DUCHOWOŚĆ W POLSCE

16 (2014)

Rada naukowa
bp dr hab. Henryk CIERESZKO (Białystok)
prof. dr hab. Jerzy Wiesław GOGOLA OCD (UPJPII)
prof. dr hab. Kazimierz LUBOWICKI OMI (PWT, Wrocław)
ks. dr hab. Jan MACHNIAK, prof. UPJPII
ks. prof. dr hab. Jerzy MISIUREK (KUL)
prof. dr hab. Paweł Placyd OGÓREK OCD (UKSW)
prof. dr hab. Czesław PARZYSZEK SAC (UKSW)
ks. dr hab. Jarosław M. POPŁAWSKI, prof. KUL
ks. dr hab. Adam RYBICKI, prof. KUL
bp prof. dr hab. Andrzej SIEMIENIEWSKI (PWT, Wrocław)
ks. prof. dr hab. Stanisław URBAŃSKI (UKSW)
bp prof. dr hab. Henryk WEJMAN (USz)
ks. prof. dr hab. Ireneusz WERBIŃSKI (UMK)
ks. prof. dr hab. Wojciech ZYZAK (UPJPII)

Redaktor naczelny
ks. dr hab. Marek CHMIELEWSKI, prof. KUL

Zespół recenzentów
dr Andrzej BARAN OFMCap (UKSW)
prof. dr hab. Wiesław BLOCK OFMCap (Antonianum, Rzym)
ks. prof. dr hab. Ignacy BOKWA (UKSW)
prof. dr hab. Romualdas DULSKIS (VDU, Kowno)
ks. dr hab. Włodzimierz GAŁĄZKA, prof. UKSW
ks. dr hab. Marcin GODAWA (UPJPII)
ks. dr hab. Jacek HADRYŚ, prof. UAM
ks. dr hab. Marek JAGODZIŃSKI (KUL)
dr hab. Jacek KICIŃSKI CMF, prof. PWT
ks. dr Jan MICZYŃSKI (KUL)
dr hab. Teresa PASZKOWSKA, prof. KUL
dr Arkadiusz SMAGACZ OCD (Teresianum, Rzym)
ks. dr hab. Marek TATAR, prof. UKSW
dr hab. Stanisław T. ZARZYCKI SAC, prof. KUL

Redaktor językowy, korekta i adiustacja
Joanna JAKSIEWICZ

Adres redakcji
Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości,
Al. Racławickie 14/C-846, PL 20-950 Lublin,
tel. +48-81-4453850; e-mail: pstd@kul.pl

Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości

DUCHOWOŚĆ W POLSCE

16 (2014)

Lublin 2014

Projekt okładki
Marek Mróz

Skład komputerowy
i redakcja techniczna
ks. Marek Chmielewski

Copyright by
Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości

ISSN 2081-4674

WYDAWCA:
Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości
Al. Racławickie 14, C-846, 20-950 Lublin

DRUK I OPRAWA:
Wydawnictwo „POLIHYMNIA" sp. z o. o.
ul. Deszczowa 19, 20-832 Lublin, tel./fax 81-7469717
e-mail: poczta@polihymnia.pl; księgarnia: www.polihymnia.pl

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie (Ks. Marek CHMIELEWSKI) 9

I. Źródła polskiej duchowości

Ks. Jarosław M. POPŁAWSKI
Kasper Drużbicki SJ – teolog kultu Serca Jezusa 13
Kasper Drużbicki SJ – theologian of the veneration of the Heart of Jesus 21

II. Polska teologia duchowości

Izabela KOWALSKA
Ogólnopolskie sympozjum: „Teologia duchowości wobec współczesnych tendencji charyzmatycznych" Kraków, „Domus Mater", 20-21.06.2014 r. 25

Ks. Krzysztof GUZOWSKI
Pojęcie i klasyfikacja zjawisk charyzmatycznych 31
The concept of charismatic phenomena and their classification 46

Ks. Marek TATAR
Rozeznawanie charyzmatów 47
Assessment of charisms 62

Bp Andrzej SIEMIENIEWSKI
Ruchy charyzmatyczne w Kościele – „Pegaz" czy „koń trojański"? 63
Charismatic Movements in the Church: Pegasus or a New Trojan Horse? 70

Andrzej SIONEK
Modlitwa charyzmatyczna 72
The charismatic prayer 76

Ks. Robert MUSZYŃSKI
Duch proroctwa (Ap 19,10) 77
The Spirit of the prophecy (Ap 19,10) 83

Ks. Józef Hałabis
Spowiedź generalna z modlitwą o uwolnienie w Kręgu Miłosierdzia.... 85
La confessione generale con la preghiera di liberazione nella «Confraternità di misercordia»..... 89

Ks. Jan Reczek
Msza święta z modlitwą o uzdrowienie 90
La Misa con la oración de curación 99

Ks. Sławomir Płusa
Przebaczenie międzypokoleniowe. Spojrzenie teologiczno-praktyczne 101
Heilung des Familienstammbaums. Praktisch-theologische Hinsicht 112

Maciej Górnicki
Spoczynek w Duchu Świętym. Studium teologiczne.....113
Resting in the Spirit. Theological study 122

III. Materiały i studia

Ks. Jan Machniak
Franciszkańskie korzenie duchowości bł. Matki Małgorzaty Łucji Szewczyk 125
Le radici francescane della spiritualità di Beata Margherita Lucia Szewczyk..... 140

Andrzej Jastrzębski OMI
Receptywno-responsywne ujęcie duchowości. Zarys problematyki..... 142
Receptive-responsive concept of spirituality. An outline..... 152

Jerzy Skawroń O.Carm
Sekularyzacja – nowa duchowość?..... 153
The secularisation – a new spirituality?| 164

Ks. Marek Chmielewski
Ufność w Boże Miłosierdzie odpowiedzią na chorobę horyzontalizmu 165
Trust in the divine mercy as an answer to the illness of horizontalism 175

Ks. Sławomir Zalewski
Charyzmaty w doświadczeniu mistycznym według św. Jana od Krzyża ... 176
I carismi nell'esperienza mistica secondo san Giovanni della Croce ... 192

Zofia Bator
Ikony a kontemplacja. Znaczenie i funkcje świętych wizerunków w modlitwie według Ojców Kościoła ... 194
Icons and contemplation. Significance and functions of holy effigies in prayer according to the Fathers of the Church ... 206

Ks. Marcin Grzesiak
Błogosławienie Najświętszym Sakramentem w aspekcie duchowym .. 207
La benedizione con il Santissimo Sacramento nell'aspetto spirituale .. 214

Stanisław T. Zarzycki SAC
Drogi i stopnie zniewolenia duchowego – konieczność stosowania egzorcyzmów ... 216
Vie e gradi della schiavitù spirituale – necessità dell'uso degli esorcismi ... 234

IV. Recenzje

Ks. Edward Walewander
Ks. Stanisław Kowalczyk, *Z problematyki antropologii personalistycznej* Wydawnictwo KUL, Lublin 2014, ss. 308 ... 237

Ks. Wojciech Zyzak
Wokół „Dziennika" o. Piotra Semenenki", red. Wojciech Mleczko CR (seria „Duchowość klasztorów polskich: Przekaz i komunikacja", t. 8), red. serii ks. Wojciech Misztal, Wydawnictwo św. Jana Pawła II, Kraków 2014, ss. 168 ... 240

Olga Strembska
Jak żyć po chrześcijańsku? Jan Paweł II odpowiada na najważniejsze pytania opr. ks. Marek Chmielewski, Wydawnictwo AA, Kraków 2014, ss. 400 ... 243

Ks. Adam Rybicki
Ks. Wojciech Rebeta, *Misterium cierpienia świętej Faustyny* Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2014, ss. 329 ... 245

V. Sprawozdania

Ks. Jan Krzysztof MICZYŃSKI
III Narodowe Forum Wykładowców Teologii Duchowości (Rzym, 18-20.09.2014 r.). Tematyka i główne wnioski 251
III Forum Nazionale dei Docenti di Teologia Spirituale (Roma, 18-20.09.2014) Temetica e conclusioni 261

Ks. Marek CHMIELEWSKI
Sprawozdanie z działalności Zarządu Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości za okres od 21.06.2013 do 3.12.2014 r. 262

Lista członków Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości (stan na dzień 3.12.2014 r.) 265

Wykaz skrótów 271

„Duchowość w Polsce” 16 (2014)
ISSN 2081-4674 s. 9-10

WPROWADZENIE

Najważniejszym celem statutowym, jaki postawiło sobie Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości, jest prowadzenie badań w dziedzinie życia duchowego oraz promowanie i popularyzowanie wiedzy w tym zakresie, a ponadto integrowanie środowiska teologów duchowości w Polsce i tym samym koordynowanie ich współpracy pomiędzy sobą i z osobami odpowiedzialnymi za formację duchową (zob. Statut PSTD, art. 7).

Zgodnie z tymi założeniami Stowarzyszenie od początku swego istnienia podejmuje różne inicjatywy. Wśród nich za najważniejsze należy uznać doroczne Zjazdy Teologów Duchowości, w ramach których odbywają się sesje naukowe w gronie specjalistów, oraz wydawanie rocznika naukowego pt. „Duchowość w Polsce”. Jest on oficjalnym periodykiem Stowarzyszenia (por. Statut PSTD, art. 10). Przedmiotem tych działań jest próba identyfikacji oraz interpretacji współczesnych zjawisk w sferze życia duchowego, zaś metodą – spotkanie oraz wymiana myśli pomiędzy teologami duchowości, wchodzącymi w skład Stowarzyszenia, i tymi, którzy na co dzień w swej posłudze zajmują się życiem duchowym od strony praktycznej. Wśród tych ostatnich byli formatorzy i odpowiedzialni za formację w seminariach duchownych oraz nowicjatach zakonnych (Zjazd PSTD w dniach 24-25.06.2011 roku w Ośrodku Edukacyjno-Charytatywnym Diecezji Radomskiej „Emaus” w Turnie nad Pilicą), a także liderzy współczesnych zrzeszeń chrześcijańskich (Zjazd PSTD w dniach 8-9.06.2012 roku w Domu Rekolekcyjno-Formacyjnym na Bielanach w Warszawie). Po refleksji nad duchowością w nauczaniu św. Jana Pawła II, podjętej z okazji 35. rocznicy powołania go na Stolicę Piotrową (Zjazd PSTD w dniach 21-22.06.2013 roku w Karmelitańskim Centrum Rekolekcyjno-Pielgrzymkowym „Na Górce” im. Jana Pawła II Wielkiego w Wadowicach), przyszedł czas na zajęcie się współczesnymi zjawiskami i tendencjami charyzmatycznymi.

Temu właśnie poświęcone było sympozjum naukowe w ramach tegorocznego Zjazdu Stowarzyszenia, który odbył się w Krakowie w Sercańskim Centrum Zdrowia Rodziny „Domus Mater” w dniach 20-21.06.2014 roku. Teologowie duchowości spotkali się z duszpasterzami i osobami, które na co dzień poprzez swoją posługę mają do czynienia z takimi praktykami i zjawiskami, jak: modlitwa charyzmatyczna i duch proroctwa, przebaczenie międzypokoleniowe, msze święte z modlitwą o uzdrowienie, tzw. „spowiedź furtkowa” czy spoczynek w Duchu Świętym.

Treść ich wystąpień składa się na drugą część niniejszego tomu, którą tradycyjnie poprzedza prezentacja tekstów źródłowych polskiej pobożności. Zamieszczenie w roczniku „Duchowość w Polsce" wspomnianych wystąpień, które na ogół mają charakter prezentacji dokonywanej praktyki, nie zaś analitycznych studiów naukowych, nie oznacza, że wszystkie zawarte tam stwierdzenia teologowie duchowości przyjmują bezkrytycznie. Chodziło raczej o zaprezentowanie stanowisk i podjęcie dyskusji, tym bardziej, że wokół wspomnianych zjawisk narosło wiele nieporozumień. Niekiedy wytworzyły się też nowe praktyki i zwyczaje duszpasterskie, które w świetle klasycznej duchowości katolickiej mogą stanowić prawdziwe wyzwanie tak dla teologów, jak i duszpasterzy.

Rocznik „Duchowość w Polsce" nie ogranicza się jednak do publikacji materiałów z odbytych sympozjów, które nierzadko są impulsem do dalszych poszukiwań naukowych, a przez to prawdziwą kuźnią współczesnej teologii duchowości. Toteż trzecią jego część stanowią różne materiały i studia. Jest to owoc pracy badawczej zarówno dojrzałych profesorów, cieszących się uznanym autorytetem, jak i początkujących naukowców, których poszukiwania wnoszą coś nowego do stanu wiedzy w zakresie duchowości katolickiej. Całość tomu dopełnia kilka recenzji i sprawozdań. Na końcu zaś – podobnie jak poprzednio – została zamieszczona najnowsza lista członków Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości. Wynika z niej, że Stowarzyszenie choć powoli, to jednak się rozwija. Jego intelektualny potencjał pozwala nie tylko podejmować śmiałe projekty badawcze, ale przede wszystkim z nadzieją patrzeć na przyszłość polskiej teologii duchowości.

Lublin, Uroczystość Niepokalanego Poczęcia 2014.

Ks. dr hab. Marek Chmielewski, prof. KUL
Prezes PSTD

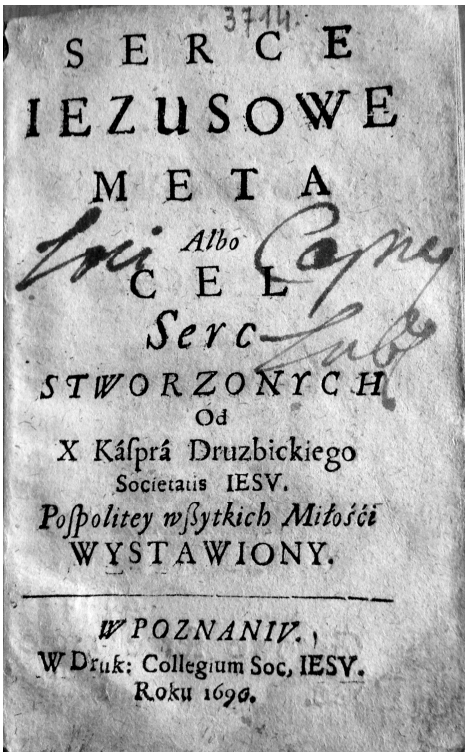
I. ŹRÓDŁA
POLSKIEJ DUCHOWOŚCI

„Duchowość w Polsce” 16 (2014)
ISSN 2081-4674 s. 13-21

Ks. Jarosław M. POPŁAWSKI*

KASPER DRUŻBICKI SJ – TEOLOG KULTU SERCA JEZUSA

W roku 2015 upłynie 250 lat od *Memoriału* polskich biskupów, który skierowali do Stolicy Apostolskiej, przyczyniając się w ten sposób do wprowadzenia do kalendarza liturgicznego święta ku czci Najświętszego Serca Pana Jezusa. Okazuje się bowiem, że Polska była miejscem szczególnego kultu Serca Syna Bożego, czego przejawem były liczne dzieła, jak i rozwój myśli teologicznej w tym zakresie, co miało także bezpośredni wpływ na życie duchowe.


SERCE
IEZUSOWE
META
Albo
CEL
Serc
STWORZONYCH
Od
X Káſprá Druzbickiego
Societatis IESV.
Poſpolitey wſzytkich Miłośći
WYSTAWIONY.
W POZNANIV.
W Druk: Collegium Soc, IESV.
Roku 1690.

Duże zasługi w tym względzie miał zwłaszcza jezuicki teolog i mistyk Kasper Drużbicki (†1662). Warto zatem, aby w kontekście wspomnianego wyżej jubileuszu przybliżyć przesłanie Drużbickiego zawarte w litanii (a nawet w litaniach) ku czci Najświętszego Serca Jezusa, która znalazła się w jego dziełku pod tytułem *Serce Jezusowe*

* Ks. dr hab. Jarosław M. POPŁAWSKI, prof. KUL – prezbiter archidiecezji lubelskiej (wyświęcony w 1988 roku); w latach 2006-2012 – dyrektor Instytutu Teologii Duchowości KUL; kierownik Katedry Historii Duchowości w Instytucie Teologii Duchowości KUL; jego zainteresowania naukowe dotyczą szeroko rozumianej teologii duchowości, historii duchowości chrześcijańskiej, ze szczególnym uwzględnieniem duchowości polskiej. Miłośnik przyrody; hobby: muzyka poważna, gotowanie, sport (tenis, jazda rowerem), spacery.

Meta albo cel serc stworzonych (Poznań 1690)[1], które jest pierwszym polskim modlitewnikiem czcicieli Serca Jezusowego[2].

1. Litanie[3]

Postanowisz nieodmiennie trwać w dobrym, postępować, statkować w cnocie. Będziesz żebrać łaski, nadto nie ufać sobie.

SERCE JEZUSOWE. WIZERUNKI I OBRAZY

Przydaj każdemu zewnętrzne afekty pragnienia przyzwoite stanowi twemu i potrzebie, która na ten czas będzie twoja albo cudza wedle nauki Autora wyżej położonej.

Serce Jezusa ubóstwione, zmiłuj się nade mną jako wiesz, chcesz i możesz.
Serce Jezusa zranione, zmiłuj się.
Serce Jezusa bramo,
Serce Jezusa Zwierciadło,
Serce Jezusa Piecu Ognisty,
Serce Jezusa winna Macico,
Serce Jezusa winne grono,
Serce Jezusa wszelka armato,
Serce Jezusa ostrogo,
Serce Jezusa Fontanno,
Serce Jezusa Krzyżu,
Serce Jezusa mieczu,
Serce Jezusa Gniazdo,

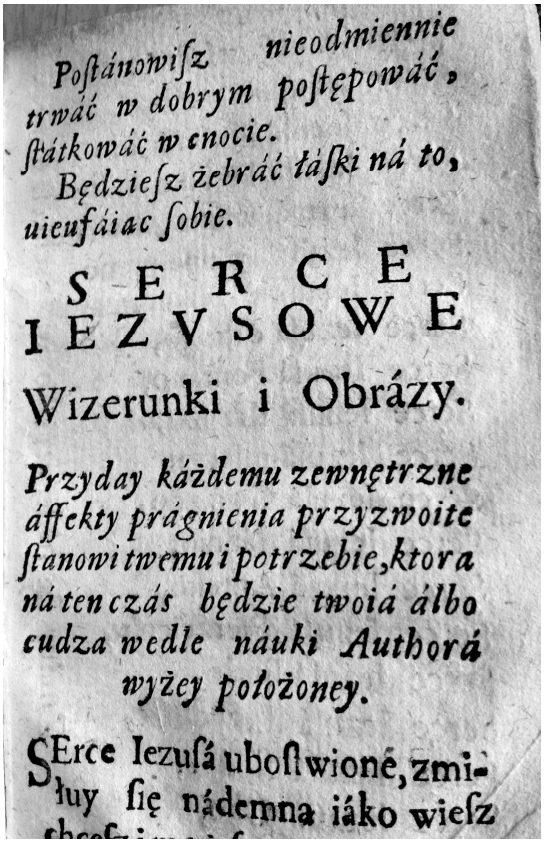
---

[1] Oryginalny tytuł łaciński brzmiał: *Meta cordium Cor Jesu et Sanctissima Trinitas* (Calissii 1683). Warto zaznaczyć, iż w opinii znawców zagadnienia, modlitewnik Drużbickiego postrzegany był jako „praktyczny podręcznik i ulubiona książka czcicieli Najświętszego Serca". Co więcej, uznany został „arcydziełem wiedzy teologicznej i świętej tkliwości". Por. J. Schaack, *Le Sacre-Coeur et la Compagnie de Jesus,* w: *Cor Jesu. Commentationes in Litteras Encyclicas Pii pp. XII „Haurietis aquas"*, t. 2, Roma 1959, s. 149.

[2] Zaprezentowana karta tytułowa została udostępniona przez Bibliotekę Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Lublinie. Otrzymano także zgodę na prezentację tejże karty dla celów niniejszej publikacji, z wyraźnym zastrzeżeniem, iż kopiowanie i wykorzystywanie w celach komercyjnych jest niedozwolone.

[3] Zachowano oryginalną pisownię, jeśli chodzi o wielkość liter. Tam gdzie to wydawało się konieczne, zmieniono nieco brzmienie, by je bardziej dostosować do współczesnego. Warto także zaznaczyć, iż polska wersja, z której korzystano, nie posiada odrębnych numerów stron. Jest to jedna z ośmiu litanii, które Drużbicki zamieścił w *Meta cordium*.

Serce Jezusa łaźnio,
Serce Jezusa Apteko,
Serce Jezusa Pierścieniu,
Serce Jezusa Perło,
Serce Jezusa Skrzydlaste,
Serce Jezusa słońce,
Serce Jezusa Oko,
Serce Jezusa Pochodnio,
Serce Jezusa Konstytucja,
Serce Jezusa Wozie,
Serce Jezusa Księgo,
Serce Jezusa Korono,
Serce Jezusa Szato,
Serce Jezusa Chlebie,
Serce Jezusa wędko,
Serce Jezusa łoże,
Serce Jezusa Arko,
Serce Jezusa Tronie,
Serce Jezusa Kolumno,
Serce Jezusa Wieżo,
Serce Jezusa łuku i strzało,
Serce Jezusa szachownico,
Serce Jezusa Manno,
Serce Jezusa Przyłbico,
Serce Jezusa Tarczo,
Serce Jezusa miasto,
Serce Jezusa Forteco,
Serce Jezusa obrono,
Serce Jezusa Ołtarzu,
Serce Jezusa Ofiaro,
Serce Jezusa Ogrodzie,
Serce Jezusa Trybularzu,
Serce Jezusa Wirydarzu,
Serce Jezusa płynący okręcie,
Serce Jezusa Kotwico,
Serce Jezusa Brzegu.


Poſtánowiſz nieodmiennie
trwáć w dobrym poſtępowáć,
ſtátkowáć w cnocie.
Będzieſz żebráć łáſki ná to,
nieufáiac ſobie.

SERCE
IEZVSOWE

Wizerunki i Obrázy.

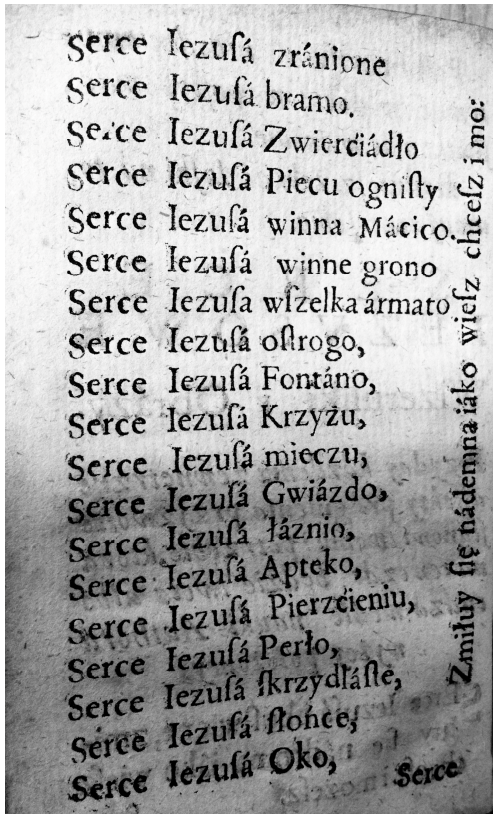
Przyday káżdemu zewnętrzne
áffekty prágnienia przyzwoite
ſtanowi twemu i potrzebie, ktora
ná ten czás będzie twoiá álbo
cudza wedle náuki Authorá
wyżey położoney.

SErce Iezuſá uboſtwione, zmi-
łuy ſię nádemna iáko wieſz

POCHWAŁY SERCA JEZUSOWEGO

Przykłady z osobna afektom służące, pragnienia, prośby, postanowienia za ciebie i za drugich.

