiedząc o tym jeszcze, jest przez to samo w zasięgu misji Chrystusa, który obiecuje, że koniec tego poszukiwania będzie pozytywny. W rzeczywistości szukanie i znajdowanie – to dwie czynności, których dokonuje sam Jezus: „trzyma On te dwie rzeczy w swoich rękach, oddając je do naszej dyspozycji”⁴³. Adrienne rozwija tę myśl, kontemplując te sceny z Ewangelii, w których ludzie poszukują Jezusa. „Wielu... udawało się z tej okolicy do Jerozolimy, aby się oczyścić. Oni więc szukali Jezusa...” – relacjonuje św. Jan (J 11, 56) na początku epizodu namaszczenia w Betanii. I dobrze czynią – zaznacza autorka w swoim wielkim komentarzu Janowym⁴⁴ – bo prawdziwa religia polega na szukaniu Pana, a nie na poszukiwaniu osobistego uświęcenia. Szukanie siebie, obecne w pragnieniu oczyszczenia, nie jest jeszcze prawdziwym poszukiwaniem religijnym, bo ten, kto szuka w ten sposób, już znalazł samego siebie. „Boga natomiast nigdy się aż tak bardzo nie znalazło, by nie musiało się szukać Go dalej” Droge „znajdywania Boga” naznacza zawsze ignacjańskie wskazanie: *semper major* (EE 189). Droga ta jednak nie dotyczy w pierwszej kolejności człowieka: jest ona zasadniczo własnością Boga jako Miłości (zob. 1 J 4, 8), Miłości pierwszej (zob. J 15, 9) i łask, które On mu komunikuje. Przed rozpatrzeniem poszukiwania człowieka, Adrienne kontempluje poszukiwanie samego Boga, który – jak śmiało wyjaśnia – „poszukiwał, aż znalazł Chrystusa”; odtąd Jego poszukiwanie jest

⁴² H. U. von Balthasar, *Christlich meditieren*, Freiburg 1984, s. 79.

⁴³ A. von Speyr, *Bergpredikt*, Einsiedeln 1948, s. 243.

⁴⁴ Tejże, *Johannes II. Die Streitreden*, Einsiedeln 1949, s. 478-479.

już prawdziwym poszukiwaniem: „Nie ma człowieka, którego Bóg znalazł raz na zawsze, by pozwolić mu spocząć w sobie, zamiast wciąż bardziej go szukać” Stąd wniosek: przyjdzie Chrystusa na ziemię kładzie kres samo-uświęceniu. Odtąd, wzmocniony otrzymaną miłością, chrześcijanin żyje prawdziwym poszukiwaniem: „miłość człowieka jest udzielaniem po omacku odpowiedzi na miłość Boga, który odwiecznie go poszukuje”

Poszukiwanie Pana jest więc poszukiwaniem wciąż odnawianym, opartym na radości, że się odnalazło. W odniesieniu do tłumów, które ostatecznie odnalazły Jezusa na drugim brzegu jeziora w Kafarnaum (zob. J 6, 24-25), Adrienne pozwala zauważyć, że odkrycie, dalekie od tego, by być kresem, jest punktem wyjścia dla ruchu bardziej intensywnego. „Poszukują Go, jak ci wszyscy, którzy pewnego dnia Go spotkali, którzy pewnego dnia byli dotknięci Jego łaską... Poszukują Pana, chociaż są w Jego obecności i Go odnaleźli” A wyjaśniając przyczynę tego zjawiska, dodaje: „Jedna część Jego bytu pozwala się zawsze tylko szukać, nawet gdy się Go już odnalazło... Kto rozpozna Pana, ten musi Go szukać jako Zawsze-Większego”⁴⁵ Dotyczy to zwłaszcza uczniów, takich jak Filip (zob. J 1, 45), których serce jest bardziej dyspozycyjne. U nich poszukiwanie jest wypełnione nie tylko radością wynikającą z faktu, że zostali znalezieni, lecz i tą, że wciąż pozwalają na nowo się odnajdywać. „Znaleźć Go, znaczy: musieć Go bez przerwy szukać od nowa, a więc również w wieczności móc Go poszukiwać zawsze na nowo”⁴⁶ Tę samą myśl podejmuje następnie w odniesieniu do pytania, jakie Jezus kieruje do Marii Magdaleny: „Niewiasto, czemu płaczesz? Kogo szukasz?” (J 20, 15). „Pan pomaga Marii szukać, chociaż już tam jest. Zawsze działa w ten sposób [...]. Mamy zawsze Go szukać, zważywszy, że jest On Zawsze-Większy; lecz nigdy poszukiwanie nie będzie bez nadziei, bo wszelkie prawdziwe poszukiwanie dokonuje się w Jego obecności, a na to poszukiwanie Pan odpowie niezawodnie, dając się znaleźć: upominek, po którym nastąpi zaraz nowe kolejne pospieszne poszukiwanie”⁴⁷