Serce z Personą słowa nierozdzielnie złączone, zmiłuj się nade mną jako wiesz, chcesz i możesz.
Serce Duszy najświętszej mieszkanie i instrumencie,
Serce miłością Boską gorejące,
Serce łask wszelkich pełne,
Serce prawdą i mądrością nasycone,
Serce wszystkimi Ducha darami ubogacone,
Serce szkoło i Reguło obyczajów,
Serce morze litości,
Serce źródło jasności i wszystkiego dobrego,
Serce ogniem miłości wybuchające i tegoż udzielające,
Serce żywota wiecznego i błogosławieństwa morze,
Serce wybranych miłości skarbie,
Serce Błogosławionych ojczyzno i odziedziczenie,
Serce Boga Ojca odpocznienie,
Serce Ducha Świętego Przybytku i Kościele i królestwo,
Serce Raju duszny,
Serce mądrości Cherubinów uczące,
Serce miłością Serafinów pałające,
Serce, w którym wszyscy żyjemy,
Serce, którego wszyscy pragniemy,
Serce, w którym wszyscy ufamy.


Serce Iezuſá zránione
Serce Iezuſá bramo.
Serce Iezuſá Zwierciádło
Serce Iezuſá Piecu ogniſty
Serce Iezuſá winna Mácico.
Serce Iezuſá winne grono
Serce Iezuſa wſzelka ármato
Serce Iezuſá oſtrogo,
Serce Iezuſá Fontáno,
Serce Iezuſá Krzyżu,
Serce Iezuſá mieczu,
Serce Iezuſá Gwiázdo,
Serce Iezuſá łáznio,
Serce Iezuſá Apteko,
Serce Iezuſá Pierzcieniu,
Serce Iezuſá Perło,
Serce Iezuſá ſkrzydłáſte,
Serce Iezuſá ſłońce,
Serce Iezuſá Oko,
Serce
Zmiłuy ſię nádemna iáko wieſz chceſz i mo:

INNE SERCA JEZUSOWEGO POCHWAŁY

I tu także przydaj skryte afekty prośby, za ciebie i za innych, z okazji osobnych pochwał Serca Jezusowego wedle tego jako masz wyżej naukę.

1

Serce Jezusa najmilsze, zmiłuj się nade mną jako wiesz, chcesz i możesz.
Serce Jezusa najłaskawsze,
Serce Jezusa najczystsze,
Serce Jezusa najdostojniejsze,
Serce Jezusa najszczęśliwsze,
Serce Jezusa najmocniejsze,
Serce Jezusa najniewinniejsze,

Serce Jezusa najchwalebniejsze,
Serce Jezusa najbłogosławieńsze [najbardziej błogosławione],
Serce Jezusa Najsłodsze,
Serce Jezusa najprzyjemniejsze,
Serce Jezusa najmądrzejsze,
Serce Jezusa Najsprawiedliwsze,
Serce Jezusa najprostsze,
Serce Jezusa najgłębsze,
Serce Jezusa najdroższe,
Serce Jezusa najprzestrzeńsze [najprzestronniejsze],
Serce Jezusa najmiłosierniejsze,
Serce Jezusa najwszechmocniejsze,
Serce Jezusa najjaśniejsze,
Serce Jezusa najsubtelniejsze.

SERCA JEZUSOWEGO CNOTY

Których pragnienia, akty, okazje, za ciebie: za drugich Bogu w afekcie zewnętrznym prezentuj oraz przedsięwzięcia, obietnice ćwiczenia się w nich w pewnych okazjach.

Serce Jezusa ubóstwione. Zmiłuj się nade mną i napełnij mię wszelką cnotą jako wiesz, chcesz i możesz.
Serce Jezusa Bogu zawsze przytomne,
Serce Jezusa z Bogiem złączone
Serce Jezusa Bogiem zawsze tchnące,
Serce Jezusa Boga zawsze zażywające,
Serce Jezusa Bogu się podobające,
Serce Jezusa najpokorniejsze,
Serce Jezusa najcierpliwsze,
Serce Jezusa najpomiarkowańsze [najbardziej umiarkowane]
Serce Jezusa najłaskawsze,
Serce Jezusa najcichsze,
Serce Jezusa z wolą Bożą zawsze złączone,
Serce Jezusa woli Bożej poddane,
Serce Jezusa z brzegów miłości wylewające,
Serce Jezusa o Chwałę Bożą żarliwe,
Serce Jezusa zbawienia dusz pragnące,
Serce Jezusa sprawiedliwości chciwe,
Serce Jezusa najmiłosierniejsze,
Serce Jezusa najpobożniejsze,

Serce Jezusa Bogobojne,
Serce Jezusa najszczodrobliwsze,
Serce Jezusa najświętsze,
Serce Jezusa światem gardzące,
Serce Jezusa zmyślności [zmysłowości] się sprzeciwiające,
Serce Jezusa najtrzeźwiejsze,
Serce Jezusa najwstrzemięźliwsze,
Serce Jezusa najczystsze,
Serce Jezusa najniewinniejsze,
Serce Jezusa najprostsze,
Serce Jezusa najduchowniejsze [najbardziej uduchowione]
Serce Jezusa najposłuszniejsze,
Serce Jezusa bez najmniejszej zdrady,
Serce Jezusa pokój czyniące,
Serce Jezusa najspokojniejsze,
Serce Jezusa najmocniejsze,
Serce Jezusa nieustraszone,
Serce Jezusa najwspanialsze,
Serce Jezusa grzechowi nieprzyjazne,
Serce Jezusa każdą cnotę miłujące,
Serce Jezusa najmniejszej usługi wdzięczne,
Serce Jezusa najroztropniejsze,
Serce Jezusa najpilniejsze,
Serce Jezusa najwstydliwsze,
Serce Jezusa Najuboższe,
Serce Jezusa najpewniejsze,
Serce Jezusa najmądrzejsze,
Serce Jezusa zawsze się modlące,
Serce Jezusa zawsze w Bogu zatopione,
Serce Jezusa ludzi bardzo miłujące
Serce Jezusa MARYI Pannie obowiązane [oddane, posłuszne].

Serce Jezusa w tym wszystkim nigdy nieustające. Zmiłuj się nade mną i napełnij mię wszelką cnotą, jako wiesz, chcesz i możesz, dla Ciebie, dla Ojca, dla Ducha Świętego na wieki wszystkie, na wieki święte. Amen.

2. Główne przesłanie oraz treść litanii

Już w krótkiej przedmowie do *Meta cordium* Drużbicki nakreślił w głównych zarysach ideę głoszonego przez siebie kultu Serca Bożego. W sposób jasny i wyraźny podkreślił, że kult ten odnosi się w szczególności do fizycznego Serca Jezusa. Cielesne zaś Serce Jezusa jest ożywione i kształtowane przez Jego naj-

świętszą duszę oraz istnieje w hipostatycznej łączności w Osobie Słowa. Takie Serce winno być więc, według Drużbickiego, przedmiotem naszego kultu.

To w Sercu Jezusa jako „tronie natury Boskiej" – jak możemy wnioskować snując naszą refleksję wraz z Kasprem Drużbickim – jest osobowo złączone Słowo, a ponadto posiada Ono wszelkie doskonałości[4]. Dlatego też w wezwaniach litanii przewija się motyw Serca Jezusa nierozdzielnie złączonego z Osobą Bożą, w Bogu zawsze obecnego. Zarówno wezwania przywołanej litanii, jak i pozostałe teksty zawarte w *Meta cordium* obrazują zasadniczą myśl Drużbickiego o kulcie fizycznego Serca Zbawiciela ożywionego Jego duszą i będącego w nierozdzielnej łączności z Osobą Słowa.

Pragnąc jeszcze bardziej uwydatnić dostojeństwo Serca Jezusowego złączonego z Osobą Bożą, autor *Meta cordium* określa je licznymi nazwami, układając z pojedynczych słów całe kolumny, wiersze i litanie. Za podstawę służy mu szereg porównań i symboli używanych najczęściej w Piśmie Świętym, a wziętych ze świata widzialnego. Nazywa więc Serce Jezusowe „bramą" (por. J 10,9), przez którą pragnie wejść do „krainy błogosławionych", a także – „źródłem" użyźniającym „ugory" ludzkiego bytowania, „łaźnią"[5], w której można obmyć się z brudów grzechu, „apteką", z której można zaczerpnąć niebiańskie lekarstwa na wszelkie słabości ludzkiego ducha, „drogocenną perłą" (por. Mt 13,45) i najdroższym „skarbem" (por. Mt 13,44), „zwierciadłem" (por. Mdr 7,26; 1 Kor 13,12) i „gniazdem" (por. Ps 84,4).

Wiele do myślenia dają także porównania Serca Bożego do „manny i chleba", przywodzą one na pamięć zapowiedź ustanowienia Eucharystii (por. J 6,51). Najświętsze Serce nazywa Drużbicki również „wędką" (por. Hi 10,19; Ha 1,15) oraz „arką" (por. Rdz 7,18.23), „tronem" (por. Hbr 4,16) i „kolumną" (por. Wj 13,21). Dostojność Serca Bożego uwydatnił porównaniem do „ołtarza" (por. Wj 29,43-44), „ofiary" (por. Rz 3,25), „krzyża" (por. Ef 2,16), „kadzielnicy" (por. Ap 8,3.5) oraz „pierścienia" (por. Łk 15,22; Jk 2,2). Oprócz tego *Meta cordium* zawiera porównanie Serca Bożego do płynącego „okrętu" (por. J 21,8), „kotwicy" (por. Hbr 6,19; Dz 27,29) i „portu" (por. Ps 107,30). W swej mistycznej wyobraźni Drużbicki nazywa Najświętsze Serce „skrzydłami" (por. Ps 55,7; Iz 31,5), a także „szachownicą" (por. Prz 9,2 – „stół").

Miłość ukrytą w Sercu Jezusa przyrównał Drużbicki do „gorejącego ognia"[6]. Serce zaś nie tylko pała ogniem miłości, ale też takiego ognia udziela innym.

---

[4] Ciekawa w tym względzie jest odnosząca się do rany Serca Jezusa interpretacja jednego z najlepszych znawców polskiej teologii duchowości, ks. prof. J. Misiurka, który pisze: „[…] płomienna pobożność [Drużbickiego – przyp. J. M. P.] do cierpiącego Jezusa kazała mu w otwartym boku Zbawiciela dostrzec jaśniejącą ranę serca. Wprawdzie to serce już przedtem zranione było miłością, to jednak ta miłość była ukryta aż do chwili otwarcia «bramy», czyli boku Chrystusa". Por. *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 1 (w. X-XVII), Lublin 1994, s. 222-223.

[5] Por. tamże, s. 224-225.

[6] Warto w tym miejscu odnotować, iż omawiany autor także w jednej ze znajdujących się

Dla lepszego zobrazowania zaakcentowanych prawd warto przywołać jeszcze jeden, mający litanijny charakter, tekst umieszczony w *Meta cordium* przez jezuickiego teologa, a mianowicie *Pochwały Serca Jezusowego.*

Wezwania zawarte w przywołanych litaniach podkreślają, że Serce Boże kształtowane przez Osobę Jezusa zawsze podobało się Ojcu. W Nim w sposób najpełniejszy objawiły się wszelkie doskonałości, które winniśmy naśladować. Wyrazem tego były cnoty, a więc – oprócz miłości – cnota pokory, cierpliwości, łaskawości, cichości, umiarkowania, wstrzemięźliwości, niewinności i czystości, prostoty, posłuszeństwa, roztropności, wstydliwości i wielkoduszności. Serce to jest – w oczach Drużbickiego – najbardziej uduchowione, najmilsze, najchwalebniejsze i najszczęśliwsze, czyniące pokój i bez najmniejszej skazy. Serce Jezusa jest najspokojniejsze i najmocniejsze, nieustraszone i najwspanialsze, najuboższe i najpewniejsze, zawsze rozmodlone i zawsze w Bogu zatopione.

Mówi o tym Drużbicki w kolejnym tekście mającym charakter litanii; znajduje się on w analizowanym przez nas modlitewniku *Meta cordium* i zatytułowany został *Inne Serca Jezusowego pochwały*.

Dzięki tym wielkim cnotom, o jakich wspomniał Drużbicki w *Meta cordium*, zrozumiałe jest to, iż nazywa on Serce Boże „mieszkaniem" i jakby „instrumentem" najświętszej duszy Jezusowej, szkołą i regułą obyczajów, morzem litości oraz źródłem jasności i wszystkiego, co dobre; przybytkiem Ducha Świętego, Kościołem i królestwem, rajem dusznym, odpocznieniem Ojca, a wreszcie ojczyzną błogosławionych i ich odziedziczeniem.

Zawarte przez Kaspra Drużbickiego w przywołanych tu tekstach wezwania są świadectwem niezwykłej miłości i czci jezuickiego teologa, jaką rozwijał i pielęgnował w swoim życiu duchowym. Źródłem, jak i siłą sprawczą tej miłości, było Serce Zbawiciela. To w odniesieniu do Boskiego Serca Jezusa formułował stosowne wezwania, które miały w sposób praktyczny służyć rozwojowi samego kultu, jak i wpływać na pobożność związaną z Sercem Jezusa. Śmiało możemy zatem stwierdzić, iż z całą pewnością Drużbickiego należy zaliczyć do teologów szerzących kult Serca Bożego. Ważne jest zwłaszcza to, iż w tym okresie sam kult, jak i jego formy, nie były znane. Upowszechnił się on dopiero wskutek objawień św. Marii Małgorzaty Alacoque w Paray-le-Monial (1675). Tymczasem Drużbicki w wyniku osobistych duchowych doświadczeń rozpoczął tworzenie litanii, jak i innych tekstów będących świadectwem wielkiej miłości i nabożeństwa do Serca Jezusa, już w drugiej dekadzie XVII stulecia[7]. Swym

w *Meta cordium* kontemplacji (czwartej) widzi Serce Jezusa jako „rozpalony i ognisty piec", z którego wydobywa się ogień nad wszystko gorętszy i jaśniejszy. Tym zaś ogniem miłości „zapalają" się wszyscy święci i błogosławieni.

[7] Więcej na temat czasu powstania *Meta cordium* zob. J. Misiurek, *Pierwszy polski modlitewnik czcicieli Serca Jezusowego*, w: *Postawy duchowe wobec Boga, Kościoła i człowieka* („Duchowość w Polsce", 2), red. M. Chmielewski, Lublin 1995, s. 198-202.

bardzo praktycznym ujęciem, a równocześnie mistyczną głębią, wyprzedził zatem myśl, która zawarta została w objawieniach św. Marii Małgorzaty Alacoque.

Właśnie na teologię Najświętszego Serca Zbawiciela, a więc na duchowe dziedzictwo Drużbickiego, powoływali się polscy biskupi redagując słynny dziś *Memoriał* i przekazując go Stolicy Apostolskiej. Należy więc ufać, że również i dzisiaj to dziedzictwo jezuickiego teologa i mistyka z XVII wieku będzie inspirowało do duchowych i intelektualnych poszukiwań, aby kult Jezusowego Serca zachwycał i duchowo przemieniał.

KASPER DRUŻBICKI SJ – THEOLOGIAN OF THE VENERATION OF THE HEART OF JESUS

A Jesuit theologian and mystic, Kasper Drużbicki or Gaspar Druzbicius (†1662) is considered a propagator of the veneration of the Heart of Jesus. Drużbicki was the first to create litanies of the adoration of the Heart of Jesus based on his personal reverence to the Heart of Jesus.

This is an attempt at an analysis of the content and significance of Drużbicki's selected litanies.

Słowa kluczowe: Najświętsze Serce Jezusa, Kasper Drużbicki SJ, Litania do Serca Jezusa

Keywords: Most Sacred Heart of Jesus, Kasper Drużbicki SJ, Litany of the Heart of Jesus

II. POLSKA
TEOLOGIA DUCHOWOŚCI

„Duchowość w Polsce” 16 (2014)
ISSN 2081-4674 s. 25-30

Izabela KOWALSKA*

OGÓLNOPOLSKIE SYMPOZJUM: „TEOLOGIA DUCHOWOŚCI WOBEC WSPÓŁCZESNYCH TENDENCJI CHARYZMATYCZNYCH” Kraków, „Domus Mater”, 20-21.06.2014 r.

W dniach 20-21 czerwca 2014 roku w Sercańskim Centrum Zdrowia Rodziny „Domus Mater” w Krakowie (ul. Saska 2c) miał miejsce doroczny Zjazd Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości. Spotkanie odbyło się w klimacie niedawnej kanonizacji Jana Pawła II, dlatego pobyt w Królewskim Mieście, umiłowanym przez naszego Świętego, dał dodatkową okazję, aby wstępować w Jego ślady i dziękować Bożej Opatrzności za ten niezwykły pod każdym względem pontyfikat.

1. Tradycją zjazdów stowarzyszenia jest organizowanie w tym czasie specjalistycznego sympozjum naukowego, w którym biorą udział teolodzy duchowości z Polski i spoza kraju. Zgodnie z zaproponowanym i przyjętym przez Zarząd PSTD tematem tegorocznego sympozjum: „Teologia duchowości wobec współczesnych tendencji charyzmatycznych”, zasadniczym przedmiotem obrad w piątek i sobotę były współczesne tendencje charyzmatyczne. Zaproszonych zostało kilka osób, które bezpośrednio zajmują się posługą charyzmatyczną. Dzięki temu uczestnicy sympozjum mogli zaczerpnąć wiedzę bezpośrednio z ich doświadczenia i praktyki oraz lepiej rozeznać samo zjawisko darów charyzmatycznych. Oprócz trzech programowych referatów i sześciu wystąpień praktyków, był również czas na dyskusje i swobodną wymianę zdań.

* Dr Izabela KOWALSKA – sekretarz Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości. Zainteresowania naukowe: kierownictwo i towarzyszenie duchowe, duchowość biblijna, duchowość kobiety i mężczyzny. Pracuje w kancelarii rektorskiej KUL.

W piątek sympozjum naukowe poprzedziło zebranie członków zarządu PSTD, któremu przewodniczył prezes stowarzyszenia ks. dr hab. Marek Chmielewski, prof. KUL. Większość spraw, które były przedmiotem zebrania zarządu wraz z podjętymi decyzjami, została przedstawiona przez prezesa podczas walnego zebrania wszystkich obecnych członków, które odbyło się po Eucharystii, otwierającej zjazd. W kaplicy domu przewodniczył jej i homilię wygłosił bp prof. dr hab. Andrzej Siemieniewski.

Podczas obrad walnego zebrania prezes zapoznał członków stowarzyszenia ze stanem personalnym aktualnym po przyjęciu nowych członków. Następnie przedstawił i omówił dotychczasowe działania PSTD, wśród których szczególną uwagę zwrócił na prace dotyczące powstania *Encyklopedii duchowości katolickiej*. Zakończył się pierwszy etap, który polegał na wyłonieniu zespołu roboczego i zespołów redakcyjnych. Ustalono koncepcję, na której opierać się będzie opracowanie dzieła. Przyjęto również harmonogram, przewidujący finalizację dzieła w pierwszej połowie 2016 r.

Jak zawsze miłą częścią zebrania było oficjalne przyjęcie nowych członków do stowarzyszenia. Podczas tegorocznego zjazdu wręczono dyplomy członkowskie siedmiu osobom. Są to: członek zwyczajny – dr hab. Wiesław Block OFMCap, członkowie korespondenci – dr Maciej Górnicki (Gliwice), o. dr Krzysztof Józef Zygmunt CP, s. dr Bernadetta Alina Rusin FMA oraz członkowie współpracownicy – ks. mgr lic. Ryszard Sawicki (diecezja ełcka), ks. mgr lic. Szymon Sokołowski, (diecezja ełcka) i o. mgr lic. Adam Dominik Wyszyński OP. Czterech innych członków awansowano na członków zwyczajnych – ks. dr. hab. Stanisława Suwińskiego, ks. dr. hab. Włodzimierza Gałązkę, prof. UKSW, ks. dr. hab. Lecha Króla i na członka korespondenta – ks. dr. Łukasza Dyktyńskiego.

W dalszej kolejności zebrania ks. dr Wojciech Rebeta, skarbnik PSTD, zapoznał wszystkich zainteresowanych ze stanem majątku stowarzyszenia na dzień 20.06.2014 r. Natomiast ks. dr hab. Marek Tatar, prof. UKSW, członek zarządu z racji pełnienia funkcji Krajowego Duszpasterza Powołań zaprosił zarząd i członków stowarzyszenia do współpracy. Ks. prof. Marek Chmielewski poinformował wszystkich zgromadzonych o inicjatywie zgłoszonej podczas zebrania zarządu PSTD przez prof. Teresę Paszkowską, a dotyczącej wystosowania listu gratulacyjnego do o. Ottona Jakuba Filka, karmelity, z racji przypadającej w tych dniach 70. rocznicy święceń kapłańskich.

Ostatnim punktem walnego zebrania było podjęcie decyzji o terminie i miejscu przyszłorocznego zjazdu PSTD. W wyniku dyskusji ustalono, że obrady odbędą się w dniach 18-19 czerwca 2015 r. w Ośrodku Charytatywno-Wypoczynkowym „Bojanowe Gniazdo" w Zaniemyślu (Archidiecezja Poznańska).

Po omówieniu spraw bieżących stowarzyszenia, przewodniczący zebrania zaprosił członków PSTD do udziału w sympozjum naukowym[1].

[1] Poszczególne referaty można w całości wysłuchać lub ściągnąć ze strony internetowej PSTD: http://www.kul.pl/do-pobrania,art_27233.html

2. Otwarcia sympozjum i wprowadzenia dokonał ks. prof. Marek Chmielewski, który również przewodniczył pierwszej sesji naukowej, a miała ona charakter introdukcyjny, czyli podejmowała zagadnienia ogólne, przekrojowe. Temat jej brzmiał „Teologia zjawisk charyzmatycznych".

Ks. prof. Krzysztof Guzowski, reprezentujący środowisko teologów dogmatcznych z KUL, podjął zagadnienie pojęcia i klasyfikacji zjawisk charyzmatycznych. Ksiądz profesor, powołując się na światowych charyzmatyków i teoretyków, podkreślił między innymi, że pewne zjawiska charyzmatyczne w naszej katolickiej Odnowie w Duchu Świętym tkwią głęboko w praktyce i tradycji wspólnoty niekatolickiej, to jest Kościoła Zielonoświątkowego. Najwięcej miejsca prelegent poświęcił zjawisku, które określane jest mianem „chrztu w Duchu Świętym" lub „wylaniem Ducha Świętego". Prelegent zwrócił uwagę, że najważniejszym doświadczeniem dla charyzmatyka jest doświadczenie Ducha samego Jezusa. Nie jest ono jednak przywilejem wyłącznie mistyków. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że mamy do czynienia z fenomenem „demokratyzacji" darów Bożych i charyzmatów.

Drugi prelegent, którym był profesor UKSW, ks. dr hab. Marek Tatar, skupił się na ważnym z punktu widzenia teologii duchowości temacie rozeznawania charyzmatów. Podkreślił, że temat, który jest bardzo obszerny, budził w historii i budzi po dzień dzisiejszy liczne kontrowersje. Prelegent pytał: „Czy da się zastosować konkretne zasady do rozeznania?". Po czym udzielił odpowiedzi rozwijając trzy kolejne punkty: uposażenie charyzmatyczne na drodze do świętości chrześcijanina, sama istota i weryfikacja charyzmatu oraz trzeci punkt – ożywiające działanie Ducha Świętego w chrześcijaninie i w Kościele.

O miejscu i roli ruchów charyzmatycznych w Kościele mówił bp prof. Andrzej Siemieniewski, reprezentujący środowisko naukowe PWT we Wrocła-

wiu. W swoim wystąpieniu ksiądz biskup skoncentrował się na zagadnieniu charyzmatów jako zjawiska przekraczającego indywidualne wymiary, a dającego wspólnotowe doświadczenie, będące udziałem zespołu, grupy czy ruchu. Podkreślił, że potrzebna jest w tym względzie wyważona odpowiedź, czyli płynąca z Ducha Świętego, ta zaś rodzi się z żywego Kościoła, z przeżywania wiary.

Pierwszy dzień zjazdu i sympozjum zakończono wspólnymi nieszporami, które poprowadził ks. dr Marcin Puziak, rektor WSD w Bydgoszczy.

Sobotnie spotkanie rozpoczęto Eucharystią, której przewodniczył bp dr hab. Henryk Ciereszko z Białegostoku. Po mszy świętej odbyły się dwie kolejne zaplanowane sesje naukowe. Prelegenci w swoich wystąpieniach obrali za przedmiot zjawiska szczegółowe, dlatego przedstawiali je z punktu widzenia praktyków oraz duszpasterzy środowisk charyzmatycznych.

Sesji przedpołudniowej, która była zatytułowana „Doświadczenie charyzmatów", przewodniczył ks. dr hab. Adam Rybicki (KUL), a prelegentami byli:
dr Andrzej Sionek (Kraków), ks. dr Robert Muszyński (Lublin) oraz ks. dr Józef Hałabis (Lublin). Dr Andrzej Sionek, jako świadek doświadczenia i życia darami Ducha Świętego na co dzień, podzielił się swoim charyzmatem posługiwania w Kościele i doświadczeniem jego odnowy. Jako prowadzący szkołę nowej ewangelizacji, podkreślił, że jest silna potrzeba przyzwolenia na „zakochanie się Ducha Świętego w nas". Podstawową cechą postawy chrześcijanina winna być zatem wola otwarcia się na Niego.

Drugi prelegent, ks. dr Robert Muszyński, zgłębił temat charyzmatu proroctwa. Mając na uwadze swoje doświadczenie, podkreślił, że bardzo ważna w przyjęciu, a następnie w przeżywaniu charyzmatu proroctwa, jest kompatybilność wiary i życia. Nie można bowiem żyć Duchem Świętym, jeśli życie wiarą nie jest

spójne z codziennością, z postawami. Trzeba żyć tak, jak jest to głęboko zapisane w sercu człowieka. Świadectwo Jezusa to duch proroctwa, ale w jaki sposób można być blisko Jezusa? Odpowiedzią jest sam duch proroctwa, który jest swoistym „dekalogiem Jezusa Chrystusa" dla Jego ucznia, zauważył prelegent. Duch Święty zaś chce być nie tylko w nas, ale i komunikować się z nami od zewnątrz. Ważne jest to, by mieć świadomość życia z Nim. Jeśli chrześcijanin jej nie ma, może nie wiedzieć, kiedy Go straci.

Jednym z najbardziej wyczekiwanych wykładów był zaprezentowany przez ks. dr. Józefa Hałabisa, a dotyczący tzw. spowiedzi „furtkowej". Ksiądz doktor na początku wystąpienia podzielił się swoim uzdrowieniem wewnętrznym i darem proroctwa, którego treścią było bycie przy Jezusie bez względu na wszystko. Bóg bowiem daje siłę i wszystko, co trzeba, aby wypełnić zleconą misję. Podkreślił, że istotą spowiedzi „furtkowej" jest proroctwo odnoszące się do „iskry miłosierdzia", która ma wyjść z Polski. Spowiedź ta jest silnie związana z uwolnieniem od różnych form duchowości pogańskiej. Zwrócił uwagę na to, że sama nazwa jest kontrowersyjna, ale treść i owoce spowiedzi są nadprzyrodzone. Najkrócej mówiąc, nazwa nawiązuje do „otwarcia furtki" złemu duchowi, a spowiedź ta ma ją zamknąć. Związana jest ona zatem ściśle z pierwszym przykazaniem. Chodzi o to, aby Bóg był zawsze na pierwszym miejscu w życiu. Prelegent przekonywał, że to dar Ducha Świętego i rodzaj spowiedzi generalnej. Spowiedź „furtkowa" nie jest konieczna do zbawienia, ale jest pomocnym narzędziem w uwalnianiu chrześcijanina od grzechu i winno się ją podejmować z roztropnością.

Ostatniej, trzeciej sesji obrad przewodniczył o. dr hab. Jerzy Skawroń OCarm (Lublin), a kolejno tematy zaprezentowali: ks. Jan Reczek (Kraków-Skawina), ks. dr Sławomir Płusa (Radom) oraz dr Maciej Górnicki (Gliwice).

Pierwszy prelegent zwrócił uwagę, że w przypadku Mszy Świętej o uzdrowienie mamy do czynienia z fenomenem duszpasterskim, który istnieje w Polsce już od trzydziestu lat. Przedstawił on zarówno zagrożenia, jak i szanse, które daje

Eucharystia z modlitwą o uzdrowienie, stawiając podstawowe pytanie: „Czym się różni ta Msza święta od codziennej czy niedzielnej?". Jest tym obecność elementu charyzmatycznego, który pozwala bardziej doświadczyć Jezusa, który uzdrawia. Jednak celem tej Eucharystii jest ewangelizacja, a zdrowie jest jej elementem.

Przebaczenie międzypokoleniowe jest darem Ducha Świętego i interwencją Boga w życie człowieka, skonstatował w kolejnym wystąpieniu egzorcysta – ks. Sławomir Płusa. Prelegent przedstawił historię powstania modlitwy o przebaczenie międzypokoleniowe, jej katolicką recepcję i kontrowersje związane z jej praktykowaniem.

Ostatnim prelegentem tegorocznego sympozjum był dr Maciej Górnicki, który podkreślił, że spocznienie w Duchu Świętym jest zjawiskiem charyzmatycznym, na które składa się przynajmniej pięć elementów charakteryzujących ów fenomen: kontekst, utrata kontroli nad własnym ciałem, doświadczenie wewnętrzne, intymne mocy Bożej, przynaglenie do nawrócenia i pokuty oraz doświadczenie uzdrowienia. Pan Górnicki stwierdził ponadto, że w opisach osób doświadczających spoczynku niemal zawsze pojawia się odczucie pokoju i wolności.

3. Celem tegorocznego sympozjum naukowego było podjęcie teologicznej refleksji nad współczesnymi tendencjami i zjawiskami charyzmatycznymi w Kościele polskim. Teologowie duchowości, którzy na co dzień zajmują się uprawianiem akademickiej teologii duchowości według określonych zasad metodologicznych, pragnęli posłuchać duszpasterzy i praktyków życia duchowego zaangażowanych w tzw. środowiskach charyzmatycznych oraz wymienić z nimi opinie, aby na podstawie ich doświadczenia i świadectwa wypracować zobiektywizowany pogląd na współczesne tendencje charyzmatyczne w Kościele. Może to znacznie pomóc w kreowaniu bardziej wyważonych i zobiektywizowanych opinii na ten temat, prezentowanych zarówno w dydaktyce akademickiej, jak i w publikacjach.

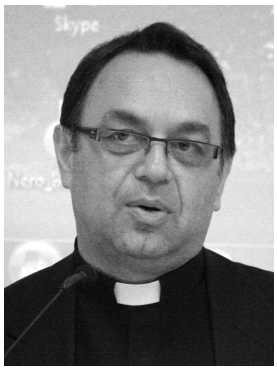
Jak zawsze, oprócz sympozjum naukowego oraz oficjalnego programu zjazdu, miała miejsce zachęta prezesa PSTD do zaprezentowania i dystrybucji własnych publikacji w sali obrad oraz – do koleżeńskich spotkań, wszakże jednym z istotnych celów dorocznych zjazdów jest integracja środowiska polskich teologów duchowości. Oczywiście nie mogło zabraknąć czasu na wspólną i osobistą modlitwę oraz na skupienie, czemu sprzyjała atmosfera „Domu Matki".

„Duchowość w Polsce" 16 (2014)
ISSN 2081-4674 s. 31-46

Ks. Krzysztof GUZOWSKI*

POJĘCIE I KLASYFIKACJA ZJAWISK CHARYZMATYCZNYCH

Już sam ruch charyzmatyczny uważa się za wielki fenomen współczesnego chrześcijaństwa, dynamicznie się rozwijający, posiadający niezliczone odmiany i formy, przekraczający ramy jednego wyznania. Dlatego ruch odnowy charyzmatycznej (pojęcie to obejmuje cały fenomen istniejący po stronie katolickiej, protestanckiej i prawosławnej) powinien być analizowany jako całość, przez wyjście od typowych dla tego ruchu zjawisk. Zjawiska charyzmatyczne są na tyle trudne do oceny, że do niektórych z nich mamy dostęp jedynie poprzez doświadczenie działania Ducha Świętego w życiu konkretnych ludzi, a zatem nie będą nam wystarczały same analizy porównawcze[1]. Przykładem jest spoczynek w Duchu Świętym. Obserwowany z zewnątrz nosi znamiona czegoś nietypowego i dziwnego, natomiast w opinii osób, które doświadczyły tego zjawiska oraz według badań psychologów, otrzymujemy jego pozytywne oceny[2].



* Ks. dr hab. Krzysztof GUZOWSKI, prof. KUL – prezbiter diecezji zamojsko-lubaczowskiej (wyświęcony w 1987 roku); pracownik naukowy KUL; od 2005 kierownik Katedry Chrystologii i Personalizmu Chrześcijańskiego w Instytucie Teologii Dogmatycznej; od 1997 r. jest stałym współpracownikiem włoskiego pisma personalistycznego „Prospettiva Persona", członkiem Centrum Badań nad Osobą w Teramo, członkiem Międzynarodowego Stowarzyszenia Personalistów z siedzibą w Madrycie. Jest uczestnikiem ruchu charyzmatycznego. W 2009 r. na KUL zorganizował sympozjum nt. „Współczesne fenomeny Ducha Świętego. Sposoby rozeznawania". Ostatnio opublikował rozważania teologiczne pt. *Duch Święty a Eucharystia* (Częstochowa 2014).

[1] Por. R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty. Odkrywanie Jego doświadczenia i Jego Osoby,* tł. M. Tarnowska, Kraków 1998, s. 179-184.

[2] Por. W. Cyran, *Spoczynek w Duchu Świętym*, w: *Duch Święty w naszej codzienności*, red. K. Guzowski, G. Barth, Lublin 2010, s. 257-260.

Zjawiska charyzmatyczne zatem to te, które są w jakimś powiązaniu z darami charyzmatycznymi: z ich ujawnianiem się i z posługą charyzmatyczną wspólnot. Niemniej jednak przyjmiemy kryterium najprostsze, mianowicie wybierając najbardziej typowe dla tego ruchu zjawiska obecne po stronie katolickiej i protestanckiej, których autorem jest Duch Święty. Interpretacja tych zjawisk może się różnić u każdej ze stron. W publikacji reprezentatywnej dla tego ruchu czytamy: „Jeśli zatem Ruch jest nazywany 'charyzmatycznym', […] to z powodu tego faktu, iż w trakcie spotkań i wśród jego członków, ujawniają się *zjawiska* [podkr. K. G.] charyzmatyczne, w wąskim znaczeniu fenomenów nadzwyczajnych, jak 'mówienie językami', proroctwa albo daru uzdrowień […]. Zwykle charyzmaty manifestują się w następstwie tego, co jest nazywane 'wylaniem Ducha Świętego', podczas którego uczestnicy Ruchu całkowicie poddają się działaniu Ducha Świętego"[3].

Można spotkać się z opinią, iż specyfika tego ruchu wywodzi się z faktu, iż nie jest on właśnie określony ramami instytucjonalnymi, lecz zjawiskami charyzmatycznymi, a ściślej – „świętoduskimi". Ponieważ po stronie protestanckiej brak jakiejś fundamentalnej doktryny scalającej ten fenomen, dlatego nasza ocena będzie dotyczyć ruchu charyzmatycznego po stronie katolickiej. Baza teologii biblijnej i doktryny katolickiej będzie stanowić narzędzie oceny poszczególnych fenomenów, które dla większości charyzmatyków znane są tylko z doświadczenia. Ta baza teologiczna jest błogosławieństwem, gdyż wystarczy zajrzeć do publikowanych dokumentów Magisterium Kościoła, by się przekonać, iż prawie wszystkie tzw. nowe kwestie doktrynalne były podnoszone i wyjaśniane w przeszłości[4].

Warto nadmienić, iż od czasów soboru watykańskiego II powstała niezwykle bogata literatura z zakresu teologii Ducha Świętego, teologii charyzmatów oraz samej Odnowy w Duchu Świętym. Jednak nie wszystkie zagadnienia zostały podjęte na tyle rzetelnie, by można było zdefiniować, jakie są doktrynalne luki w założeniach ruchu Odnowy. Powodują one co pewien czas odchodzenie wspólnot od Kościoła katolickiego. Na pewno sprawa niezrozumienia pomiędzy liderami wspólnot i proboszczami miejsca nie jest główną przyczyną tych odejść. Jest nią raczej brak teologicznej wizji Kościoła i sakramentów. Inne wspólnoty zmagają się z podobnymi trudnościami, a jednak nie powoduje to tego typu skutków. Tu widzę pilne zadanie opracowania dokładnych ram doktrynalnych i pastoralnych dla Odnowy w Polsce[5].

---

[3] C. Massabki, *Le Renouveau charismatique, une chance pour l'Église*, Paris 1982, s. 16-23.

[4] Por. M. Składanowski, *Charyzmaty w życiu Kościołów i wspólnot chrześcijańskich. Ujęcie ekumeniczne*, w: *Duch Święty w naszej codzienności*, s. 220.

[5] Por. A. Siemieniewski, *Katolickość Odnowy w Duchu Świętym*, w: tamże, s. 43-57. W 2003 roku biskup diecezji Pordenone w północnych Włoszech opublikował notę pastoralną na temat: *Criteri di discernimento di esperienze e fenomeni religiosi* [Kryteria rozeznawania doświadczeń i zjawisk religijnych]. W nocie zawarte są następujące kryteria: 1) Prymat Pisma Świętego interpre-

Nadal nie zostały w pełni zrealizowane zasady teologii katolickiej w praktyce. Dotyczy to zwłaszcza duchowości charyzmatycznej, traktowanej jako peryferyjna w stosunku do życia chrześcijańskiego i jak dotąd nieznana poza grupami Odnowy[6].

Z przyczyn formalnych nie będziemy mogli zająć się teologią samych charyzmatów, które można by uszeregować w trzy grupy: charyzmaty słowa, mocy i serca. Ograniczymy się jedynie do opisu zjawisk typowych dla ruchu charyzmatycznego, które nie pochodzą od ludzi, lecz od Ducha Świętego. Wszystko to, co powstało w wyniku ludzkiej inicjatywy, jak nabożeństwa, specyficzne formy modlitw grupowych, posługiwanie się Pismem Świętym jako narzędziem rozpoznania woli Bożej, seminaria Odnowy co do ich treści i struktury, nabożeństwa z modlitwą o wylanie Ducha Świętego lub modlitwą wstawienniczą itp., nie mieści się w obrębie naszego tematu. Natomiast będą nas interesować cztery zjawiska, króre są fenomenami Ducha Świętego: chrzest w Duchu Świętym, dar języków, charyzmat proroctwa i jego rola dzisiaj oraz charyzmaty uzdrowienia i zjawisko uzdrawiania.

1. „Chrzest w Duchu Świętym" lub „wylanie Ducha Świętego"

„Chrzest w Duchu" albo „wylanie Ducha" jest uważany – obok charyzmatów – za drugi, fundamentalny element Odnowy w Duchu Świętym[7]. Podkreślanie jego wagi wynika z prostego faktu, że to po „wylaniu Ducha" ujawniają się charyzmaty i inne nadzwyczajne zjawiska, takie jak nagła i gruntowna przemiana osobowa, wzrost gorliwości, umiłowanie modlitwy oraz zapał do ewangelizacji. Niemalże wszyscy liderzy wspólnot mogą poświadczyć, iż u początków przemiany ich życia znajduje się „chrzest w Duchu Świętym". W „wylaniu Ducha Świętego"[8] bierze początek odnowa życia osobistego, a także ujawnienie się charyzmatów w życiu wielu osób, stąd obserwuje się tak duże zainteresowanie tym fenomenem charyzmatycznym. Zasadniczo wylania Ducha doznają osoby, które

towanego w Kościele; 2) Sakramenty święte jako pośrednictwo łaski; 3) Organizacja wspólnoty kościelnej wokół sakramentu święceń; 4) „Ojcze nasz" – modelem i regułą modlitwy chrześcijańskiej; 5) Owoce Ducha Świętego rodzące się z autentycznej relacji z Bogiem.

[6] Zob. S. Rakoczy, *Czy istnieje odrębna duchowość charyzmatyczna?*, w: *Duch Święty w naszej codzienności*, s. 161-172.

[7] Por. R. Cantalamessa, *L'Effusione o battesimo nello Spirito*? w: tenże, *La sobria ebrezza dello Spirito*, wyd. 4, Roma 2013, s. 35-50. Termin „wylanie Ducha Świętego" używany jest chętniej przez katolików, drugi przez zielonoświątkowców.

[8] Od tego momentu będziemy używać zamiennie terminów „wylanie Ducha Świętego" i „chrzest w Duchu Świętym" bez cudzysłowu. Za większością autorów katolickich preferujemy ten pierwszy, gdyż nie wprowadza niepotrzebnej dwuznaczności, jak gdyby chrzest sakramentalny nie miał być dziełem Ducha Świętego.

wcześniej uczestniczyły w kursie przygotowawczym[9]. Potwierdzeniem wylania Ducha zwykle są towarzyszące mu fenomeny, które obejmuje się szeroko rozumianym pojęciem „doświadczenia Ducha Świętego". Doświadczenie dotknięcia, namaszczenia czy wylania Ducha stanowi kluczowe zagadnienie w duchowości charyzmatycznej. Ktoś, kto „miał doświadczenie", czuje się w pełni charyzmatykiem[10].

Doświadczenie Ducha Świętego jest rzeczywiste i dlatego nie dziwi rozwój ruchu zielonoświątkowego wśród protestantów i w Kościele katolickim. By tylko skrótowo opisać owo „wtargnięcie" Ducha Świętego i jego wyjątkowość, można przytoczyć kilka fenomenów towarzyszących ujawnieniu się mocy Ducha Świętego: upadek w Duchu; nagłe przejęcie władzy przez Ducha Świętego nad ludzkim językiem i mową[11]; dar łez; śpiew w Duchu Świętym; kołysanie całym ciałem; mocne przechylenie ciała człowieka do tyłu nie powodujące upadku; obfitość łez nie mająca przyczyny w żalu lub smutku; doświadczenie szczęścia i błogostanu, jakiego człowiek nie znał wcześniej; dar śmiechu uwalniającego osoby od długotrwałego smutku; ustąpienie bólów i dar uzdrowienia fizycznego. Oczywiście nie wszystkie zjawiska pojawiają się u wszystkich. Niejednokrotnie pewne fenomeny trwają jeszcze wiele dni po wylaniu Ducha Świętego, pojawiając się w trakcie modlitwy[12].

Warto dodać, że chrzest w Duchu Świętym występuje często w sposób bardziej ukryty, bez nadzwyczajnych fenomenów. Można jednak rozpoznać, iż się on dokonał po zmianie w dziedzinie jakości modlitwy, wewnętrznym odblokowaniu rozumienia Pisma Świętego, łatwości mówienia o swojej wierze, doświadczeniu radości z posiadania wiary, poczuciu głębokiej wdzięczności wobec Boga, jakie ma dziecko, itp. Odczuwana jest także obecność Boża. Fenomen wylania Ducha Świętego jest ściśle powiązany z doświadczeniem Jego obecności i działania. Mając to na względzie warto zwrócić uwagę na podobieństwa i różnice pomiędzy doświadczeniem charyzmatycznym obecności Boga, a doświadczeniem mistycznym. Doświadczenie mistyczne jest wewnętrzne i opiera się na darze kontemplacji wlanej. Natomiast doświadczenie charyzmatyczne dostępne jest zarówno zmysłom duchowym, jak i zewnętrznym, na przykład mówienie językami jest słyszane zmysłami zewnętrznymi, a proroctwa – duchowymi[13].

Warto przytoczyć jeden z opisów wylania Ducha, by można było dokonać koniecznych rozróżnień. „Wylanie Ducha" – według C. Massabkiego – oznacza w pierwszym rzędzie, iż Duch Święty, otrzymany w sakramentach chrztu

[9] Por. „Cahiers du Renouveau", 1984, nr 49, s. 34.

[10] Por. H. Mühlen, *Odnowa w Duchu Świętym. Wdrożenie w podstawowe doświadczenie chrześcijańskie*, t. 1. *Nauka i zachęta*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1985, s. 206

[11] Chodzi tu o dar języków.

[12] Por. S. Falvo, *L'ora dello Spirito*, Cinisello Balsamo 1984, s. 100-114.

[13] Zob. P. L. Gavrilyuk, S. Coakley, *Duchowe zmysły*, tł. A. Gomola, Kraków 2014.

i bierzmowania, zstępuje, by te sakramenty zaowocowały skuteczniej, dając równocześnie ich większą świadomość[14]. Warto więc powtórzyć za niektórymi autorami, iż „wylanie" odbywa się od wewnątrz (por. J 4,14)[15]. Nie jest ono ani sakramentem ani rytem, lecz dostrzegalnym doświadczalnie momentem nawrócenia, pod wpływem wyraźnej interwencji Ducha Świętego, ale w następstwie modlitwy osobistej i wspólnotowej do Ducha Świętego, której towarzyszy gest nałożenia rąk jako jedyny zewnętrzny znak solidarności i miłości z osobą omodlaną[16].

Odnośnie do fenomenu tzw. chrztu w Duchu Świętym odmienne jest podejście katolickie, a inne u zielonoświątkowców. Teolodzy katoliccy, znawcy teologii Ducha Świętego i ruchu charyzmatycznego, chrzest w Duchu Świętym chętniej nazywają wylaniem Ducha, gdyż w ten sposób nie powstaje nietrafne skojarzenie, iż to wylanie Ducha jest jakby drugim chrztem albo dopełnieniem chrztu sakramentalnego[17].

Istnieje kilka koncepcji, z których wymienimy tylko trzy. Pierwsza, dwustopniowa zielonoświątkowa wizja chrztu, została przejęta przez większość charyzmatyków w początkowej fazie istnienia Ruchu. Zakłada ona, że życie chrześcijanina ma strukturę dwupoziomową. Pierwszy stopień to nawrócenie/odrodzenie, czy to ze względu na sakrament chrztu, czy też ze względu na zawierzenie siebie Chrystusowi. Drugi stopień, to doświadczenie obecności Ducha, potwierdzone – choć nie wszyscy tak uważają – przez dar języków[18]. Teologowie katoliccy nie akceptują takiego poglądu z kilku powodów. Głównym jest ten, że nie ma on potwierdzenia w Piśmie Świętym, a ponadto skłania się do elitaryzmu, by za prawdziwych chrześcijan uważać tylko tych, którzy weszli na drugi poziom życia chrześcijańskiego, związanego z żywym doświadczeniem wylania Ducha Świętego[19]. Ponadto dla teologii katolickiej ważnym jest głos mistyków, którzy – jak na przykład św. Jan od Krzyża – doświadczenie mistyczne Boga łączą z cnotą wiary, a nie z doświadczeniem nadzwyczajnych poruszeń, jak dare języków czy spoczynek. To, co jest owocem wylania Ducha, to drugie nawrócenie, przejawiające się w nowej jakości relacji z Chrystusem, ożywieniu wiary i modlitwy. Jest

---

[14] C. Massabki, *Le Renouveau charismatique, une chance pour l'Église*, s. 23. Na temat powiązania owocności sakramentów z wiarą jest sporo literatury. Warto tu tylko nadmienić, iż zasada *ex opere operato* nie mówi o automatyzmie łaski w człowieku, lecz wskazuje na to, że u podstaw sakramentu stoi decyzja Chrystusa, a nie wola człowieka. Łaska dlatego może trafić na opór w ludzkim sercu.

[15] Por. A. Dalbesio, *Duch Święty. W Nowym Testamencie, w Kościele, w życiu chrześcijańskim,* Kraków 2001, s. 132.

[16] C. Massabki, *Le Renouveau charismatique, une chance pour l'Église*, s. 23-30.

[17] Por. A. Kuliberda, *Weźmiecie w darze Ducha Świętego,* t. 1, Częstochowa 2005, s. 56; P. W. Chlondowski, *Chrzest w Duchu Świętym a sakramenty chrztu i bierzmowania*, w: *Duch Święty w naszej codzienności*, s. 187.

[18] Por. J. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, London 1970, s. 83-86.

[19] Por. B. Gaybba, *The Spirit of Love. Theology of the Holy Spirit*, London 1987, s. 245.

ono dostępne ludziom zarówno po gwałtownym charyzmatycznym wylaniu Ducha, jak i po łagodnym – mistycznym wylaniu Ducha[20].