Kto poszukuje w samym wnętrzu miłości Jezusa, ten uczestniczy w Jego synowskiej postawie względem Ojca, który pozwala Synowi odwiecznie się odnajdywać. Co każe mówić Adrienne: „Nie można poważnie szukać Boga, nie odnajdując Go. Ten, kto twierdzi, że Go

⁴⁵ Tamże, s. 36 i 38.

⁴⁶ Por. teje, *Johannes I, Das Wort wird Fleisch*, Einsiedeln 1949, s. 202.

⁴⁷ Teje, *Johannes IV*, Einsiedeln 1949, s. 230.

szuka i Go nie znalazł, nie szuka naprawdę, jest w głębi nieuczciwy, daje się odwieść od swego poszukiwania”⁴⁸ Przychodzą tu na myśl słowa św. Pawła o bezbożnych poganach: „Nie mogą się [oni] wymówić od winy. Ponieważ, choć Boga poznali, nie oddali Mu czci jako Bogu, ani Mu nie dziękowali” (Rz 1, 20-21). Lecz ten, kto rzeczywiście ma miłość, powstrzymuje się od osądzania innych, bo uczestnicząc w miłości Syna do Ojca, będącej jednocześnie miłością Ojca do Syna, wchodzi w nieskończone poruszenie: „Fakt, że się znalazło, będzie jak wszystko to, co pochodzi od Boga: bardziej obszerny niż się tego spodziewamy. Nieskończenie przerośnie miarę naszego poszukiwania. A nasze pierwsze poszukiwanie, chwiejne i niespokojne, przez nieoczekiwany fakt znalezienia w obfitości wywoła nowe dążenie, nowe poszukiwanie we wnętrzu obfitości, w taki sposób, że «znalezienie» upodoba sobie na zawsze w nowym «poszukiwaniu». Wszelkie dążenie, jakie zaczynamy w Panu, prowadzi do nadobfitości, która udziela jeszcze większego zrozumienia”⁴⁹

Odnaleźć Boga to odnaleźć Chrystusa, tak jak Filip, a w Nim odnaleźć Ojca, o czym Jezus udziela mu również łagodnie lekcji (zob. J 14, 8-10), bo całe życie Syna, Jego słowa i Jego czyny, są miejscem doskonałego objawiania się Ojca. Kościół głosi: Chrystus zmartwychwstał, świat do Niego należy, bo „wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone..., w Nim” (Kol 1, 16-17), a wskrzeszając Go z martwych, Bóg ustanowił Go Panem całego wszechświata (zob. Ef 1, 20-23). Jest On odtąd „odwiecznym Królem” Lecz twierdzi jednocześnie, że Jego skuteczna obecność w świecie, który chce „podbić” (EE 95), pozostaje aż do paruzji obecnością ukrytą. Bóg odsłania się w półcieniu. Paschalne światło rozbłyśka w cieniu i półcieniu gwarantującym Jego autentyczne ukazanie się. „Jest w tym – słusznie zauważa Pascal – zarazem oczywistość i ciemność”⁵⁰, właściwa objawianiu się prawdziwego Boga: „Bóg chciał się ukryć. [...] Wszelka religia, która nie powiada, że Bóg jest ukryty, nie jest prawdziwa; a wszelka religia, która nie podaje tego przyczyny, nie jest przekonująca. Nasza religia czyni to wszystko. *Vere tu es Deus absconditus*”⁵¹ Bo Bóg nie zadaje ludziom gwałtu, odsłania się im bez ich przymuszania, szanując aż do końca ich wolność. Chce być rozpoznany w misterium swojej miłości,

⁴⁸ Tejże, *Markus*, Einsiedeln 1971, s. 57.