Drugie podejście zwane jest sakramentalną interpretacją chrztu w Duchu. Choć wśród jego zwolenników są członkowie innych Kościołów (luteranie, anglikanie, prawosławni i prezbiterianie), to podejście owo zapoczątkowane zostało przez katolików. Utrzymuje ono, że chrzest w Duchu jest po prostu uwolnieniem łaski czy obecności, która jest obecna w wierzącym dzięki sakramentom inicjacji – chrztu i bierzmowania. Zwolennicy tego podejścia wolą, z oczywistych względów, mówić o „uwolnieniu", aniżeli o „chrzcie" w Duchu.

Ta interpretacja zyskała spore grono zwolenników w Kościele katolickim i została przyjęta w dokumentach z Malines. Mimo wszystko nie można jej uznać za stanowisko typowo katolickie, gdyż nie została potwierdzona przez oficjalne nauczanie Kościoła katolickiego[21]. W 1974 roku kardynał Suenens zorganizował międzynarodowe spotkanie w Malines, w Belgii. Jego celem było wyjaśnienie niektórych kwestii doktrynalnych oraz sprawy kierownictwa w Odnowie[22]. W odniesieniu do „chrztu w Duchu" przyjęte zostało stanowisko Kiliana McDonnell'a, który zaproponował odróżnienie znaczenia teologicznego i doświadczalnego chrztu. Teologicznie chrzest w Duchu oznacza otrzymanie Go na chrzcie i podczas bierzmowania. Doświadczalnie jednak, oznacza uświadomienie sobie obecności Ducha Świętego oraz Jego mocy w nas. Pod pewnymi warunkami może to być po prostu doświadczenie wzrostu w życiu chrześcijańskim[23].

Mimo, iż ta propozycja wydaje się rozwiązywać problem teorii dwustopniowości życia chrześcijańskiego, razem z potrzebą dowodu w postaci daru języków i innych fenomenów charyzmatycznych, to jednak jest to rozwiązanie czysto koncepcyjne, które nie bierze pod uwagę kwestii zasadniczej: elementów doświadczenia charyzmatycznego. Właśnie temat doświadczenia, najważniejszy, nie został dostatecznie w omawianej koncepcji ujęty[24]. Mówienie o uwolnieniu uśpionej dotąd rzeczywistości nie znajduje potwierdzenia w doświadczeniu ludzi, którzy mówią o rzeczywistości osobowej niejako włamującej się w ich życie. Innymi słowy, to doświadczenie nie wydaje się uwolnieniem, ale przychodzeniem, potężnym wydarzeniem, które ma niezaprzeczalny walor nowości[25].

---

[20] Por. Karmelita Bosy, *Duch Święty wyprowadza nas na pustynię,* tł. M. J. Janecki, Kraków 2014, s. 54.

[21] Por. H. I. Lederle, *The Charismatic Movement – the ambiguous challenge,* „Missionalia" 1986, nr 14(2), s. 75.

[22] Por. F. A. Sullivan, *Charyzmaty i Odnowa Charyzmatyczna. Studium biblijne i teologiczne,* tł. T. M. Micewicz, Warszawa 1992, s. 54.

[23] Por. K. McDonnell, *Presence, Power, Praise. Documents on the Charismatic Renewal*, New York 1980, s. 39-40.

[24] Por. F. A. Sullivan, *Charyzmaty i Odnowa Charyzmatyczna*, s. 57.

[25] B. Gaybba, *The Spirit of Love*, s. 248.

Najlepsze wydaje się ujęcie integratywne, zaproponowane między innymi przez Sullivana. Dowodzi on, że mogą występować nowe „misje" czy „zesłania" Ducha na wierzącego poza początkowym przyjściem. Jednakże to przychodzenie nie powinno być rozumiane jakoby Duch przychodził spoza osoby. Wręcz przeciwnie – Duch zamieszkuje już w wierzącym. Mamy zatem do czynienia z nowym aspektem tej obecności, która skutkuje doświadczeniem czegoś nowego w życiu wierzącego[26].

W tej koncepcji istotne jest przywrócenie wymiaru teologicznego, który został pominięty w interpretacji sakramentalnej chrztu w Duchu Świętym. Chrzest w Duchu jest nie tylko doświadczalnie, lecz również teologicznie czymś odrębnym od namaszczenia Duchem Świętym w sakramentach inicjacji. Idea zamieszkiwania (*inhabitatio*) Ducha w wierzącym[27] łączy obie teorie. Nowe zesłanie nie jest nową obecnością, ale nowym wymiarem zamieszkującej obecności. To podejście integratywne znalazło aprobatę również wśród teologów niekatolickich. Chodzi bowiem o to, że w ujęciu integratywnym doświadczenie charyzmatyczne jest w pełni zintegrowane z normalnym chrześcijaństwem, a sam chrzest w Duchu jest widziany jako nowe przyjście Ducha, wzmożenie doświadczenia Boga, napełnienie Duchem Świętym lub duchowy przełom, bez popadania w elitaryzm i ekskluzywizm charyzmatycznego wymiaru życia[28].

To trzecie, integratywne podejście, umożliwia stosowanie pojęcia „wylanie Ducha" lub „chrzest w Duchu" do wielu wydarzeń w życiu chrześcijanina, a zatem do każdego punktu zwrotnego, zmieniającego osobisty stosunek do Chrystusa. Odnosi się również do wzrostu duchowego, nawet jeśli dostrzegalny jest on dopiero po jakimś czasie. Co więcej, jest on powtarzalny. Osoba może doświadczyć kilku punktów zwrotnych. Sullivan uważa zatem, że ludzie powinni mówić i modlić się o „nowe wylania" Ducha lub o „kolejny chrzest z Ducha", czy też o to, by Duch napełnił kogoś na nowo[29].

Obok mocnych stron tego ujęcia, trzeba zwrócić uwagę na pewien słaby punkt. Pierwsze przebudzenie pozostanie w pamięci człowieka na całe życie i dlatego będzie wracał do niego jako momentu swego nawrócenia. Stwierdzenie, że człowiek może wiele razy w życiu doświadczyć wylania Ducha, nie wyjaśnia do końca kwestii, iż to pierwsze wylanie jest wyjątkowe, zwykle związane z darem języków, czyli glosolalii. Ów fenomen posiada też wiele typowych dla niego cech, o których wspominaliśmy powyżej. Nie ulega wątpliwości, że chrzest w Duchu Świętym jest nowym początkiem życia i przyjaźni z Bogiem oraz bramą dla budzenia się charyzmatów.

---

[26] Por. F. A. Sullivan, *Charyzmaty i Odnowa Charyzmatyczna,* s. 60-61.

[27] A. Kuliberda, *Weźmiecie w darze Ducha Świętego,* t. 1, s. 57-63.

[28] Por. H. I. Lederle, *The Charismatic Movement – the ambiguos challenge,* s. 65.

[29] Por. F. A. Sullivan, *Charyzmaty i Odnowa charyzmatyczna,* s. 65.

Wymienione trzy ujęcia chrztu w Duchu Świętym: neo-zielonoświątkowe, sakramentalne i integratywne dopełniają się wzajemnie. Nie ma więc dwu normatywnych etapów w życiu chrześcijanina, ale występują fenomeny nowego wylania Ducha, dostępne ludzkiemu doświadczeniu. By jednak nie używać dwuznacznego określenia „chrzest w Duchu Świętym", sugerującego mylnie, iż chrzest sakramentalny nie jest w mocy Ducha, warto upowszechnić nazwę „wylanie Ducha" albo „nowe wylanie Ducha Świętego", dla podkreślenia momentu przełomowego doświadczenia Ducha Świętego i Jego ujawnienia się w życiu jednostki[30].

2. Glossolalia – fenomen modlitwy charyzmatycznej

Kolejnym fenomenem charyzmatycznym jest dar języków, zwany także glossolalią od gr. *glōssa* – język. Glosolalia to mówienie (modlitwa) językiem niezrozumiałym dla obserwujących, a także dla osoby, u której ów dar się ujawnia. Do oceny tego zjawiska znowu potrzebne jest porównanie współczesnych przejawów tego fenomenu Ducha Świętego (wśród charyzmatyków) z danymi biblijnymi[31]. Niektórzy egzegeci, interpretując komentarz tego fenomenu u św. Pawła (por. 1 Kor 14,23), uznali, iż dar ten oznacza mowę pełną emocjonalnej ekscytacji lub po prostu okrzyki, co nie pokrywa się z prawdą. Zalecenia św. Pawła dla Koryntian, by kontrolowali ów dar (por. 1 Kor 14,27-28), pokazują, że można go kontrolować i że jest podobny do niezrozumiałego ciągu sylab. Przy dużych zgromadzeniach zauważyć można dwa znamiona: harmonijność melodii i brak egzaltacji. Co ciekawe, modlitwa językami, nawet wielotysięcznego tłumu, urywa się w jednym momencie, co pokazuje, że Duch Święty panuje nad tym modlitewnym pobudzeniem tysięcy ludzi. Duch jest Duchem porządku (por. 1 Kor 14,33), dlatego i ten dar uwidacznia się w uporządkowaniu[32].

Z tego względu, iż cechą fenomenu języków jest niezrozumiałość zarówno dla mówiącego, jak i obserwatorów (por. 1 Kor 14,13-14), stąd pojawiła się konieczność wyjaśnienia celowości tego daru. Możemy znaleźć przynajmniej trzy uzasadnienia.

Po pierwsze, Duch Święty umożliwia przez ten dar komunikację człowieka z Bogiem (por. 1 Kor 14,2), a nie z innymi. Z tego względu św. Paweł uznaje, iż jest to najmniejszy z charyzmatów, ponieważ inne charyzmaty są w służbie wspólnoty Kościoła i służą zbudowaniu jedności między ludźmi. Doświadczenie

[30] Por. R. Cantalamessa, *L'Effusione o battesimo nello Spirito*? w: tenże, *La sobria ebrezza dello Spirito*, s. 188.

[31] Por. J. Kudasiewicz, *Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne*, Kielce 1998, s. 353.

[32] Por. B. Gaybba, *The Spirit of Love,* s. 237; L. Schubert, *Dar języków*, tł. A. Lasoń-Zygadlewicz, Lublin 2012, s. 22.

uczy, że dar języków wprowadza na poziom modlitwy i łączności z Bogiem, na którym słowa nie są potrzebne, a mogą nawet stanowić pewną przeszkodę. Analogiczną przeszkodą stają się słowa na poziomie modlitwy kontemplacyjnej. Gdy słowa nie mogą wyrazić tego, co chcemy powiedzieć Bogu, Duch Święty przychodzi nam z pomocą (por. Rz 8,26)[33]. W trakcie modlitwy wspólnotowej, gdy trwa wychwalanie Pana, najczęściej moment wkroczenia na ścieżkę modlitwy charyzmatycznej jest inspirowany przez samego Ducha Świętego. To oznacza, iż Duch Święty wie, w którym momencie człowiek zaczyna się modlić sercem, kiedy już zbyteczne są słowa. Natomiast w trakcie modlitwy prywatnej charyzmatyk podejmuje zazwyczaj sam decyzję. Jest to pewnego rodzaju osobisty język miłości między człowiekiem a Bogiem, przy pomocy którego człowiek wychwala Boga i dziękuje Mu najpełniej[34].

Po drugie, przez dar języków Duch Święty umożliwia pogłębienie oddania się konkretnej osoby Bogu (por. 1 Kor 14,4). W modlitwie tej chrześcijanin coraz bardziej poddaje się prowadzeniu Ducha Świętego, ufając Mu i oddając wszystkie sprawy, które tkwią w jego pamięci i podświadomości. Dzięki temu wzrasta relacja ufności i nadziei[35].

Po trzecie, dar języków jest „znakiem dla niewierzących" (por. 1 Kor 14,22). Jednak chrześcijanie powinni przy tej okazji wyjaśniać, że dzieje się to z woli Ducha Świętego, a nie z inicjatywy ludzkiej. Również dzisiaj panuje niezdrowy dystans wobec tego daru wśród niecharyzmatyków, a powinien być on przyjmowany z wdzięcznością, gdyż jest znakiem hojnej dobroci Pana Boga wobec człowieka. Dziś, podobnie jak w Koryncie, brak teologicznego uzasadnienia pochodzenia tego daru i jego znaczenia, raczej zniechęca niewierzących, zamiast pociągać do odkrycia obecności Ducha Świętego i wartości tego typu modlitwy. Przedziwne, że do dziś brakuje analiz porównawczych pomiędzy modlitwą językami a modlitwą kontemplacyjną, w czasie których człowiek pozostaje bierny, gdy Bóg przejmuje inicjatywę[36].

Mimo, iż św. Paweł postrzega ten dar jako mniej wartościowy od innych darów (por. 1 Kor 14,5-12.18-29.27-28), gdyż odnosi się do jednostki (por. 1 Kor 14,4), to jednak jego wartość dla wspólnoty nie jest jedynie przypadkowa. Niejednokrotnie Duch Święty obdarza pewne osoby darem tłumaczenia języków, a wówczas wspólnota może korzystać z pouczeń Ducha Świętego. U św. Pawła krytyczny stosunek do tego daru był spowodowany tym, że Koryntianie przywiązywali do niego zbyt dużą wagę, a także do egzaltacji, w jaką wpadali przy okazji, przy tym – co sam wyraźnie podkreśla – wbijało ich to w pychę. Współcze-

---

[33] Por. A. Dalbesio, *Duch Święty,* s. 136.

[34] Por. B. Gaybba, *The Spirit of Love,* s. 237; A. Läpple, *Powróćmy do modlitwy,* tł. J. Zychowicz, Kraków 1991, s. 115 i 135.

[35] Por. L. Schubert, *Dar języków*, s. 46-50.

[36] Por. S. Witek, *Teologia życia duchowego,* Lublin 1986, s. 431.

śnie potrzeba bardzo dojrzałego kierownictwa, by fenomen daru języków stawał się okazją do głoszenia chwały Ducha Świętego[37].

To, o czym mówiliśmy dotychczas, a więc mówienie i śpiew niezrozumiałymi słowami lub sylabami, nosi nazwę *glosolalia*. Od glosolalii odróżniamy mówienie prawdziwym językiem nieznanym mówiącemu: *ksenoglosję* lub *ksenolalię*. Dar języków przejawia się w tych dwóch postaciach. Czasami są to języki już dziś martwe, takie jak: aramejski, starohebrajski, syryjski lub języki i dialekty współczesne[38].

Istnieje wiele prób zbadania glosolalii i ksenoglosji[39]. W dostępnych materiałach na temat badań nad zjawiskiem daru języków, występują radykalne różnice w ocenie tego, czym one są. Jedni, opierając się na bezpośrednim świadectwie, mówią o tym, iż dary te przyjmują postać prawdziwych języków, inni natomiast twierdzą, że są to jedynie elementy prawdziwego języka[40]. Bardziej sceptyczni uważają, że występuje w nich tylko podobieństwo, ale nie mają one rzeczywistej konstrukcji językowej. Jednakże, trzeba wierzyć bardzo licznym świadectwom o występowaniu rzeczywistych języków, zwłaszcza, że to doświadczenie było przyczyną nawrócenia wielu osób[41].

3. Proroctwo

Dar proroctwa jest niejednokrotnie mylnie kojarzony z prorokami i powołaniem prorockim. Choć każdy prorok musi mieć dar proroctwa, to nie każdy, kto ma ów dar, jest powołany do bycia prorokiem[42]. By to lepiej wyjaśnić, warto sięgnąć do pism św. Pawła Apostoła i do Dziejów Apostolskich. Ktoś może otrzymać dar przy konkretnej okazji, bez powołania do prorockiego życia, które prowadzili na przykład Jeremiasz czy Izajasz. Sam św. Paweł rozróżnia między chrześcijanami powołanymi do bycia prorokami we wspólnocie, a darem proroctwa, do którego każdy może aspirować. Wymienia proroków razem z apostołami, nauczycielami, kaznodziejami, w sposób który sugeruje, że są to pozycje wymagające powołania (por. Ef 4,11; 1 Kor 12,28-29). Także Dzieje Apostolskie mówią o prorokach, jak gdyby była to forma roli przywódczej w Kościele (por. Dz 13,1-2; 11,27-28)[43].

---

[37] Por. J. Kudasiewicz, *Odkrywanie Ducha Świętego,* s. 360.

[38] Por. S. Falvo, *Przebudzenie charyzmatów*, tł. T. Stańczyk, Łódź 2009, s. 69.

[39] Por. A. Kuliberda, *Weźmiecie w darze Ducha Świętego,* t. 1, s. 99-115.

[40] Por. W. J. Samarin, *Tongues of Men and Angels*. *The Religious Language of Pentecostalism*, New York 1972, s. 118-119.

[41] Por. J. Kudasiewicz, *Odkrywanie Ducha Świętego*, s. 358.

[42] Por. W. Cyran, *Co mówi Duch do Kościołów? Prorok, prorokowanie i proroctwo wczoraj i dziś*, Częstochowa 2012, s. 42-44.

[43] Por. B. Gaybba, *The Spirit of Love,* s. 238.

Można odnieść wrażenie, iż Paweł oczekiwał proroctw od wszystkich, nie tylko od proroków. Co więcej, jego obligowanie Koryntian do pragnienia wyższych darów, takich jak proroctwo, sugeruje, że nie postrzegał go jako dostępnego tylko prorokom. Wynika to także w sposób jasny z komentarza Apostoła Pawła, że każdy powinien prorokować po kolei (por. 1 Kor 14,31). W końcu wczesnochrześcijańskie twierdzenie, że wypełniło się proroctwo Joela (por. Dz 2,16) ma sens, jeśli proroctwo stało się działalnością ogólnodostępną w społeczności, a nie czymś właściwym jedynie prorokom[44]. Sugeruje to, że we wczesnym Kościele dar proroctwa był czymś bardziej rozpowszechnionym niż kręgi prorockie[45].

Warto zwrócić uwagę na cztery nowe elementy proroctwa nowotestamentalnego. Po pierwsze, proroctwo w pierwotnym Kościele oznaczało zrozumiały przekaz (por. 1 Kor 14,32), który mógł być uznawany za objawienie pochodzące od Boga. Po drugie, nie odnosi się ono do przywileju udziału każdego chrześcijanina w urzędzie prorockim Chrystusa, gdyż nie każdy otrzymuje dar proroctwa. Po trzecie, proroctwo nie oznacza przepowiadania przyszłości. W zasadzie głównym celem proroctwa jest dostarczanie słowa o życiu doczesnym społeczności i o jej obecnych potrzebach (por. 1 Kor 14,13). Po czwarte, proroctwo nie jest tożsame z nauczaniem czy głoszeniem. Nauczanie, mimo że pod natchnieniem, odbywa się na mocy aktu woli. Tymczasem proroctwo jest całkowicie owocem decyzji Ducha Świętego i przejęcia przez Niego woli człowieka[46].

W tym miejscu konieczne jest uzupełnienie odnośnie tego, że charyzmat prorocki jest mylnie utożsamiany z powołaniem proroków starotestamentalnych. Niektórzy sądzą, iż skoro „czas się wypełnił" i objawił się Mesjasz zapowiadany przez proroków Starego Testamentu, a On z kolei wypełnił dzieło, do którego został posłany, to czas Kościoła nie potrzebuje proroków[47].

Jak w każdym charyzmacie, tak i w tym, chodzi o udział Ducha Świętego w budowaniu Kościoła i szerzeniu Królestwa Bożego w konkretnej sytuacji historycznej. W charyzmacie prorockim chodzi głównie o przesłanie i jego treść, gdyż cały Kościół, głosząc Ewangelię Chrystusa i sprawując sakramenty zbawienia, stanowi znak dziejącego się zbawienia. Chrześcijanie jednak gubią się w świecie, którego sytuacja ulega ciągłym wahaniom, a życie ludzkie podlega wielu wpływom odciągającym od Boga. Dlatego zadaniem proroka, obdarzonego tym charyzmatem, jest budowanie, dodawanie otuchy i zachęcanie społeczności

---

[44] F. A. Sullivan, *Charyzmaty i Odnowa charyzmatyczna,* s. 82-85; W. Cyran, *Co mówi Duch do Kościołów?,* s. 43.

[45] Por. A. Dalbesio, *Duch Święty,* s. 74; A. Kopeć, *Dar proroctwa w Kościele*, w: *Duch Święty w naszej codzienności,* s. 204.

[46] Por. F. A. Sullivan, *Charyzmaty i Odnowa charyzmatyczna*, s. 81-82.

[47] Por. R. Pindel, *Prawdziwi i fałszywi prorocy. Trud rozeznawania*, w: *Duch Święty w naszej codzienności,* s. 77.

(por. 1 Kor 14,3; Dz 15,32). Proroctwo może wyznaczać jednostkę do określonej funkcji (por. 1 Tm 4,14; Dz 13,2) lub wzmacniać wspólnotę w sprawach dotyczących przyszłości (por. Dz 11,28-29). Może też być źródłem pouczenia dla wspólnoty o niej samej i o jej wierze (por. 1 Kor 14,31). Słowo prorockie może być słowem pocieszenia (por. Ap 2,8) lub srogą krytyką społeczności (por. Ap 3,1-6)[48]. Nieważne jaka jest jego treść, zawsze bowiem służy budowaniu, umacnianiu i pouczeniu społeczności. Wartość charyzmatu proroctwa leży w tym, iż Duch Święty jest cały czas podmiotem Kościoła i On podejmuje decyzje związane z jego przyszłością, we wszystkich zawirowaniach dziejowych. Z tego powodu św. Paweł podkreślał jego wyższość nad darem języków (por. 1 Kor 14,1)[49].

Zanik charyzmatu proroctwa był wynikiem pojawienia się zagrożenia ze strony fałszywych proroków, którzy dążyli do podzielenia Kościoła. Ruch montanistów przyczynił się do wrogiego podejścia do proroctw w Kościele, gdyż montaniści, w swoim sprzeciwie wobec biskupów, zaczęli się powoływać na osobiste natchnienia prorockie. Element charyzmatyczny nigdy nie przestał być obecny w Kościele, gdyż dar ten ujawniał się w czyimś natchnionym słowie i pomagał w budowaniu Kościoła. Charyzmat proroctwa jest obecny, i praktykowany, nie tylko we wspólnotach charyzmatycznych, gdyż Duch Święty udziela tego daru również osobom odpowiedzialnym za ewangelizację i jedność Kościoła, które spełniają tę funkcję w posłuszeństwie i miłości wobec Boga[50]. Jednakże tylko we wspólnotach charyzmatycznych istnieje bardzo wyraźny moment (w modlitwie wspólnotowej) przyzywania Ducha Świętego i prośby skierowanej do Niego, aby rozpalił swoje charyzmaty w wierzących, dla dobra Kościoła. To jest istotna wskazówka, mówiąca o tym, że Ducha Świętego trzeba świadomie prosić, a nie biernie wyczekiwać na Jego inicjatywę.

4. Charyzmaty uzdrowienia

O charyzmacie uzdrowienia należy mówić w liczbie mnogiej, gdyż Duch Święty udziela różnorodnych darów, by uzdrawiać wszelkie choroby i dolegliwości, czy to na poziomie ducha, ciała, czy na poziomie *psyche*. Również ten charyzmat pokazuje żywą obecność Ducha Świętego w Kościele i w świecie[51].

Ważne jest tu podejście teologiczne do kwestii łask uzdrowienia, gdyż Pismo Święte ukazuje cuda uzdrowienia dokonywane przez Jezusa i Jego uczniów jako znaki zbawienia oraz znaki Bożego panowania nad skutkami grzechów w świecie. Stąd w praktykowaniu modlitwy o uzdrowienie nie chodzi ani o cudowność

---

[48] Por. F. A. Sullivan, *Charyzmaty i Odnowa charyzmatyczna,* s. 86; J. Kudasiewicz, *Odkrywanie Ducha Świętego,* s. 444.

[49] Por. F. A. Sullivan, *Charyzmaty i Odnowa charyzmatyczna,* s. 87.

[50] Por. W. Cyran, *Co mówi Duch do Kościołów?,* s. 156.

[51] Por. J. L. Suenens, *Hoffen im Geist. Ein neues Pfingsten der Kirche*, Salzburg 1974, s. 49.

owego faktu uzdrowienia, ani też o samo uleczenie z chorób. Chrystus, dokonując uzdrowień, domagał się wiary, gdyż Bogu zależy na uzdrowieniu całego człowieka, co dokonuje się dopiero dzięki wierze i powierzeniu siebie Bogu[52].