⁴⁹ Tejże, *Bergpredikt*, s. 243.

⁵⁰ B. Pascal, *Myśli*, nr 831 (Warszawa 1989, s. 435).

⁵¹ Tamże, nr 598 (s. 333).

a Krzyż stanowi najwyższy wyraz tej nieskończonej miłości. Niepotrzebne Mu „unizenia”, „niewolnicze padanie na twarz”; przeciwnie, chce On „pięknej modlitwy prosto klęczących, wolnych ludzi”: „być dobrowolnie kochanym! – mówi Péguy – Nic nie ma większego ciężaru, nic nie jest warte tej ceny”⁵².

Tę cichą i ukrytą obecność Boga w świecie oczy wiary rozpoznają dzięki działaniu Ducha Świętego, który porusza chrześcijanina, by przyswoił sobie we wszystkich okolicznościach miłość Bożą, objawioną w Jezusie Chrystusie (por. 1 Kor 13), i aby kochał bliźniego takim, jakim on jest, nawet gdy to jest jego nieprzyjaciel (zob. Mt 5, 43 n.), aby kochał go jak swego brata tą samą miłością, którą kocha Boga (zob. 1 J 4, 20). Odnajdywać Boga we wszystkim – to znajdować Go tam, gdzie sam przychodzi na nasze spotkanie: w dziecku (por. Mk 9, 36-37), w głodnym, w cudzoziemcu, w nagim, chorym, w więzieniu (por. Mt 25, 35-36), wszędzie, gdzie tajemniczo rozbłyska światło Krzyża. Święci nie mylą się w tej sprawie. W swoim *Traktacie o cudach* Tomasz z Celano przytacza „zwyczaj narzucony przez pobożne dekrety pierwszym synom” św. Franciszka z Asyżu: „aby wszędzie tam, gdzie dostrzegali obraz krzyża, znakiem wyrażali należną mu cześć”⁵³. A Ignacy z Loyoli zalecał tym, których posyłał z misją, by nie dawali się zwieść zewnętrzną stroną napotkanych osób, lecz patrzyli na nie w (trynitarnym) świetle Odkupienia: „Nie będzie się uważać stworzeń za piękne czy miłe, lecz za obmyte krwią Chrystusa, za obrazy Boga, za świątynie Ducha Świętego”⁵⁴. Czy podobne zalecenia nie są jedynymi mogącymi rozwiązać tę aporię, w której trywialność i brzydota świata, zło fizyczne, a zwłaszcza widoczne zło moralne, umieszczają chrześcijanina? O takim przekonaniu świadczy tylu męczenników naszych czasów: „Są – pisze Balthasar – osoby, którym udało się spotykać Boga we wszystkim, nawet w koncentracyjnych obozach Hitlera i Stalina, a które przedstawiają tu tylko niezliczoną rzeszę innych. Niewątpliwie, Matka Teresa w głodnych i umierających Kalkuty widziała bezpośrednio postać Chrystusa. Od tego gigantycznego cierpienia zstępować można stopniowo do gorzkiego cierpienia rodzin, na sale chorych i umierających, do szpitali psychiatrycznych, które w toku historii same przybierały szalone postacie. Rosyjscy chrześcijanie umieli jednak i w szaleńcach dostrzegać przyjaciół Boga; dla

⁵² Ch. Péguy, *Le mystère des saints Innocents*, w: *Œuvres poétiques complètes*, Paris 1957.

⁵³ *Fonti francescane*, Padova ³1983, s. 739 (nr 827).

⁵⁴ *Epistolae XII*, 251.

Dostojewskiego «najpiękniejszym obrazem» Chrystusa jest jego epileptyczny książę Myszkina⁵⁵. Chrześcijanie żyjący, modlący się i działający dziś w Nowym Jorku, Bagdadzie czy w Kigali, nie mogą już oczekiwać żadnej innej odpowiedzi.

tłum. **Maria Żerańska**

⁵⁵ H. U. von Balthasar, *Homo creatus est*, Einsiedeln 1986, s. 373.