W Nowym Testamencie choroba postrzegana była jako jeden ze skutków grzechu (por. Mk 2,8-12; J 9,2). Uleczenie choroby, która kończyła się śmiercią, stawało się znakiem zwycięstwa grzechu (por. Rz 5,12; 1 Kor 15,55), dlatego cuda Jezusa były postrzegane jako znak, że Królestwo przyszło – to czas, kiedy ludzki świat zacznie być przemieniany przez Bożą obecność (por. Mt 11,3-5; 12,28)[53].

Dar uzdrawiania jest zatem znakiem, że moc przemiany ujawniająca się w Jezusie (to jest Duch Święty) wciąż działa w społeczności. Zachęca się ludzi wierzących, by zwracali się ku tej mocy w modlitwie (por. Jk 5,13-15). Uzdrowienia i uwolnienia są zapowiedzią tego, że Duch Święty, który dokonuje dziś cudów uzdrowienia, pewnego dnia zmieni nasze śmiertelne ciała i napełni je życiem Bożym, aby żadna choroba i śmierć więcej ich nie dotknęły. Charyzmat uzdrawiania, sakramenty uzdrowienia i łaski uzdrowień są przypomnieniem tego, że Bóg dzieli się Swoim życiem wewnątrz Kościoła[54].

Wewnątrz Kościoła uzdrawianie dokonywane jest z wiarą w moc Ducha Świętego, pokonującą choroby i śmierć. Uzdrowienia nabierają zatem charakteru znaku obecności tej mocy wśród nas. Nawet uzdrowienia z pomocą lekarza, poddane woli Ducha Świętego, są znakami działania mocy odkupienia, gdyż wszelkie zwycięstwo nad zepsuciem, grzechem i chorobą jest zakotwiczone w Ciele Chrystusa i w mocy Ducha Świętego[55].

Uzdrowienia są znakiem miłości Boga, dlatego uprawnione są różne formy modlitwy w intencji uzdrowienia i uwolnienia, gdyż wiele chorób somatycznych ma podłoże psychiczno-duchowe. Tajemnicę ich pochodzenia zna jedynie Duch Święty. Warto nadmienić, iż dziś w Kościele sakrament uzdrowienia chorych jest rozumiany jako sakramentalna celebracja Bożej mocy triumfującej nad chorobą i śmiercią oraz jako sakramentalne wyrażenie daru uzdrowienia. Bierze się jednak pod uwagę wiarę, z jaką konkretny wierny przystępuje do tego sakramentu, by w każdej sytuacji była ona na tyle umocniona, aby miał on głębokie przeświadczenie, że zawsze jest w rękach Boga miłosiernego. Fizyczne uzdrowienia, które się dokonują, mają wzmacniać wiarę chorego w panowanie Bożej mocy i Bożego życia nawet w chorobie i śmierci. W Kościele katolickim nieustannie

---

[52] Por. K. Guzowski, *Uzdrowienia – teologia i praktyka*, w: *Duch Święty w naszej codzienności,* s. 97; J. McManus, *Uzdrowienie w Duchu*, tł. J. Dembek, Kraków 2003, s. 80-81.

[53] Por. J. Twardy, *Głoszenie cudów Jezusa dzisiaj*, Kielce 2001, s. 162.

[54] Por. B. Gaybba, *The Spirit of Love,* s. 230; S. Falvo, *Przebudzenie charyzmatów*, s. 97.

[55] Por. F. A. Sullivan, *Charyzmaty i Odnowa charyzmatyczna,* s. 144*;* Ph. Madre, *Bóg uzdrawia dzisiaj*, tł. Teresa od Krzyża, Poznań 2003, s. 83; K. Guzowski, *Uzdrawianie – teologia i praktyka*, s. 78.

się podkreśla, że duchowe i psychiczne uzdrowienia są równie ważne, co fizyczne. Niejednokrotnie, dla osoby uwolnionej z dolegliwości psychicznych lub choroby spowodowanej nałogiem, ów fakt jest źródłem powrotu do Boga i do odkrycia Bożej miłości[56].

Podejście do praktyki modlitwy o uzdrowienie różni się u katolików i zielonoświątkowców. Sullivan podkreśla, iż błędne jest utożsamienie łaski uzdrowienia ze zbawieniem, tak jak błędne jest mieszanie obecnej sytuacji człowieka odkupionego z przyszłą pełnią zbawienia po śmierci. Istnieje bowiem nurt myśli zielonoświątkowej, który miesza sytuację obecną z przyszłą, twierdząc, iż skoro Chrystus poniósł nasze słabości (por. Mt 8,17) i skoro jesteśmy uzdrowieni przez jego mękę (por. Iz 53,5; 1 P 2,24), to nie powinniśmy znosić choroby sami, ale wyzbywać się jej przez naszą wiarę. To podejście sprzeczne jest z prostym faktem, że wszyscy umieramy. Zapomina się o prostej prawdzie, iż Chrystus pokonał śmierć i że odtąd dla chrześcijanina śmierć w Chrystusie oznacza przejście do życia wiecznego w Bogu. Natomiast łaski uzdrowień są szczególnymi łaskami w naszej drodze ku niebu[57].

Charyzmaty uzdrowienia muszą być praktykowane, gdyż są darami Ducha Świętego dla posługi w Kościele, jednak z dużą roztropnością i głębokim rozumieniem teologicznego znaczenia tego daru. Trzeba postrzegać uzdrowienia tak, jak czynił to Jezus: jako znaki mocy zbawczej działającej już w świecie, która jednak całkowicie przemieni świat dopiero w życiu wiecznym. W Kościele katolickim w Polsce upowszechniła się praktyka modlitwy charyzmatycznej o uzdrowienie. Należy to ocenić pozytywnie, zwłaszcza, że kapłani, i cały Kościół, mają kontynuować misję Chrystusa. Rodzi się jednak niebezpieczeństwo, iż w momencie, gdy zabraknie teologicznego wyjaśnienia, wiele osób nieuzdrowionych może się poczuć odrzuconymi przez Boga. Każda Eucharystia – gdyby tylko uświadomić sobie zbawcze i uświęcające znaczenie przychodzenia do nas Chrystusa Eucharystycznego w mocy Ducha – jest źródłem wielu łask uzdrawiających i porządkujących nasze życie[58]. Kapłani sprawujący nabożeństwa z modlitwą o uzdrowienie, mogą się uczyć mimo wszystko od Odnowy w Duchu Świętym, że ufna modlitwa do Ducha Świętego umożliwia działanie Temu, który jest lekarzem skutecznym całego człowieka, jego duszy i ciała[59]. Wybitny teolog francuski Yves Congar tak się wypowiadał o wadze posługi uzdrawiania: „W naszych czasach krytycznych i tak bogato wyposażonych w środki terapeutyczne dany został mesjański znak bliskiego Królestwa. Kościół odnajduje zapomnianą formę

---

[56] Por. Y.-M. J. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 2, tł. L. Rutowska, Warszawa 1995, s. 218; B. Gaybba, *The Spirit of Love,* s. 230.

[57] Por. F. A. Sullivan, *Charyzmaty i Odnowa Charyzmatyczna,* s. 139, 144*;* J. McManus, *Uzdrowienie w Duchu*, s. 24.

[58] Por. S. Falvo, *Przebudzenie charyzmatów*, s. 114.

[59] Por. K. Guzowski, *Uzdrowienia, teologia i praktyka*, s. 106; W. Cyran, *Uzdrawianie wewnętrzne*, s. 7.

posługi uzdrawiania, która nigdy nie została mu odjęta i która może się przejawiać w wielu innych jeszcze formach. Niech będzie Bóg uwielbiony!"[60].

Wszystkie z opisanych zjawisk są albo „bramą" dla ujawnienia się charyzmatów (na przykład chrzest w Duchu Świętym), albo przejawami ich działania w człowieku. Wśród zjawisk charyzmatycznych najbardziej typowych, nie omówiliśmy modlitwy uwielbienia, chociaż jest ona także znamienną cechą ruchu charyzmatycznego. Modlitwę uwielbienia właściwie możemy zaliczyć do dziedziny duchowości charyzmatycznej, razem z modlitwą w językach, śpiewem w językach i jubilacją. Mówienie językami jest znakiem działania łaski i rzeczywistego odnowienia wewnętrznego w Duchu, natomiast wielbienie Boga w Duchu Świętym jest zjawiskiem szerszym, bo przede wszystkim jest wyrazem wiary w obecność Bożej chwały. Odnowa w Duchu Świętym ma w tym względzie bardzo istotny wkład w duchowość chrześcijańską, gdyż uzmysławia prostotę i bezpośredniość relacji Bóg – człowiek, która ma swoją genezę w dniu Pięćdziesiątnicy.

Ponieważ kluczem do zrozumienia duchowości Odnowy jest sprawa doświadczenia charyzmatycznego, dlatego konieczna byłaby prezentacja oraz porównanie z zagadnieniem doświadczenia mistycznego. Możemy jednak już tutaj stwierdzić, że prostota relacji z Bogiem umożliwiona przez Ducha Świętego, którą się akcentuje w Odnowie, zachodzi również w ekonomii sakramentalnej. Sakramenty nie komplikują dostępu Ducha Świętego do nas, lecz określają momenty, sposoby i powody działania Chrystusa w człowieku. Każdy sakrament jest znakiem hojności, Bożej łaskawości i stałej obecności Boga. To, że koncepcje wyjaśniające sakramenty używają skomplikowanej terminologii, nie znaczy, że ekonomia sakramentalna przedłuża drogę Duchowi Świętemu do naszych dusz! Wprost przeciwnie – przez wiarę znak sakramentalny jest zawsze znakiem przychodzącego Pana, gdy Kościół sprawuje liturgię; dlatego wiara będzie wspólną płaszczyzną przeżywania i doświadczenia Boga przychodzącego w sakramentach oraz w łaskach charyzmatycznych.

Zjawiska charyzmatyczne są niezwykle ważnym potwierdzeniem obecności i mocy Ducha Świętego w Kościele, w świecie i w każdym ochrzczonym. Teologowie mają jeszcze dużo do zrobienia, by pokonać wśród katolików nieufność do Ducha Świętego „włamującego się" w nasze życie w tak spektakularny sposób. Należy też sobie życzyć, by nowa duchowość charyzmatyczna weszła w życie codzienne chrześcijan, nie niwelując tego, co Duch Święty stworzył w Kościele od początku jego zaistnienia. Postulat łączenia ewangelizacji permanentnej z nową ewangelizacją dotyczy zatem nie tylko kwestii praktycznych, ale i doktrynalnych.

---

[60] Y. M. J.. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego,* t. 2, s. 219.

THE CONCEPT OF CHARISMATIC PHENOMENA AND THEIR CLASSIFICATION

The author of the article defines charismatic phenomena and classifies them. He makes us realise that the so-called charismatic phenomena are in fact expressions of the Holy Spirit's operations and, thus, their understanding should not be incomplete. Out of all the phenomena in question the author chose the ones that are the most typical of the entire charismatic movement, i.e. baptism in the Holy Spirit (or outpouring of the Holy Spirit), the gifts of speaking in tongues, prophecy, and healing. The main asset of this presentation is a profound and critical analysis of the aforementioned phenomena in the light of both biblical data and dogmatic theology, as well as the proposal of the synthesis of various perspectives and conceptions, both catholic and non-catholic.

Translated by Dariusz Chojnacki

Słowa kluczowe: Duch Święty, zjawiska charyzmatyczne, chrzest w Duchu Świętym, dar języków, proroctwo, charyzmat uzdrowienia.

Keywords: Holy Spirit, charismatic phenomena, Spirit-Baptism, tongues, prophecy, healing.

„Duchowość w Polsce" 16 (2014)
ISSN 2081-4674 s. 47-62

Ks. Marek TATAR*

ROZEZNAWANIE CHARYZMATÓW

Rozwój życia duchowego posiada charakter dynamiczny. Możemy zatem stwierdzić, że jest procesem, który dokonuje się w człowieku na drodze jego współpracy z Bogiem. Szczególne znaczenie posiada otwarcie człowieka na działanie i dary Ducha Świętego. Z tego względu mamy do czynienia z określeniem tego procesu jako rozwoju życia duchowego, co oznacza, że jest to życie według Ducha. Jego dary są konieczne do zbawienia. Prawda ta wynika z faktu, iż są one – jak stwierdza św. Paweł – związane z miłością: „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który jest nam dany" (Rz 5,5). Należą one zatem do organizmu duchowego łaski uświęcającej.

Nie można mówić o wielkiej miłości chrześcijanina i właściwej doskonałości, z pominięciem darów Ducha Świętego. Charyzmatyczne wyposażenie człowieka domaga się jednak prawidłowego określenia ich właściwości i wpływu na dynamikę rozwoju człowieka, następnie kryteriów rozeznawania oraz ich weryfikacji. Nie może w tym kontekście zabraknąć dotknięcia problemu ich ożywiającego działania w życiu Kościoła oraz świata.

1. Charyzmatyczne uposażenie człowieka na drodze uświęcającej

Sięgając do opracowań dotyczących natury charyzmatu, stwierdzamy, że z samej jego natury wynika zaistnienie uświęcającej relacji pomiędzy Bogiem

* Ks. dr hab. Marek TATAR, prof. UKSW – prezbiter diecezji radomskiej (wyświęcony w 1989 roku). W latach 1989-2000 był duszpasterzem w Sandomierzu, Opocznie oraz Radomiu; odbył specjalistyczne studia z teologii duchowości na UKSW w latach 2000-2002, ukończone doktoratem na podstawie rozprawy pt. *Świętość chrześcijanina w pismach bł. Antoniego Rewery*; pracował jako duszpasterz akademicki w diecezji radomskiej i prowadził zajęcia zlecone na UKSW, WSD w Radomiu i we Lwowie oraz na PWT w Warszawie. Jest stypendystą Oxford University oraz Heythrop College w Londynie. Od 2010 roku – zatrudniony na UKSW na stanowisku adiunkta. Habilitacja w roku 2013 nt. *Duchowość pokoju w teologii Kardynała Basila Hume'a.* Autor kilku pozycji książkowych oraz wielu artykułów z zakresu antropologii duchowości, duchowości ekumenicznej, duchowości małżeńskiej i rodzinnej, angielskiej szkoły duchowości.

a człowiekiem. Słowo χάρισμα, które jest rzeczownikiem, oznacza w grece hellenistycznego judaizmu dar (łaskę) darmo dany przez Boga. Jak twierdzi ks. Józef Kudasiewicz, pochodzi on od czasownika χάριζωμαι, który oznacza czynność sprawiającą komuś przyjemność, wyświadczenie dobrodziejstwa i życzliwe obdarowanie. Warto zaznaczyć, jak twierdzi ów biblista, bliskoznaczność określeń χάρισμα oraz χάρις, która spowodowała pewne zamieszanie w tłumaczeniu. Z tego względu uważa on, że konieczne jest odwołanie się do tekstu oryginalnego, ponieważ kontekst uściśla znaczenie i precyzuje, czy mamy do czynienia z łaską uświęcającą i usprawiedliwieniem, czy też – z darem Ducha Świętego[1]. Z kolei kardynał Joseph Ratzinger, zajmując się analizą słowa w terminologii św. Pawła, stwierdza, że jego znaczenie nie jest do końca ustalone oraz sprecyzowane. Nawiązując do wieloznaczności podkreśla, że występuje ono w jego słownictwie w otoczeniu takich terminów, jak: πνευματικά (por. 1 Kor 12,1; 14,1), ενεργηματά (por. 1 Kor 12,6) oraz διακονία[2].

Rène Laurentin, przyjmując definicję, że są to „darmowe dary Ducha Świętego udzielone dla zbudowania wspólnoty chrześcijańskiej", stwierdza, że spotykamy ten termin także w znaczeniu pozabiblijnym i świeckim. Wówczas oznacza on naturalne dary wyróżniające człowieka i predysponujące go do wykonywania określonych funkcji[3].

Charakter prowadzonej tu analizy zawęża nasze spojrzenie i ukierunkowuje na określenie charyzmatu jako nadprzyrodzonego daru, którym Bóg uzdalnia człowieka przez Ducha Świętego. Z tego względu ks. Kudasiewicz proponuje, aby przyjąć ten termin w znaczeniu ogólnym, bądź fundamentalnym. W pierwszym ujęciu oznacza on dar przeznaczony dla wszystkich ochrzczonych i posiada organiczny związek z sakramentem chrztu świętego. Drugie znaczenie, które określa jako specjalne lub techniczne, dotyczy konkretnego obdarowania chrześcijanina (na przykład proroctwem)[4].

Przyjmując taki podział, jednocześnie określił on charakter oddziaływania. Pierwsza kategoria charyzmatów, czyli w rozumieniu ogólnym, dotyczy daru zbawienia przez Jezusa Chrystusa (por. Rz 5,15-17), powołania chrześcijańskiego (por. 1 Kor 1,5-7; 7,7), życia wiecznego (por. Rz 6,23; 1 Tes 4,17) oraz charyzmatu spotkania (por. Rz 1,11). Charyzmaty specjalne specyfikuje według katalogów św. Pawła, których wylicza on cztery. Pierwszy znajduje się w 1 Kor 12,8-11 i wyodrębnia charyzmaty umysłu (mądrość słowa i umiejętność poznawania), wiarę w stopniu nadzwyczajnym, cuda uzdrowień i dokonywania nadzwyczajnych znaków, prorokowanie i rozpoznawanie duchów. Drugi katalog (por. 1 Kor

[1] Por. J. Kudasiewicz, *Odkrywanie Ducha Świętego*, Kielce 1998, s. 338-252.

[2] Por. J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów* („Opera omnia", 8/2), tł. W. Szymona, Lublin 2013, s. 320-322.

[3] Por. R. Laurentain, *Nieznany Duch Święty*, tł. J. Salij, Kraków 1998, s. 451.

[4] Por. J. Kudasiewicz, *Odkrywanie Ducha Świętego*, s. 338; *Katechizm Kościoła katolickiego* w nr 799 używa określenia charyzmaty „proste" oraz „nadzwyczajne".

12,28) koncentruje swoją uwagę na osobach, które otrzymują te charyzmaty. Mamy tu do czynienia z podkreśleniem związku z Kościołem (Apostołowie, prorocy, nauczyciele). Trzeci katalog (por. Rz 12,6-8) nie wylicza charyzmatów spektakularnych, ale wskazuje – podobnie jak poprzedni – na związek z Kościołem. Czwarty katalog (por. Ef 4,11-13) nawet nie zawiera w swojej treści samego słowa „charyzmat", ale dodaje nowe kategorie osób obdarowanych nim. Są to „ewangeliści" i „pasterze"[5].

Należy podkreślić, że charyzmaty są działaniem Boga, który jako Inicjator uświęcającej drogi predysponuje człowieka do dynamicznego rozwoju w dążeniu do jedności z Nim. Jak można zauważyć, na podstawie zaprezentowanej analizy ks. J. Kudasiewicza, mamy do czynienia z funkcjonowaniem charyzmatów w podwójnym charakterze, to jest jako darów w znaczeniu ogólnym oraz darów w znaczeniu specjalnym. Takie ujęcie wymusza konieczność podkreślenia znaczenia charyzmatu w stosunku do życia chrześcijanina, a także w stosunku do całego Kościoła. Chrześcijanie, którzy są członkami Mistycznego Ciała Chrystusa, są charyzmatykami zarówno w znaczeniu ogólnym, jak również specjalnym. Zaprezentowane katalogi św. Pawła w sposób jednoznaczny wskazują na takie uposażenie. Charyzmatyczność chrześcijan posiada także zróżnicowanie (por. 1 Kor 12,4-10), ponieważ Duch udziela „każdemu jak chce" (1 Kor 12,11). Oznacza to, że udzielenie charyzmatu jest decyzją woli Boga i odpowiada dyspozycyjności człowieka[6]. Mamy zatem do czynienia z dialogiczną przestrzenią uświęcającą, która wskazuje na charakter relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Wyposażenie charyzmatyczne jest realizacją powołania do świętości w życiu chrześcijanina na charyzmatycznej drodze powołania szczegółowego. Uzdolnienie do urzeczywistnienia powołania wiąże się z obdarowaniem charyzmatami specjalnymi. Sięgając do słów św. Pawła zawartych w 1 Kor 12,7-10, stwierdzamy, że charyzmaty odsłaniają działanie Ducha Świętego w człowieku i są Jego manifestacją. Oprócz tego posiadają pewien charakter „empiryczny", co oznacza, że są dostrzegalne także na zewnątrz. Kolejną charakterystyczną cechą jest ich użyteczność, która prowadzi do aktywności wynikającej z miłości. Innym ważnym elementem, który należy podkreślić, jest swoista „reakcja" Ducha Świętego na wyzwania wynikające z sytuacji cywilizacyjnej, w której znajduje się człowiek. Jest to realizm działania charyzmatów na tle rzeczywistości.

Analiza nauki św. Pawła na temat charyzmatów prowadzi do stwierdzenia, że pomimo ich udzielenia w sposób indywidualny, nie mogą one być traktowane w sposób indywidualistyczny. Jak mogliśmy stwierdzić, udzielenie charyzmatów dokonuje się szczególnie na podstawie drugiego, trzeciego i czwartego katalogu, w ścisłej więzi z Kościołem. Rozwój życia uświęcającego poszczególnego chrześcijanina dokonuje się właśnie w Kościele i przez Kościół. Z tego względu nale-

[5] Tamże, s. 339-345.

[6] Por. S. Falvo, *Przebudzenie charyzmatów*, Łódź 1995, s. 10.

ży stwierdzić, że jest to rozwój duchowości trynitarnej, chrystoformicznej, pneumatologicznej, a także eklezjalnej. Już Stary Testament wskazywał na działanie Ducha Bożego w tych, którzy przynależeli to Jego ludu (por. Ez 3,12; 36,26-27; Iz 11,2; Jl 3,1-2). Charyzmatyczne działanie Ducha Świętego w Kościele jest związane z samym jego początkiem (por. Dz 2,1-11). Udzielenie się Ducha Świętego Kościołowi, czyli tym wszystkim, którzy przyjęli Jezusa Chrystusa i Jego chrzest, znajduje różnorodne przejawy, które są kontynuacją Zielonych Świąt. Są nimi: „odważne głoszenie Słowa Bożego (por. Dz 4,31), glosolalia (por. Dz 10,44-47), udzielenie darów przez gest włożenia rąk (por. Dz 8,17; 19,6), działalność prorocka (por. Dz 11,27; 15,32), działalność nauczycielska (por. Dz 13,1-5), głoszenie Ewangelii (por. Dz 6,6-15), nadzwyczajne znaki (por. Dz 6,8; 8,6) i wizje (por. Dz 7,55). Jak wskazują listy św. Pawła, zjawiska charyzmatyczne towarzyszą św. Pawłowi w pełnieniu jego misji (por. 1 Tes 1,5; 1 Kor 2,4; 14,18; 2 Kor 12,1-4; Ga 3,2-5)[7].

Tę charyzmatyczną ciągłość zauważamy w całej historii Kościoła. Pewne ożywienie charyzmatyczne i powrót do tej świadomości w Kościele katolickim nastąpił pod wpływem ruchów protestanckich. Należy jednak podkreślić wpływ nauczania papieża Leona XIII i jego zawierzenie nowego stulecia Duchowi Świętemu, św. Jana XXIII czy choćby św. Jana Pawła II, który poświęcił Duchowi Świętemu odrębną encyklikę *Dominum et Vivificantem*[8]. Na podkreślenie zasługuje szczególne uwzględnienie charyzmatycznej duchowości eklezjalnej przez Sobór Watykański II. Warto przytoczyć następując słowa: „Duch mieszka w Kościele, a także w sercach wiernych jak w świątyni (por. 1 Kor 3,16; 6,19), w nich przemawia i daje świadectwo przybrania za synów (por. Ga 4,6; Rz 8,15-16.26). Prowadząc Kościół do wszelkiej prawdy (por. J 16,13) i jednoczenie we wspólnocie (*in communione*) i w posłudze, uposaża go w rozmaite dary hierarchiczne oraz charyzmatyczne, i przy ich pomocy nim kieruje oraz owocami swoimi go przyozdabia (por. Ef 4,11-12; 1 Kor 12,4; Ga 5,22). Mocą Ewangelii utrzymuje Kościół w ciągłej młodości, ustawicznie go odnawia i do doskonałego zjednoczenia z Oblubieńcem prowadzi” (LG 4).

Charyzmaty wbudowane są w naturę Kościoła i budują go przez sakramenty, posługę słowa, urzędy oraz różnorodność dzieł. Otwarcie na charyzmatyczne działanie Ducha Świętego jest zatem obowiązkiem, a nie szczególnym przywilejem wierzących. Uświęcający rozwój chrześcijan oraz całego Kościoła posiadającego charakter misyjno-ewangelizacyjny jest odpowiedzią na inicjatywę Boga. Tak dokonuje się proces *consecratio mundi*. Kolejnym elementem, który należy uwzględnić, jest budowa wspólnoty i jedności Kościoła. Komunijny i komunio-

[7] Por. A. George, P. Grelot, *Charyzmaty*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. León-Dufour, tł. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1982, s. 112-113.

[8] Por. P. Sawa, *Charyzmaty w nauczaniu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 42(2009), z. 2, s. 152-153.

twórczy jego charakter jest owocem otwarcia na działanie Ducha Świętego i Jego charyzmaty. To on rodzi bogactwo różnorodności charyzmatycznych zakonów, zgromadzeń, stowarzyszeń oraz ruchów. W swoim opracowaniu P. Sawa konkluduje, powołując się na słowa papieża Leona XIII, że „Charyzmaty przede wszystkim służą świętości”[9].kardynał J. Ratzinger, podejmując próbę systematyzacji, nawiązuje do wydarzeń z Dziejów Apostolskich, a szczególnie do dnia Pięćdziesiątnicy oraz do teologii św. Pawła (por. 1 Kor 12; Rz 12). W tym kontekście mówi o wymiarze chrystologicznym charyzmatycznego obdarowania Kościoła, którego On jest Głową i buduje go w odejściu od γραφή ku ἐκκλησία rozumianemu jako jedno σώμα[10]. Odwołując się z kolei do wybitnych, w historii Kościoła, postaci takich, jak św. Hildegarda z Bingen, św. Katarzyna ze Sieny, św. Franciszek z Asyżu, św. Teresa z Avila, św. Ignacy Loyola czy św. Joanna d’Arc, wskazuje na umieszczenie ich charyzmatów właśnie w Kościele i w posłuszeństwie wobec niego. To posłuszeństwo posiada podwójny wymiar, a mianowicie jest to posłuszeństwo wobec charyzmatu otrzymanego od Boga oraz posłuszeństwo wobec Kościoła. Oba pozostają wobec siebie kompatybilne i nie można mówić o jakimkolwiek przeciwieństwie. Kardynał Ratzinger wskazuje na zasadnicze kryterium pozwalające określić autentyczność charyzmatyka. Jest nim doświadczenie krzyża, rozumiane jako rozpiętość pomiędzy zanegowaniem własnego „ja”, a Jezusem Chrystusem utożsamiającym się z Kościołem[11].

Podjęta analiza wstępna pozwala stwierdzić, że charyzmat, który jest darem Ducha Świętego, nie może być rozpatrywany w sposób inny, niż w kontekście doświadczenia samego człowieka oraz w Kościoła. Oderwanie doświadczenia charyzmatycznego, i charyzmatyka, od Kościoła oraz od posłuszeństwa wobec niego tworzy sprzeczność w samej istocie charyzmatu, który nie może być potraktowany indywidualistycznie oraz subiektywistycznie, ale jako uświęcające uposażenie całego Kościoła. Z tego względu *Katechizm Kościoła katolickiego* stwierdza, że charyzmaty „bezpośrednio lub pośrednio służą Kościołowi; zostają udzielone w celu budowania Kościoła, dla dobra ludzi oraz ze względu na potrzeby świata” (nr 799).

2. Rozeznawanie charyzmatyczności i weryfikacja charyzmatów

Wykazanie charyzmatyczności życia chrześcijańskiego, które opiera się na charyzmatach rozumianych w sposób ogólny, idąc za myślą ks. J. Kudasiewicza, nie pozostawia wątpliwości. Problemem doświadczeń charyzmatycznych Kościoła na przestrzeni wieków pozostaje właściwe rozeznawanie, weryfikacja oraz wła-

[9] Tamże, s. 161.

[10] Por. J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów*, s. 318-320.

[11] Tamże, s. 327-332.

ściwa kwalifikacja charyzmatów specjalnych, które niekiedy autorzy określają jako nadzwyczajne. *Katechizm Kościoła katolickiego* nie pozostawia wątpliwości, że konieczne jest rozeznanie o charakterze podwójnym, to jest dotyczące autentyczności tychże darów charyzmatycznych oraz wykorzystania ich zgodnie z dyspozycją Ducha Świętego. Ostatecznie stwierdza, że miarą jest miłość (por. KKK 800). Niejednokrotnie ich spektakularność jest szokująca i stawia nas wobec konieczności właściwego rozeznawania. Zasadniczym zadaniem nie jest ich kwestionowanie, ale dotarcie do prawdy, zwłaszcza że mamy do czynienia z pojawiającymi się na ten temat kontrowersjami. Nawet pobieżna obserwacja tego problemu pozwala przyznać rację ks. Stanisławowi Witkowi, który twierdzi, że kontrowersyjność charyzmatów nadzwyczajnych istniała od początku Kościoła. Jako argument przytacza konieczność interwencji św. Pawła, która została odnotowana w 1 Kor 14,1-10[12].

Mimo że św. Paweł umieszcza rozeznawanie duchów jako jeden z charyzmatów we wspomnianym pierwszym katalogu, to niewątpliwie można go uznawać za priorytetowy pod względem weryfikacji pozostałych. Rozeznawanie charyzmatów wiąże się w sposób organiczny z właściwym ustaleniem ich źródła. Wydaje się, że to jest dość zasadnicze i podstawowe kryterium, jeżeli weźmiemy pod uwagę zastrzeżenie Jezusa Chrystusa (por. Mt 7,15-20). W tym stwierdzeniu Chrystus podaje nie tylko ostrzeżenie, ale też bardzo jasny kwalifikator, co do drogi rozpoznania i rozróżnienia dobra od zła – jest nim owoc. Podobne zastrzeżenie znajdujemy w słowach św. Jana: „Najmilsi, nie każdemu duchowi wierzcie, ale badajcie duchy, czy z Boga są, bo wielu fałszywych proroków wyszło na świat" (1 J 4,1). Bardzo cenny jest katalog owoców ducha, który wylicza Apostoł Paweł: „Owocem ducha jest miłość wesele, pokój cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wspaniałomyślność, łaskawość, wierność, skromność, wstrzemięźliwość" (Ga 5,22-23). U św. Pawła mamy także do czynienia z określeniem tej umiejętności rozpoznawania jako daru rozróżniania duchów: „Jednemu dany jest przez Ducha dar mądrości słowa, drugiemu umiejętność poznawania według tego samego Ducha, innemu jeszcze dar wiary w tymże Duchu, innemu łaska uzdrawiania w jednym Duchu, innemu dar czynienia cudów, innemu proroctwo, innemu rozpoznawanie duchów, innemu dar języków i wreszcie innemu łaska tłumaczenia języków" (1 Kor 12,8-10).

Z tym zagadnieniem spotykamy się u św. Antoniego Pustelnika, u św. Bernarda w *Kazaniu 33*, u Ewagriusza z Pontu, Kasjana, Diadochusa, czy też u św. Ignacego z Loyoli i Giovanniego B. Scaramellego[13]. Jedni z nich robią to bardziej opisowo, jak na przykład św. Antoni Pustelnik i mnisi egipscy, natomiast Ewagriusz systematyzuje, a z kolei Diadochus zajmuje się rozróżnieniem pomię-

[12] Por. S. Witek, *Teologia życia duchowego*, Lublin 1986, s. 183.

[13] Por. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, tł. T. Landy, Niepokalanów 1998 (wyd. 2), s. 606.

dzy pocieszeniami: prawdziwym i fałszywym[14].

Od wielkich mistrzów życia wewnętrznego oraz kierowników dusz, zwłaszcza w początku życia pustelniczego i monastycznego, wymagano tej umiejętności. Chodziło o stwierdzenie, czy człowiek jest prowadzony przez Ducha Bożego czy też idzie za duchem zła (G. B. Scaramelli, J. de Gilbert). Należy także uwzględnić trzecią możliwość, to jest pójście za duchem czysto przyrodzonym. Takie trzy możliwości przedstawia Reginald Garrigou-Lagrange[15]. Chodzi zatem o umiejętność rozpoznania. Dominującą władzą, która bierze udział w tym procesie, jest umysł oświecony łaską wiary i wzmocniony darem umiejętności oraz pobożności i cnotą moralną sprawiedliwości. Cała ta konstrukcja uruchamia się w procesie rozpoznawczym. Jest to zatem płaszczyzna współdziałania człowieka z Bogiem, a nie jedynie czysto naturalny proces myślenia i dochodzenia do prawdy. W ten sposób ogólnie możemy nakreślić kwalifikatory czy też narzędzia rozeznawania duchów. Należy podkreślić, że płaszczyzną jest całe życie ludzkie. Oznacza to, że nie można wyodrębnić obszarów, które nie podlegałyby rozpoznaniu, zarówno w życiu naturalnym człowieka, jak również nadprzyrodzonym[16].

Analizując kwestię rozeznawania duchów należy także wziąć pod uwagę jeszcze jeden bardzo istotny kwalifikator, a mianowicie motyw i intencję działania. Sam w sobie nie stanowi on wystarczającego kryterium, ale w zestawieniu z pozostałymi służy odkrywaniu prawdy. W działaniu człowieka, które powinno być budowane na wierze, miłości oraz nadziei, pojawiają się także zupełnie przeciwne motywy wynikające z ambicji, zysku, zazdrości, chciwości, lekkomyślności, szukania wygody i unikania ofiary. Z tego powodu nie można w rozeznawaniu duchów ograniczyć się tylko do analizy psychologiczno-psychicznej. Stanowi ona pewną pomoc, ale główną płaszczyzną jest relacja do Boga[17].

Samo wyszczególnienie charyzmatów, których katalog jest o wiele większy niż możemy to ustalić na podstawie pism św. Pawła, jak stwierdza ks. J. Kudasiewicz[18,] nie rozwiązuje problemu. Należy stwierdzić, idąc za *Katechizmem Kościoła katolickiego*, że „zawsze konieczne jest rozeznawanie" (KKK 801). Św. Paweł, którego z powodzeniem można nazwać teologiem charyzmatów, nakreśla dwa kryteria, którymi można się posługiwać. Pierwszym jest kryterium wewnętrzne, zawierające miłość, dobro i budowę jedności Kościoła. Kierując swoje słowa do chrześcijan w Koryncie, pisze o „drodze jeszcze doskonalszej" (1 Kor 12,31), która znajduje swój opis w rozdziale 13. tego samego Listu i koncentruje się wła-

[14] Por. T. Špidlík, *Kierownictwo duchowe według św. Ignacego Loyoli*, w: *Sztuka kierownictwa duchowego*, red. J. Augustyn, J. Kołacz, Kraków 2007, s. 192.

[15] Por. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia*, s. 608-611.

[16] Por. T. Špidlik, *Kierownictwo duchowe*, s. 193.

[17] Por. A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego w świetle Soboru Watykańskiego II*, opr. M. Chmielewski, Ząbki 2000, s. 180.

[18] Por. J. Kudasiewicz, *Odkrywanie Ducha Świętego*, s. 338-252.

śnie na miłości. Równie istotny jest pożytek i dobro wspólnoty Kościoła (por. 1 Kor 12,7). Można zatem stwierdzić, że pierwszym doświadczającym dobra jest charyzmatyk, ale sam charyzmat posiada o wiele szersze znaczenie.

Wraz z tym kryterium należy – według św. Pawła – uwzględnić następne, którym jest znaczenie charyzmatu dla jedności Kościoła (por. 1 Kor 12,12-39). Charyzmat, jako dar udzielony przez Boga, jest ze swej natury dobry i nie może być używany do burzenia jedności Mistycznego Ciała Chrystusa. Warto również wskazać na podstawie słów Apostoła narodów, że istotna jest pewna refleksja poznawcza ze strony samego charyzmatyka (por. 1 Kor 12,8). Wpływ Ducha Świętego, który dysponuje człowieka do wyznania wiary, jest oczywisty (por. 1 Kor 12,3), jednakże nie wyklucza współdziałania człowieka[19].

Drugim kryterium, które można określić jako zewnętrzne, jest autorytet Kościoła, czyli autorytet apostolski. To bardzo istotny element weryfikacji w teologii Pawłowej, ponieważ odwołuje się do normatywności zewnętrznej i obiektywnej zawartej w nauczaniu Jezusa Chrystusa, które ma swoje odzwierciedlenie w tradycji apostolskiej. Na ten aspekt wskazują wymienione wyżej trzy katalogi charyzmatów i charyzmatyczności, znajdującej swoje oparcie w Apostołach, prorokach i nauczycielach, Ewangelistach i pasterzach (por. 1 Kor 6–8; 12, 28; Ef 4,11-13). Te dwa wymiary, które uwzględnia św. Paweł, znalazły swoje odzwierciedlenie w nauczaniu Kościoła zawartym we wskazaniach Soboru Watykańskiego II (por. LG 12) oraz *Katechizmie Kościoła katolickiego*, który stwierdza: „Żaden charyzmat nie zwalnia z potrzeby odniesienia do pasterzy Kościoła i do podporządkowania się tym, «którzy szczególnie powołani są, by nie gasić Ducha, ale doświadczać wszystkiego i zachowywać to co dobre», by wszystkie charyzmaty, w ich różnorodności i komplementarności, współdziałały dla «wspólnego dobra» (1 Kor 12,7)" (KKK 801).

Kościół, który otrzymuje charyzmaty będące darami prowadzącymi do rozwoju świętości rozumianej jako dążenie do zjednoczenia z Bogiem, został także wyposażony w adekwatne narzędzia do ich rozeznawania. Bardzo jasno na to wskazuje zarówno jego początek związany z dniem Pięćdziesiątnicy (por. Dz 2,1-11), jak również teologia św. Pawła, która została zaprezentowana. Z tego względu, jak zaznacza P. Sawa wprowadzając do zagadnienia, błędem jest konfrontacja charyzmatów i hierarchiczności Kościoła, stawiająca je w opozycji[20]. Niestety, problem ten zaistniał bardzo mocno, ukazując wpływy protestanckie na odbiór, rozeznanie i interpretacje charyzmatów. Taki sposób podejścia sprawia, że ich weryfikowalność staje się bardzo ograniczona, a wręcz niemożliwa, ponieważ brakuje punktu odniesienia. Eksponowanie sprzeczności pomiędzy Kościołem charyzmatycznym, identyfikowanym ze św. Pawłem oraz – hierarchicznym, który reprezentuje św. Piotr, świadczy o błędnej eklezjologii (por.

[19] Por. G. Rafiński, *Pawłowe pojęcie charyzmatów*, w: *Duch Odnowiciel* (Kolekcja „Communio", 12), red. L. Balter, Poznań 1998, s. 322-323.

[20] Por. P. Sawa, *Charyzmaty w nauczaniu*, s. 163.

1 Kor 1,1-9). Takie ujęcie tworzy bardzo niebezpieczną przestrzeń indywidualizmu oraz subiektywizmu, typowego dla tendencji protestanckich. Innym niebezpieczeństwem jest ograniczenie charyzmatu do określonej wspólnoty oraz nadanie jej prawa do właściwej oceny. Jest to swoista „demokratyzacja", której wyznacznikiem jest *consensus* członków. Nie mamy więc kryterium obiektywnego, a wręcz przeciwnie, powstaje bardzo realne niebezpieczeństwo sekciarskiego ekskluzywizmu. Charyzmat przestaje więc być dobrem Kościoła, a staje się dobrem określonej grupy (por. EN 58)[21].

Podejmując ten problem, ks. S. Witek proponuje, aby w całym procesie rozeznawania i weryfikacji przyjąć podwójne kryterium.

Pierwszym ma być aspekt indywidualny i zbiorowy charyzmatów. Podkreślając, że żaden z charyzmatów nie jest konieczny do zbawienia, zaznacza, iż nie powinien on stanowić dla chrześcijanina, który go otrzymuje, powodu do koncentracji na sobie. Możliwość pychy człowieka, złudzenia, a nawet demoniczne wpływy, stanowią bardzo realne niebezpieczeństwo. Z tego względu bardzo istotnym kryterium jest pokora człowieka, która wynika z autentycznej miłości.

Kolejnym wyznacznikiem jest służebność charyzmatów, to znaczy ukierunkowanie ich na dobro bliźniego, w służbie i postawie miłości. Eklezjalny aspekt weryfikacji charyzmatów uwzględnia odwagę otwarcia na nie, ponieważ jest to otwarcie na działającego Ducha Świętego. Niekiedy spektakularność może przysłonić realne rozeznanie. Z tego względu muszą być one poddane osądowi Kościoła, czyli jego hierarchii, która cieszy się asystencją tego samego Ducha Świętego. Z praktycznego punktu widzenia trzeba stwierdzić, że różnica w tym względzie świadczyłaby o rozdwojeniu Jego działania[22].

Drugim kryterium, które postuluje ks. S. Witek, jest praktyka katolicka związana z rozeznawaniem duchów. W niniejszym opracowaniu zagadnienie to zostało podkreślone jako jedno z pryncypialnych. Autor stawia je na drugim miejscu,

---

[21] W adhortacji Pawła VI *Evangelii nuntiandi* (nr 58) mamy do czynienia z bardzo jednoznacznym ujęciem problemu w słowach: „W innych regionach przeciwnie, te grupy zaczątkowe zbierają się, popychane usilną chęcią krytykowania Kościoła, który chętnie piętnują cechą «instytucjonalności» i któremu się przeciwstawiają jako wspólnoty charyzmatyczne, wolne od struktur, a tylko natchnione Ewangelią. Charakteryzuje je otwarte oskarżenie i odrzucanie hierarchii oraz znaków, które wyrażają Kościół. Całkowicie zwalczają ten Kościół. Idąc po tej linii myślenia, wnet stają się «ideologami», a nierzadko dają się wciągnąć jakiemuś kierunkowi politycznemu, sekcie, systemowi, albo stronnictwu, co łączy się z ryzykiem służenia im za narzędzie". Z kolei Jan Paweł II w posynodalnej adhortacji *Christifideles laici* (nr 23) jasno stwierdza, precyzując relację pomiędzy rolą i znaczeniem świeckich a hierarchią: „Jednakże sam fakt wykonywania tych zadań nie czyni człowieka świeckiego pasterzem, bowiem o urzędowej naturze posługi nie stanowi rodzaj spełnianych funkcji, lecz przyjęcie sakramentalnych święceń. Tylko sakrament kapłaństwa przesądza o tym, że posługa urzędowa jest szczególną formą uczestnictwa w urzędzie Chrystusa Głowy i Pasterza, i w jego wiecznym kapłaństwie. Do spełniania niektórych funkcji w zastępstwie pasterza uprawnia w sposób bezpośredni i formalny oficjalne upoważnienie otrzymane od samego pasterza, a ich konkretna realizacja odbywa się pod kierunkiem władzy kościelnej".

[22] Por. S. Witek, *Teologia życia*, s. 183-184.

podkreślając jego znaczenie w procesie rozeznawania charyzmatów[23].

Można powiedzieć, że zaprezentowane kryteria posiadają charakter negatywny. Właściwa ocena i kwalifikacja charyzmatów nie może jednak opierać się jedynie na nich. Działanie Ducha Świętego i Jego wpływ, zarówno na chrześcijanina w wymiarze indywidualnym, jak również eklezjalnym, nie pozostawia wątpliwości. Zakwestionowanie tej prawdy byłoby zanegowaniem samej natury Kościoła, a także jego uświęcającego działania. Pozostawałby on jedynie instytucją socjalno-polityczną. Kościół posiada i dysponuje przede wszystkim kryteriami pozytywnymi. Z pewnością bardzo istotne jest samo otwarcie na Ducha Świętego i, pod Jego wpływem, rozeznanie oraz interpretacja Jego darów. Duch Święty, będący osobową miłością Ojca i Syna, uzdalnia człowieka do rozeznawania charyzmatu właśnie w miłości, jak zaznaczył św. Paweł i podkreślił to *Katechizm Kościoła katolickiego* (por. KKK 800). Ta miłość prowadzi do odwołania się do wykładni Nauczycielskiego Urzędu Kościoła, a także do bardzo bogatej tradycji patrystycznej. Do zachowania wierności tejże tradycji zachęcał św. Paweł (por. 2 Tes 2,15). Należy przytoczyć choćby Tertuliana, Hilarego z Poitiers, św. Cyryla Jerozolimskiego, św. Jana Chryzostoma, syryjskiego pisarza Filoksena z Mabbuga czy Teodoreta z Cyru. Warto jednak zaznaczyć, że Ojcowie Kościoła zarówno Wschodu, jak i Zachodu, wiązali charyzmatyczność z sakramentem chrztu i otwarciem na działanie Ducha Świętego.

Poszukując pewnej klarownej wykładni, warto zwrócić uwagę na kryteria, które pozostawił papież Paweł VI. Odnosi on je do wspólnot i ich przynależności do Kościoła, nazywając je „nadzieją dla Kościoła powszechnego" (EN 58). Wskazuje na bardzo konkretne kryteria, które pozwalają rozeznać charyzmatyczność. Podstawą jest życie słowem Bożym przy jednoczesnym zdystansowaniu się do pokusy instrumentalizacji, prowadzącej do swoistego irenizmu. Następnym jest odrzucenie superkrytycyzmu posiadającego nieprawdziwe i nieszczere motywy, powołujące się na troskę o Kościół. Konieczne jest „wkorzenienie", współpraca i współdziałanie w Kościele miejscowym, z jednoczesną świadomością jego wymiaru powszechnego. Jest to skuteczne narzędzie, które pozwala nie ulec pokusie swoistego sekciarskiego wybraństwa, przeznaczenia i jedynie słusznej drogi dążenia do świętości. Papież podkreśla w sposób zdecydowany konieczność współpracy z innymi ruchami i grupami w Kościele.

Problem wyłączności jest typowym przejawem tendencji separatystyczno-sekciarskich. W kolejnym kryterium podkreśla Paweł VI element, który już niejednokrotnie pojawiał się, a mianowicie wierność nauce Kościoła oraz żywą łączność z jego pasterzami i Urzędem Nauczycielskim (por. DeV 8; AA 3; PO 9; KKK 801 i 890). Dystansowanie się w tym względzie niektórych grup charyzmatycznych budzi poważne wątpliwości co do ich wymiaru eklezjalnego. Wskutek niewłaściwej eklezjologii pojawiają się tendencje samozbawcze. W tym kontek-

[23] Tamże, s. 184-185.

ście warto podkreślić, że brak łączności opartej na prawdzie i szczerości, stawia pod znakiem zapytania posłuszeństwo wobec Jezusa Chrystusa i Jego Kościoła. W takiej sytuacji mamy bardzo poważne niebezpieczeństwo ulegania wpływom tendencji i duchowości pozakatolickich, a nawet pozachrześcijańskich. Następnie Papież wskazuje na konieczność świadomości, że są różnorodne drogi, na których urzeczywistnia się dążenie do świętości. W tym kontekście wyłączność i ekskluzywizm świadczą o tendencjach sekciarskich zawłaszczających Ewangelię i jej powszechność.

Należy także zwrócić uwagę na misyjną otwartość, która w zasadniczy sposób różni się od swoistego „werbunku". Motywem jest uświęcenie człowieka z poszanowaniem jego wolności, a nie „zdobywanie go". Dla charyzmatyka doświadczenie tej łaski specjalnej prowadzi do postawy pokory, rzeczywistej przemiany życia niekoncentrującej się na pragnieniu doświadczenia czy też swoistej egzaltacji. Doświadczenie charyzmatyczne jest łaską, która posiada swoje ukierunkowanie na dążenie do jedności z Bogiem. Samo w sobie nie ma większego znaczenia (por. EN 58; LG 12)[24]. P. Sawa, komentując to ostatnie kryterium, które odnosi się do charyzmatyka, powołuje się na starożytne *Konstytucje apostolskie*, które wyliczają następujące istotne cechy charyzmatyka: pokora, akceptacja obdarowania innych, jak i tego, że to Bóg jest źródłem charyzmatów i obdarza nimi w sposób wolny, poznanie grzeszności, skromność, świadomość godności innych ochrzczonych i wierzących[25].

W podejmowanej analizie należy nieustannie uwzględniać fakt, iż mamy do czynienia z bardzo trudnym i specyficznym przedmiotem badawczym. Na ten fakt wpływa także charakter działania Ducha Świętego, zarówno w Kościele, jak również w otaczającym świecie i w konkretnej rzeczywistości społeczno-kulturowej. Niemniej jednak, czym innym jest rozwój jakościowy, który dokonuje się na drodze współpracy człowieka z Bogiem, a czym innym jest „ultraeklezjalność", nowinkarstwo, dążenie do spektakularyzmu i nadzwyczajności, a czasem próba „szokowego" duszpasterzowania i prowadzenia.

3. Nie gasić Ducha – konieczność charyzmatycznego otwarcia

W nauce Soboru Watykańskiego II znajdujemy bardzo istotne stwierdzenie, które wskazuje na charyzmatyczne ubogacenie wierzących, a także całego Kościoła: „Duch mieszka w Kościele, a także w sercach wiernych, jak w świątyni (por. 1 Kor 3,16; 6,19), w nich przemawia i daje świadectwo przybrania za synów (por. Ga 4,6; Rz 8,15-16.26)" (LG 4). Te słowa w sposób bardzo wyraźny wskazują na kontynuację dzieła, które rozpoczął w Kościele dzień Pięćdziesiąt-

[24] Por. R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty*, s. 454.

[25] Por. P. Sawa, *Charyzmaty w nauczaniu*, s. 166.

nicy (por. DeV 25)[26]. Bardzo jednoznaczne są dalsze słowa nauki soborowej, które stwierdzają, że na drodze prawdy, którą Kościół przekazuje, a także jedności (*in communione*), którą stanowi, charyzmaty pozwalają wypełnić powołanie. Darami charyzmatycznymi Duch Święty „przyozdabia" Kościół. Taki sposób działania Ducha Świętego utrzymuje Kościół w „młodości", a także w permanentnej i ożywiającej „odnowie". Należy jednak zdecydowanie odróżnić – jak postuluje J. Kudasiewicz – realizm charyzmatyczny od nadużyć w tym względzie.

Różnorodność darów charyzmatycznych jest sposobem działania Ducha Świętego wobec każdego wierzącego oraz całego Kościoła. Bez wątpienia możemy stwierdzić – nawet na podstawie pobieżnej obserwacji historii Kościoła, jego ewangelizacyjno-misyjnego działania, historii bogactwa życia hierarchicznego, różnorodności form życia konsekrowanego, wielości ruchów, stowarzyszeń, zrzeszeń czy też inicjatyw – że charyzmatyczność jest jego bogactwem wobec świata. Można zatem mówić o podwójnym charakterze ożywienia charyzmatycznego, które można określić jako nieustanna „wiosna". Pierwszym jest ożywienie wewnątrz samego Kościoła, zaś drugim jest charyzmatyczność w jego działaniu wobec świata. Oba te wymiary pozostają ze sobą w nierozdzielnej zależności[27].

Na pierwszy wymiar bardzo jednoznacznie wskazuje nauka Soboru Watykańskiego II w słowach: „Ponadto ten sam Duch Święty nie tylko przez sakramenty i posługi uświęca i prowadzi Lud Boży oraz cnotami go przyozdabia, ale „udzielając każdemu, jako chce" (1 Kor 12,11) darów swoich, rozdziela między wiernych wszelakiego stanu także szczególne łaski, przez które czyni ich zdatnymi i gotowymi do podejmowania rozmaitych dzieł lub funkcji mających na celu odnowę i dalszą pożyteczną rozbudowę Kościoła, zgodnie ze słowami: «Każdemu dostaje się objaw Ducha dla ogólnego pożytku» (1 Kor 12,7). A ponieważ te charyzmaty, zarówno najznamienitsze, jak i te bardziej pospolite, a szerzej rozpowszechnione, są nader stosowne i pożyteczne dla potrzeb Kościoła, przyjmować je należy z dziękczynieniem i ku pociesze" (LG 12).

Idąc za R. Laurentainem, należy stwierdzić, że charyzmatyczne obdarowanie w Kościele dokonuje się na drodze rozwoju osobistej więzi chrześcijanina z Jezusem Chrystusem przez działanie Ducha Świętego[28]. Uświęcający rozwój moż-

[26] Warto podkreślić istotne stwierdzenie św. Jana Pawła II z tejże encykliki: „Czas Kościoła rozpoczął się wraz z «przyjściem», czyli zesłaniem Ducha Świętego na Apostołów, zgromadzonych w jerozolimskim Wieczerniku wespół z Maryją, Matką Pana (por. Dz 1,14). Czas Kościoła rozpoczął się z chwilą, gdy owe obietnice i zapowiedzi, które tak wyraźnie odnosiły się do Pocieszyciela, do Ducha Prawdy, zaczęły z całą mocą i oczywistością wypełniać się na Apostołach, przesądzając o narodzeniu się Kościoła. […] To właśnie sprawił w nich Duch Święty i nieustannie sprawia w Kościele poprzez ich następców".

[27] Por. Jan Paweł II, *Duch Święty źródłem darów i charyzmatów w Kościele*, w: *Wierzę w Ducha Świętego Pana i Ożywiciela*, red. S. Dziwisz, H. Nowacki, T. Rakoczy, M. B. Bielecka, Città del Vaticano 1992, s. 327-331.

[28] Por. R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty*, s. 406.

liwy jest poprzez właściwe rozeznanie swojego charyzmatycznego powołania, a następnie poprzez odpowiedź ze strony człowieka. Ta odpowiedź dokonuje się w miłości, ponieważ miłość jest uświęcająca (por. 1 Kor 12,3). Można zatem powiedzieć, że uposażenie charyzmatyczne jest inicjatywą osobowej Miłości, którą jest Duch Święty. Właśnie ona posiada trwały charakter ożywiający i nosi na sobie cechy nieustannej świeżości. Odpowiedzią człowieka jest posłuszne podporządkowanie się miłości i pójście za nią. Trzecim wymiarem jest uświęcające zjednoczenie, które również dokonuje się w miłości[29].

Idąc dalej w naszej analizie, za myślą Soboru Watykańskiego II oraz teologią R. Laurentina, stwierdzamy, że rzeczywiście charyzmatyczne działanie Ducha Świętego jest „sercem Kościoła"[30]. Jest oczywistą prawdą, że duchowość eklezjalna żyje duchowością chrystocentryczno-pneumatologiczną. R. Laurentin stwierdza: „Rolą Ducha Świętego jest w sposób niewidzialny ożywiać widzialne struktury założone przez Chrystusa. Oprócz samego życia wzbudza on charyzmaty Apostołów i ich następców, ale także charyzmaty członków Kościoła. Każdy ma swoje miejsce i swoją niezastąpioną funkcję w ciele Chrystusa"[31]. Takie ujęcie wskazuje na komplementarność darów charyzmatycznych poszczególnych wierzących i całego Kościoła w uświęcającym procesie.

Istnienie i realizm charyzmatów w życiu Kościoła, jak zostało to wyżej wykazane, domaga się konfrontacji z jego autorytetem, który wyraża się w strzeżeniu depozytu wiary, jej przekazie i interpretowaniu. Nie można więc mówić o jakiejkolwiek niezgodności charyzmatyczności z hierarchicznością. Charyzmatycy winni żyć świadomością zakorzenienia w Kościele (por. 1 Kor 12,28; Ef 4,11) i tego, że charyzmat posiada charakter służebny wobec niego (por. Rz 11,3; 1 Kor 12,4-5; 2 Kor 4,1). To znaczy, że ma prowadzić do nieustannego ożywiania poprzez pogłębiające się zjednoczenie z Bogiem. Charyzmatyczne inicjatywy są realną i rzeczywistą odpowiedzią na wyzwanie czasu i jego znaki. Musi to się jednak dokonywać według bardzo słusznej zasady św. Pawła: „Ducha nie gaście, proroctwa nie lekceważcie. Wszystko badajcie" (1 Tes 5,19-21).

Konieczne jest także uwzględnienie innych słów Jezusa Chrystusa: „Wiatr wieje tam, gdzie chce, i szum jego słyszysz, lecz nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd podąża. Tak jest z każdym, który narodził się z Ducha" (τὸ πνεῦμα ὅπου

---

[29] Por. św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, I, 1; 26, 4. 11; 27, 8; 28, 3-4; 31, 2; *Droga na Górę Karmel*, II, 5, 6-7; *Noc ciemna* II, 11, 4; S. Urbański, *Droga do zjednoczenia z Bogiem według św. Jana od Krzyża*, w: *Na drodze zjednoczenia z Bogiem*, red. W. Gogola, Kraków 2000, s. 95-112; A. Ruszała, *Ze świętym Janem od Krzyża ku zjednoczeniu z Bogiem*, Kraków 1999, s. 229-233.

[30] Por. R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty*, s. 407.

[31] Autor dostrzega i postuluje bardzo istotny w tym kontekście problem: „Każdy charyzmatyk powinien umieć pogodzić się z tym, że chwilowy dar zanika. Co więcej, każdy charyzmat winien być praktykowany w poczuciu krytycznej odpowiedzialności, pokory, ale i przenikliwości, żeby nie dedukować i nie przedłużać sztucznie tego daru. Nikt nie może sobie przywłaszczać Ducha. To najlepszy sposób, by Go utracić i szeroko otworzyć drzwi duchowi ciemności". Tamże, s. 454.

θέλει πνεῖ, καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ᾽ οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος) (J 3,8), jak również słów Apostoła narodów: „Wszystko zaś sprawia jeden i ten sam Duch, udzielając każdemu tak, jak chce (1 Kor 12,11). Bardzo istotne jest stwierdzenie: „udzielając każdemu jak chce" (διαιροῦν ἰδίᾳ ἑκάστῳ καθὼς βούλεται). To wskazanie posiada ogromny ciężar gatunkowy dla tych, którzy zostali ustanowieni „apostołami", „nauczycielami" i „pasterzami" (1 Kor 12,28). Są oni także żywymi członkami Kościoła, które żyją charyzmatem. Musi więc być z ich strony charyzmatyczne otwarcie, które jednocześnie jest połączone z odpowiedzialnością[32].

Charyzmatyczne działanie Ducha Świętego w Kościele objawia się poprzez jego trwanie w prawdzie, jej przekaz, uświęcające działanie i właściwe każdej epoce odczytywanie „znaków czasu" Z tego względu św. Jan Paweł II mówi o czasie Kościoła, który trwa „przez pokolenia i stulecia" (DeV 26). Charakterystycznym przejawem owego działania jest cała struktura hierarchiczna zachowywana w Kościele, sobory powszechne oraz synody, poszczególni papieże i niezliczona ilość dokumentów, które pozostawili. Jednocześnie charyzmatyczne obdarowanie Kościoła ujawnia się w fenomenie i bogactwie życia konsekrowanego, które podlega ciągłemu rozwojowi. Charyzmaty zakonne są odpowiedzią na zapotrzebowanie Kościoła i świata w tym względzie (por. LG 43)[33].

Obok wyraźnie charyzmatycznych struktur życia uświęcającego, mamy także do czynienia z ogromnym bogactwem ruchów, zrzeszeń, stowarzyszeń i bractw, które, z jednej strony, ujawniają wielkie zapotrzebowanie na rozwój życia duchowego, zaś z drugiej – są dowodem rozpoznania charyzmatu, rozeznania go oraz podjęcia[34]. Jan Paweł II mówi w tym kontekście o „nowej epoce" i podkreśla, że „wielkie jest bowiem bogactwo i wielorakie zasoby, którymi Duch Święty

[32] Por. Jan Paweł II, *Duch Święty źródłem darów i charyzmatów w Kościele*, s. 331; P. Sawa, *Charyzmaty w nauczaniu*, s. 161-163.

[33] Bardzo znamienne i kluczowe wydaje się stwierdzenie, które znajdujemy w dokumentach soborowych i stanowiące niejako podsumowanie wielkiego bogactwa w tym względzie: „Stąd też wyrosły niby na drzewie, które się cudownie i bujnie rozkrzewiło na roli Pańskiej z danego przez Boga zalążka, rozmaite formy życia samotnego lub wspólnego, rozmaite rodziny zakonne, które pomnażają to, co służy zarówno pożytkowi ich członków, jak i dobru całego Ciała Chrystusowego. Rodziny te bowiem dają członkom swym pomoc polegającą na umocnieniu ich w danym sposobie życia, na wypróbowanej nauce prowadzącej do osiągnięcia doskonałości, na wspólnocie braterskiej w służbie Chrystusowej i na umocnionej przez posłuszeństwo wolności, tak iż mogą oni bezpiecznie wypełniać swe śluby zakonne i zachowywać je wiernie oraz czynić radośnie postępy na drodze miłości". J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów*, s. 361-363. Kardynał w swojej analizie stwierdza bardzo jednoznacznie: „Najpierw ośmielę się powiedzieć, że wielkie charyzmaty przeszłości nie znikną. Monastycyzm, którego klasyczna formę w Kościele zachodnim mamy w zakonie benedyktynów (wraz z jego różnymi odgałęzieniami, jak cystersi i inni), stanowi podstawowe zjawisko w Kościele, które zawsze będzie istniało. Uważam nawet, że niektóre doświadczenia wewnątrz ruchów prowadzą w kierunku monastycyzmu i będą źródłem nowych powołań zakonnych".

[34] Por. J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów*, s. 365-375; *Raport o stanie wiary*, tł. Z. Oryszyn, Kraków-Warszawa-Struga 1986, s. 100-101.

ożywia Kościół" (ChL 29). Z kolei kardynał J. Ratzinger, analizując fenomen ruchów w kontekście charyzmatu, stwierdza, idąc za nauczaniem Jana Pawła II, że jest to przejaw rzeczywistości „nowej ewangelizacji"[35]. Wspominany już teolog R. Laurentin stwierdza bardzo jednoznacznie, że w tych charyzmatycznych i ożywiających Kościół inicjatywach należy widzieć jego przyszłość[36]. To właśnie one są podmiotem ewangelizacji samego Kościoła i realizują jego misję w kontekście wyzwań społecznych, kulturowych czy też politycznych[37].

W kontekście uświęcającego ożywienia charyzmatycznego jawi się wymiar misyjny Kościoła. W pewnym sensie ten element znajduje swoje podkreślenie w nowej ewangelizacji, ale wymaga odrębnego potraktowania. To zasadniczy charyzmat Kościoła, który wynika z jego natury i dotyczy zarówno misji *ad gentes*, jak również reewangelizacji (por. RMs 5). Sięgając do słów Jezusa Chrystusa „czyńcie uczniami wszystkie narody" (μαθητεύσατε πάντα τα έθνη) (Mt 28,19) oraz opisu Pięćdziesiątnicy z Dziejów Apostolskich, znajdujemy pneumatologiczne źródło ewageliczno-uświęcającego otwarcia. Bardzo istotne i ciągle aktualne są nakreślone przez papieża Pawła VI obszary otwarcia Kościoła. Należą do nich: dialog ze światem, z innymi religiami, z chrześcijanami innych wyznań oraz wewnątrzeklezjalny (por. ES 106-114)[38]. W ten sposób charyzmatyczność dotyka każdej z tych przestrzeni i rodzi nową jakość chrześcijaństwa (por. GS 40)[39].

Dzień Pięćdziesiątnicy jest właściwym stanem Kościoła i wszystkich, który do niego należą. Należy do konstytutywnych elementów drogi uświęcającej, która posiada charakter dialogiczny. Na tej drodze mamy do czynienia z uświęcającym uposażeniem człowieka, a także całego Kościoła, w charyzmaty o charakterze zwyczajnym oraz specjalnym. Wszystkie one są darem dla dobra całego Kościoła i jego posłannictwa misyjno-uświecającego.

Właściwe rozeznanie charyzmatów, szczególnie tych o charakterze specjalnym, domaga się odniesienia zarówno do Objawienia, jak również do autorytetu Kościoła, wyrażającego się w nieomylnym nauczaniu. Wszelkie dary charyzma-

---

[35] Por. J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów*, s. 333-334.

[36] R. Laurentin, *Czy Bóg umarł?*, Warszawa 1969, s. 68-70.

[37] Por. Cz. Parzyszek, *Znaczenie nowej ewangelizacji dla odnowy współczesnego świata*, Ząbki 2012, s. 245-249.

[38] Por. B. Hume, *Remaking of Europe*, London 1994, s. 85.

[39] Por. B. Hume, *Towards a Civilisation of Love*, London 1988, s. 165. Angielski kardynał wskazuje na ten element w sposób bardzo jednoznaczny: „The Church can never accept that religion is meant to be entirely private. Our basic personal faith has public consequences. We believe, with the whole Church, that every human being is made in the image and likeness of God and is destined to be a living temple. […] Throughout the whole of past history and forward into the future, the human family is called to be one in Christ and to manifest in creation the presence and the power of God's live and love. When the whole of creation is caught up into a single symphony of love, the kingdom of God will be all in all". Tamże, s. 171; J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, s. 98-100.

tyczne są autentyczne, jeśli pozostają w zgodzie z objawieniem oraz dobrem i jednością Kościoła.

Na podkreślenie zasługuje konieczność rozumienia i akceptacji służebnego charakteru charyzmatów i pozostawanie w posłuszeństwie Kościołowi. Nie można mówić o jakimkolwiek konflikcie pomiędzy charyzmatem a urzędem w tym samym Kościele, którego Głową jest Jezus Chrystus, i który jest ożywiany działaniem Ducha Świętego. To ożywiające działanie, widoczne w całej rozciągłości Kościoła, zarówno czasowej, jak również przestrzennej, uwidacznia się w przechowywaniu prawdy, jej przekazie i interpretacji, następnie – w charyzmatyczności życia kapłańskiego, konsekrowanego oraz świeckich. Widocznym znakiem jest ogromna liczba ruchów, stowarzyszeń oraz zrzeszeń będących bogactwem Kościoła. Charyzmatyczność obejmuje wszystkie przestrzenie otwarcia Kościoła i dialogu, prowadzącego do *consecratio mundi*.

ASSESSMENT OF CHARISMS

Charismata belong to the constitutive features of the Church and every Christian from the very beginning. Christians are endowed with charismata, which stems from their organic relationship with Jesus Christ through baptism and thus their participation in the Trinitarian relationship of love. In this way the supernatural life, pursuing communion with God is realized by the action of the Holy Spirit. The dynamics of a charismatic growth depends on human cooperation with grace in the ecclesial, sacramental and prayer life. There are two kinds of charismata: ordinary, which are present in the life of every Christian, and extraordinary, which are the fruit of a specific act of God. Their proper recognising is essential, therefore Church stresses the importance of such criteria as: compliance with the teaching of the Bible, compliance with the Teaching and Tradition of the Church, and especially obedience to Her, which is expressed in obedience to the Pope and the Bishop of the place. The charismatic life, which belongs to the nature of the Church and the Christian life, is recognising the signs of the times. Therefore it must be seen as a very important element of evangelization and Christian formation of the world.

Słowa kluczowe: charyzmaty, poznanie charyzmatów, kryteria rozeznawania charyzmatów, odnowa charyzmatyczna, ruch charyzmatyczny.

Keywords: charismata, knowing of charismata, criteria for the discerning of charismata, charismatic renewal, charismatic movement.

„Duchowość w Polsce” 16 (2014)
ISSN 2081-4674 s. 63-71

Bp Andrzej SIEMIENIEWSKI*

RUCHY CHARYZMATYCZNE W KOŚCIELE – „PEGAZ” CZY „KOŃ TROJAŃSKI”?

Pytanie: „Pegaz, czy koń trojański” nawiązuje do obrazów zaczerpniętych ze starogreckiej kultury. Pegaz to symbol uskrzydlenia. Kto mi dał skrzydła? – pytała kiedyś tytułem biograficznej powieści Janina Porazińska. Możemy zapytać, idąc tym tropem, czy ruchy charyzmatyczne uskrzydlają chrześcijanina, czy „dodają mu skrzydeł”?

Koń trojański, w którym ukryli się wojownicy greccy podczas zdobywania Troi, okazał się narzędziem podstępu. Nocą Achajowie wyszli ze swego ukrycia i w ten sposób zdobyli miasto. Czy ruchy charyzmatyczne są koniem trojańskim, przez który wkradają się do Kościoła obce mu elementy, otwierając bramę wrogom?

1. Odpowiedź pragmatyczna?

Odpowiedź na problem tak postawionej alternatywy powinna iść głębiej, niż tylko w duszpasterską pragmatykę, ograniczającą się do horyzontu wąsko rozumianej praktycznej przydatności: czy dana wspólnota „przydaje” się w parafii? A może parafii „zaszkodziła”?

Poszukajmy odpowiedzi głębiej, niż tylko w analizach ograniczonych do myślenia zdominowanego przez „dziś” Kościoła. Idźmy więc dalej, niż jedynie w analizę bieżących dokumentów Magisterium. Jakkolwiek więc cenne byłyby

* Bp prof. dr hab. Andrzej SIEMIENIEWSKI – biskup pomocniczy archidiecezji wrocławskiej (wyświęcony w 1985 roku); delegat KEP ds. Federacji Bibliotek Kościelnych „FIDES” oraz ds. Ruchu Rodzin Nazaretańskich; kierownik Katedry Teologii Duchowości PWT we Wrocławiu; związany z Ruchem Światło-Życie i katolicką Odnową w Duchu Świętym; autor licznych publikacji z duchowości.

słowa z aktualnego papieskiego dokumentu, jak te z adhortacji *Evangelii gaudium* papieża Franciszka: „Wspólnoty podstawowe i małe wspólnoty, ruchy oraz inne formy stowarzyszeń stanowią bogactwo Kościoła" (nr 29), to jednak ważne jest też szersze spojrzenie, obejmujące katolicką całość Kościoła przez wszystkie wieki jego istnienia. Inspiracją do takiego ujęcia tematu niech stanie się dla nas fundamentalna w tej materii wypowiedź kardynała Josepha Ratzingera sprzed kilkunastu lat.

2. Kościół Boży: *semper idem czy też Spiritus flat ubi vult?*

Podstawowym źródłem naszej refleksji będzie intuicja zawarta w konferencji kardynał Josepha Ratzingera z 1998 roku[1]. Tekst ówczesnego prefekta Kongregacji Nauki Wiary stał się wtedy przygotowaniem do jubileuszu wielkiego milenium roku 2000.

Podejmując temat nowych ruchów eklezjalnych, kardynał Ratzinger podkreślił najpierw konieczność istnienia w Kościele elementów stałych i niezmiennych. Na przykład tekst Pisma Świętego jest od początku istnienia chrześcijaństwa, do dziś, ten sam. Podobnie Eucharystia – sprawowana na mocy polecenia Chrystusa: „To czyńcie na moją pamiątkę" (Łk 22,19). To samo dotyczy innych sakramentów, takich jak „chrztu na odpuszczenie grzechów" (Dz 2,38), albo przekazywanej przez święcenia apostolskiej posługi. W ten sposób Biblia, sakrament, struktura Kościoła i dogmatyczna treść wiary, choć mogą zmieniać się co do szaty językowej, to jednak w swej istocie pozostają zawsze takie same (łac. *semper idem*).

Ale na historię duchowości składa się nie tylko to, co trwa bez zmian przez wszystkie wieki Kościoła. Są w niej obecne także elementy nieoczekiwane, zmienne i nieprzewidywalne, właściwe charyzmatycznym ruchom i wspólnotom oraz osobistym natchnieniom Ducha Świętego: „Duch wieje tam, gdzie chce" (*Spiritus flat ubi vult*) i „nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd podąża: tak jest z każdym, który narodził się z Ducha" (por. J 3,8).

W każdej epoce i w każdym wieku zarówno aspekt stabilnej niezmienności, jak i aspekt zaskakującej nowości, są konieczne do pełni prawdziwie katolickiego przeżywania spotkania z Bogiem, a więc duchowości chrześcijańskiej.

---

[1] Konferencja została wygłoszona dnia 27.05.1998 r. podczas spotkania ruchów eklezjalnych w Rzymie przed obchodami Jubileuszu Roku 2000. kardynał Joseph Ratzinger, prefekt Kongregacji Nauki Wiary, *Ruchy Kościelne i ich miejsce w teologii*, „Post Scriptum" 1998, nr 6, s. 8-34; tekst oryginalny: *Intervento del Cardinal Joseph Ratzinger in apertura del Convegno mondiale: I Movimenti ecclesiali, speranza per la Chiesa e per gli domini*, 27 maggio 1998, [http://www.ratzinger.us/modules.php?name=News&file=article&sid=25 [17 IV 2014)]; tł. ang. *New Outopourings of the Spirit*, San Francisco 2007.

Na początku prześledzimy dokładnie te podstawowe punkty konferencji kardynał Ratzingera, aby potem zorientować się, do jakiej wizji teologii historii duchowości nas zachęcają.

Czyniąc tę teologiczno-historyczną wizję kardynał Ratzingera bardziej przystępną naszej wyobraźni, możemy symbolicznie przedstawić historię katolickiej duchowości w postaci długiego pasa tkaniny dziejów, utkanego tak, by przedstawiał kolejne sceny z życia wspólnoty wierzącego ludu. Tkanina, jak wiadomo, powstaje wskutek splecenia dwóch krzyżujących się włókien. W naszym przypadku *osnowę* tkaniny stanowi to, co przez wszystkie wieki przebiega bez zmian od początku do końca, a więc od czasów Pana Jezusa i Jego Apostołów, aż po dziś dzień i dalej – po kres czasów. Takie elementy historii duchowości swoją przewidywalnością i niezmiennością zapewniają stabilność wspólnoty i ciągłość wiary. Tkacki *wątek* stanowią zaś nieustannie następujące interwencje Ducha Świętego. Swoją nieprzewidywalną zmiennością przyczyniają się do tworzenia ciągle nowych scen z życia Kościoła.

„Tkanina dziejów Kościoła" składa się więc z dwóch rodzajów nici historii: jedne biegną niezmiennie od początków historii Kościoła aż do dziś, drugie – są zmienne i ciągle nowe. Te pierwsze – to niezmienna i przewidywalna struktura kościelnej wspólnoty, sakramentów i Pisma Świętego (*semper idem*). Te drugie są nieprzewidywalne i zaskakujące zgodnie z zasadą: „Duch tchnie kędy chce" (*Spiritus flat ubi vult*).

Niezmienna i przewidywalna struktura sakramentalna (jak tkacka *osnowa*) zapewnia tożsamość kolejnych wieków Kościoła i apostolskich początków. Zmienna i nieprzewidywalna struktura tchnień Ducha (jak tkacki *wątek*) nadaje dynamiczną zmienność, nieoczekiwaną barwność i zaskakującą świeżość. Dzięki współistnieniu obu elementów historia Kościoła jest, z jednej strony kontynuacją zawsze tej samej początkowej wspólnoty apostolskiej, a z drugiej – wykazuje się zaskakującą zmiennością ciągle nowych form życia.

3. Fale ewangelicznych ruchów odnowy Kościoła

Zgodnie z prezentacją przedstawioną przez kardynała Ratzingera podczas wspomnianej konferencji, podstawowym elementem kościelnej struktury sakramentalnej jest tradycyjnie pojmowana sukcesja apostolska: jest to, zaczynający się od Apostołów Jezusa Chrystusa, nieprzerwany ciąg następujących po sobie biskupów, pasterzy Kościoła. „Jeśli spojrzeć na historię Kościoła jako całość, widać wyraźnie, że z jednej strony model Kościoła lokalnego naznaczony posługą biskupią stanowi strukturę nośną trwającą poprzez wieki". Ale nie wyczerpuje to całego dynamizmu wspólnoty, gdyż jej historia „jest również nieprzerwanie poruszana falami ruchów, które nieustannie dowartościowują uniwersalistyczny aspekt posłannictwa apostolskiego i radykalizm Ewangelii i dzięki temu właśnie są w stanie zapewnić Kościołom lokalnym żywotność i duchową autentycz-

ność”[2]. Wyjaśniając dziejowe tchnienia Ducha Świętego, kształtujące chrześcijańską wspólnotę, kardynał Ratzinger przytacza jako historyczny przykład kilka – jak to nazywa – „*fal*, z których wyłania się powoli istota tego, co możemy nazwać *ruchem*”[3] w Kościele.

a) Fale monastyczne

Pierwsza historyczna fala wzbudzona powiewem Ducha Świętego w ludzkich sercach, na którą zwrócił uwagę kardynał, to misje organizowane we wczesnym średniowieczu przez mnichów. Papież Grzegorz Wielki (590-604) wysyłał św. Augustyna mnicha (†605), z towarzyszącymi mu misjonarzami, do pogańskich wtedy plemion Anglów na Wyspy Brytyjskie. Mnisi budowali kościelną wspólnotę w Anglii korzystając z fundamentów założonych już wcześniej przez, również monastyczną, irlandzką misję św. Patryka (†461). W ten sposób „monastycyzm stał się wielkim ruchem misyjnym, który wprowadza do Kościoła katolickiego ludy germańskie i dzięki temu buduje nową Europę, Europę chrześcijańską”[4]. Dzięki przychylności papieża Grzegorza II (†731) i Grzegorza III (†741) trwało to misyjne poruszenie wśród mnichów, rozeznawane i wspierane przez papieży aż po wielkie misje wśród Słowian w IX wieku, dokonane przez św. Cyryla (†869) i św. Metodego (†885).

Z tego pierwszego przykładu kardynał Ratzinger wyciąga wnioski: „Papiestwo nie stworzyło ruchów, lecz stało się ich istotną podporą w strukturze Kościoła. Staje się widoczne najgłębsze znaczenie i istota urzędu piotrowego: biskup Rzymu nie jest tylko biskupem któregoś z Kościołów lokalnych; jego urząd obejmuje zawsze cały Kościół powszechny”[5].

Druga fala duchowego poruszenia, bardziej skrótowo omówiona we wspomnianej konferencji, to ruch średniowiecznej reformy monastycznej z Cluny. Także tu podkreślono oparcie w papiestwie, co pozwoliło na uwolnienie wspólnot mnichów od zależności feudalnej i supremacji biskupów, którzy wtedy bywali także feudałami.

b) Fala ewangelicznego ubóstwa

O wiele bardziej znana w powszechnej świadomości kościelnej i do dziś skutecznie ożywiająca pobożność kościelną jest fala trzecia. Była na tyle spektakularna, że zapoczątkowany przez nią ruch – jak się wyraził kardynał Ratzinger –

[2] Tamże, II, 1.

[3] Tamże, II, 2.

[4] Tamże.

[5] Tamże.

„wybuchnął" na początku XIII wieku dzięki Franciszkowi z Asyżu i Dominikowi Guzmanowi. Szczególnie w życiu św. Franciszka (†1226) widać wyraźnie, że nie myślał on o żadnych zmianach strukturalnych czy nowych instytucjach lub organizacjach. „Chciał po prostu odnowić Kościół na fundamencie Ewangelii, zgromadzić nowy lud"[6].W przypadku świętego z Asyżu oraz jego naśladowców tchnienie Ducha od razu przynagliło ich do ewangelizacji. Rozpoczęli ją z wielką skutecznością w samym ludzie chrześcijańskim, a potem także i poza granicami Kościoła, by zanieść Ewangelię „aż po krańce ziemi". Kardynał Ratzinger przypomniał przy tej okazji burzliwe dyskusje, toczące się w XIII wieku, w sprawie nowych ruchów ewangelizacyjnych. Punktem kulminacyjnym tych debat było stanowisko zajęte przez św. Tomasza z Akwinu, potwierdzające zasadę przenikania się niezmiennych elementów sakramentalnej stabilności z elementami zaskakującej nowości: „Ciasne i zubożone pojmowanie Kościoła, absolutyzujące strukturę lokalnych Kościołów, nie jest w stanie tolerować nowej grupy głosicieli, którzy ze swej strony znajdują jednak poparcie w nosicielu uniwersalnej posługi kościelnej, w papieżu, który jest gwarantem posłania misyjnego i instytucji jedynego Kościoła"[7].

c) Fala jezuicka

Trzy wieki później pojawiają się jezuici. Znani z obrony katolickiej doktryny i z edukacyjnych wysiłków, które w tym celu podjęli w całej Europie, podejmują także misje na całym świecie, a zwłaszcza w odkrytej wtedy Ameryce oraz na terenach Azji i Afryki. Do tej samej fali dołączyć należy aktywność misyjną wciąż przecież bardzo energicznie działających dominikanów i franciszkanów.

d) Fala żeńskich zgromadzeń

W świadomości powszechnej mniej zakorzeniła się wielka fala ruchów XIX wieku. Kardynał J. Ratzinger wskazuje na powstanie wtedy dziesiątków nowych zgromadzeń żeńskich, które znalazły pole działalności we wprowadzaniu w życie charytatywnej miłości, w opiece nad ubogimi i cierpiącymi; licznie powstawały prowadzone przez siostry szpitale i domy opieki. Możemy tu dodać też niezwykły sukces powstałego w pierwszej połowie XIX wieku ruchu żywego różańca. Założony przez Paulinę Jaricot, jak płomień ogarnął cały katolicki świat w kilka dziesięcioleci, za pomocą różańcowych wspólnot modlitewnych.

Wspomnianych tu zostało, tytułem przykładu, kilka fal ruchów odnowy Kościoła. W Kościele powszechnym było ich znacznie więcej, a cóż dopiero,

[6] Tamże, II, 2.

[7] Tamże.

jeśli zwrócimy naszą uwagę na mniejsze ruchy w Kościołach lokalnych? Wtedy takich skutków powiewu mocy Ducha Świętego trzeba by liczyć setki. Podobnie jak podkreślał to kardynał Ratzinger na płaszczyźnie Kościoła uniwersalnego, tak samo trzeba dostrzec, że ponadparafialne lub ponaddiecezjalne ruchy modlitewne i apostolskie znajdowały swoje oparcie w pasterzach Kościoła. Ich dążenia i prace splatały się, tworząc jednorodną tkaninę historii duchowości.

4. Sukcesja apostolska: głębsze rozumienie działania Ducha Świętego

Jakkolwiek mogłoby to zadziwić kogoś przywiązanego do ustalonej terminologii teologicznej, kardynał Ratzinger stwierdza, że „należy poszerzyć i pogłębić pojęcie sukcesji apostolskiej, jeśli chce się oddać sprawiedliwość temu wszystkiemu, co ona oznacza i czego wymaga”[8].

Na czym ma polegać głębsze rozumienie sukcesji apostolskiej? Jej fundamentalną treścią od początku istnienia chrześcijaństwa jest sakramentalna struktura Kościoła. Kościół różni się od wszystkich doczesnych instytucji właśnie tym, że w sakramentach stale na nowo otrzymuje dar Chrystusa. Wspólnota Kościoła powstała w mocy Ducha Świętego nie tylko na początku, dwa tysiące lat temu, ale tej samej mocy potrzebuje nieustannie do podtrzymania swojego nadprzyrodzonego charakteru. „Sakrament oznacza, że Kościół żyje i jest nieustannie odnawiany przez Pana jako «stworzony przez Ducha Świętego»”. Do tej struktury sakramentalnej należy z całą oczywistością trwanie biskupów jako pasterzy diecezji. Kościół apostolski ustanawiał biskupów jako następców Apostołów (por. na przykład Dz 1,20-22). To właśnie następstwo (łac. *successio*) dało początek teologicznemu terminowi „sukcesja apostolska”, określającemu pochodzenie pasterskiego urzędu biskupiego.

Czy Kościół wyczerpuje wobec tego swoją działalność w sieci działających obok siebie diecezji, czyli Kościołów lokalnych? Kardynał Ratzinger stwierdza mocnymi słowami, że gdybyśmy mieli na myśli tylko struktury Kościołów lokalnych, to serce sakramentalnego rozumienia Kościoła uległoby osłabieniu i atrofii[9]. Dlatego „w Kościele muszą być zawsze posługi i posłannictwa, które nie mają wyłącznie lokalnego charakteru, lecz działają dla mandatu obejmującego całą rzeczywistość kościelną i dla głoszenia Ewangelii”[10].

Taką posługę sprawuje papież, gdyż „posługa następców św. Piotra pozwala przekroczyć czysto lokalną strukturę Kościoła, a następca św. Piotra jest nie tylko lokalnym biskupem Rzymu, ale także biskupem dla całego Kościoła”. Nie jest to jednak jedyny przejaw ponadlokalnej, uniwersalistycznej sukcesji apostolskiej.

[8] Tamże, II, 3.

[9] Tamże.

[10] Tamże.

Tak jak Apostołowie wypełniali posłannictwo ponadlokalne („Idźcie na cały świat i głoście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu", Mk 16,15), tak samo potrzebne są apostolskie ruchy dostrzegające swoją misję w nowych miejscach, w nowych środowiskach i kulturach.

Tekst konferencji kardynała Ratzingera przypomina nam także przykłady ruchów, które utrwaliły we wspólnocie kościelnej nieporozumienia i rozłamy: rozwijający się pod koniec II wieku montaniści, średniowieczni katarzy, waldensi i husyci, a zwłaszcza reformatorski ruch z XVI wieku. Tym bardziej więc potrzeba, także w naszych czasach, nieustannej weryfikacji prawdziwie apostolskiego charakteru nowych ruchów. Rozeznawanie ich autentyczności i pomoc w uzyskiwaniu dojrzałości jest zawsze potrzebna, gdyż takie ruchy pojawiają się nieustannie w nowej postaci. Staje się to zresztą oczywiste, gdy uświadomimy sobie, że są odpowiedzią Ducha Świętego na ciągle nowe i zmienne wyzwania, przed jakimi staje Kościół. Nie jest więc możliwe ani zadekretowanie ich powstania, ani planowanie ich rozwoju lub szczegółowe rozporządzanie, jak miałyby zostać zorganizowane. „Powinny być podarowane i bywają podarowane"[11]. Bardzo mocnym sformułowaniem kardynał Joseph Ratzinger podsumowuje tę część swojego wywodu: „Możemy wręcz stwierdzić, że prymat następcy św. Piotra istnieje dla zagwarantowania obecności tych istotnych dla życia Kościoła składowych i uporządkowania wiązania ich ze strukturami Kościołów lokalnych"[12].

A my powiemy, odwołując się do naszego obrazu dziejów duchowości, prymat papieski istnieje po to, by czuwać nad przedłużaniem pasa tkaniny dziejów historii chrześcijańskiego ducha. Dlatego musi się składać zarówno z włókien osnowy sakramentalnej niezmienności, jak i z wątków charyzmatycznej nowości.

Nowość poruszenia przez Ducha Świętego siłą rzeczy będzie prowokować napięcia podczas spotkania z ustatkowanym środowiskiem parafialnym czy diecezjalnym, w którym wielu ludzi nie przeżywa specjalnych wstrząsów duchowych. „Jest rzeczą prawie nieuniknioną, by świeża żywotność i totalność nowego doświadczenia nie prowokowała na każdym kroku groźby konfliktu, za który winą można obarczyć obie strony. Kościoły lokalne mogą dojść do układów ze światem w pewnego rodzaju konformizmie, «sól może stracić smak»"[13].

Z konfliktów tego rodzaju obie strony winny wyciągać wnioski. Członkowie ruchów mają uświadomić sobie, że są darem dla całego Kościoła, a nie tylko dla swojej specyficznej wspólnoty. A pasterze lokalnych Kościołów winni unikać pokusy „ujednolicenia organizacji i programów duszpasterskich: nie mogą czynić z własnych programów duszpasterskich kamienia probierczego, by oceniać, co wolno robić Duchowi Świętemu". W takim właśnie kontekście pada znamienna

[11] Tamże, II.

[12] Tamże.

[13] Tamże, III.

recepta: „Lepiej mniej organizacji, a więcej Ducha Świętego" (*meglio meno organizzazione e più Spirito Santo*), a konflikty czasem są potrzebne, aby wykrystalizowała się prawda Ducha: „wiara zawsze niesie ze sobą również miecz i może właśnie wymagać konfliktu z powodu przywiązania do prawdy i miłości"[14].

Tak oto powstaje splot różnych oddziaływań Bożego Ducha na Kościół. Tchnienie Ducha dociera do nas przez niezmienność sakramentu; równocześnie doświadczamy Jego działania poprzez nieprzewidywalne pobudzenia wewnętrzne, natchnienia i duchowe prowadzenia. Oba sposoby są konieczne, by historia chrześcijańskiej duchowości nie stała się chaotycznym kłębowiskiem splątanych indywidualizmów i nieodpowiedzialnych inicjatyw; by nie stała się też – z drugiej strony – muzealnym konserwowaniem wydarzeń sprzed tysiącleci, które można podziwiać, ale nie można doświadczyć ich mocy. Oba sposoby są niezbędne, aby historia stała się harmonijną tkaniną dziejów, w której sakramentalna i biblijna niezmienność łączy nas z pierwotną wspólnotą Chrystusa i Jego Apostołów, ale jednocześnie daje nam „śmiały przystęp do Ojca z ufnością dzięki wierze" (por. Ef 3,12).

Tylko tak mogą powstawać ciągle nowe sceny historii duchowości Kościoła utkane przez oba rodzaje wpływów Ducha Świętego. Tylko w ten sposób ruch kościelny może stawać się uskrzydleniem, duchowym „pegazem" współczesnego Kościoła.

CHARISMATIC MOVEMENTS IN THE CHURCH: PEGASUS OR A NEW TROJAN HORSE?

New charismatic movements in the Catholic Church are sometimes viewed over-enthusiastically as an unquestionable gift received directly from the Holy Spirit. Some other observers of the Church life view them as a kind of Trojan Horse, as deceiving instruments of the disintegration and chaos. A true theological response to this dilemma should go farther than answering questions like: 'is a new Church group helpful in practical matters?'

The Catholic community received such a deep reflection on this topic in Card. Ratzinger's text *Ecclesial Movements and Their Place in Theology* (1998). Several waves of unexpected outpourings of the Spirit in the Body of Christ serve as examples of what it means to be transformed by an astonishing and surprising action of the Spirit of God. But such divine interventions require many stable elements of the ecclesial structure, such as the Bible, the sacrament,

[14] Tamże, III.

the apostolic doctrine. Both elements, those new (unexpected), and those that are always the same (*semper idem*), form the „warp and weft texture" of this rich work of the Holy Spirit that is the history of the Catholic Church. If what is new and what was from the beginning coincide, then an ecclesial movement may give us spiritual wings.

Słowa kluczowe: historia Kościoła, ruchy charyzmatyczne, Józef Ratzinger
Keywords: Church history, Charismatic Movements, Joseph Ratzinger

„Duchowość w Polsce" 16 (2014)
ISSN 2081-4674 s. 72-76

Andrzej SIONEK*

MODLITWA CHARYZMATYCZNA

Modlitwa, zwana charyzmatyczną zrodziła się we mnie w rezultacie doświadczenia, które po latach refleksji określiłem, jako mój chrzest w Duchu. Po czterdziestu dwu latach funkcjonowania tego doświadczenia w moim życiu, ująłbym je jako zaistniałe w wyniku kryzysu wiary, zrodzonego z własnego zmierzania do doskonałości, z własnego zmierzania do okazania się sprawiedliwym we własnych oczach, a także z kryzysu mojej posługi jako animatora Ruchu Światło-Życie, ze świadomości, że nie jestem w stanie jednoznacznie reprezentować Boga wobec osób, które powierzono mojej trosce. Było ono dla mnie bezpośrednią konsekwencją poddania życia w wierze aktualnemu panowaniu Jezusa, które umożliwia jego dynamiczną realizację, posługę darami duchowymi, słuchanie Jego głosu i przyzwolenie, aby mógł działać poprzez nas w sposób dostrzegalny.

---

* Dr Andrzej SIONEK – Fizyk, biblista; żonaty, ojciec dwojga dzieci. Od 1989 roku, członek Stowarzyszenia Koordynatorów Szkół Ewangelizacji (ACCSE/2000); założyciel w 1993 roku oraz dyrektor Katolickiego Stowarzyszenia „EnChristo – Katolicy w służbie ewangelizacji, odnowy życia i jedności chrześcijan" z siedzibą w Lanckoronie, które w ramach Szkoły Ewangelizacji i Życia Chrześcijańskiego prowadzi pracę misyjną i wspiera odradzający się Kościół na Łotwie, Litwie, Ukrainie, Słowacji i w Czechach; członek Sekretariatu do spraw Nowej Ewangelizacji Archidiecezji Krakowskiej; stały współpracownik Międzywydziałowego Instytutu Ekumenii i Dialogu przy Papieskim Uniwersytecie Jana Pawła II w Krakowie.

Po studiach z fizyki na UJ odbywał studia teologiczne na KUL, ukończone w 1983 roku pracą magisterską pod tytułem *Mówienie językami w tradycji Pawłowej. Studium egzegetyczno-teologiczne*, a następnie specjalistyczne studia biblijne na KUL, zwieńczone w 2001 roku doktoratem pod tytułem *Posługa słowa we wspólnocie korynckiej (1 Kor 12–14). Studium egzegetyczno-teologiczne*. W ich trakcie przebywał na stypendium w Edynburgu i odbywał kwerendy naukowe w Tübingen, Heidelbergu, Örebro i Rzymie. W latach 1967-1992 był związany z Ruchem Światło-Życie, był bliskim współpracownikiem sługi Bożego ks. Franciszka Blachnickiego, był współodpowiedzialny między innymi za Centralną Diakonię Modlitwy i Centralną Diakonię Ewangelizacji; współzałożyciel i lider wspólnoty Effatha w Lublinie. Od 1972 roku zaangażowany w odnowę charyzmatyczną, prowadził pierwsze seminaria Odnowy Życia w Duchu Świętym w Krakowie, Poznaniu, Wrocławiu, Kielcach, Lublinie. W latach 1988-1992 uczestniczył w kongresach ewangelizacyjnych między innymi w Rzymie, Londynie, Brukseli, Kolmarden, Manili na Filipinach i Surabaii w Indonezji. Organizował Forum Nowej Ewangelizacji przed Światowym Dniem Młodych w Częstochowie w 1991 roku.

1. Modlitwa „charyzmatyczna” i jej najistotniejsze konsekwencje dla życia i misji Kościoła

Modlitwa charyzmatyczna rodzi się z obecności Ducha, który ożywia naszą relację z Jezusem. Bezpośrednio wynika ona z danego Duchowi przyzwolenia, aby nas prowadził i kierował nami. Zewnętrznym tego przykładem jest mówienie językami. Modlitwę charyzmatyczną charakteryzuje otwarcie na aktywną obecność Boga, a sama obecność w niej Ducha Świętego prowadzi do koncentracji modlitwy na osobie Jezusa Chrystusa. Wiedzie ona do głębszego odniesienia do Jezusa oraz przyjmowania i przeżywania Jego panowania, jako Zbawiciela, Pana i Mesjasza.

Jezus jest na niej poznawany jako żyjący Pan, obecny w sercu chrześcijańskiego kultu, jako Ten, który mówi teraz, który przemawia poprzez Słowo, uwalnia od Złego, uzdrawia, pociesza, jest źródłem odpocznienia itd. Wieloraka aktywność Mesjasza namaszczonego Duchem Świętym (zob. Iz 11,1; 42,1; 61,1) realizuje się w tym, że ze swojego namaszczenia udziela Ducha człowiekowi (zob. J 1,33; 7,39; 16,7).

Przychodzenie Ducha rodzi we wnętrzu wierzącego uwielbienie skierowane ku Bogu i Jego Synowi (por. J 7,38). Ta nowa zdolność do oddawania chwały Bogu wyraża się w spontanicznym charyzmatycznym uwielbieniu, które częstokroć znajduje swój ostateczny wyraz w modlitwie językami. Aktywność ta prowadzi do eksplozji twórczości w kulcie, wyrażającej się powstawaniem nowych pieśni i innych form wyrazu, w sposób niemający swoich odpowiedników w całej historii chrześcijaństwa.

Obecność charyzmatycznego doświadczenia, wraz z pragnieniem zrozumienia go w coraz większej mierze, rodzi coraz większy głód i pragnienie rozumienia Pisma. Z czasem pojawia się proces osadzania tego doświadczenia w doświadczeniu modlitwy inspirowanej przeżywanym Słowem Bożym. W ten sposób historyczny zapis Pisma spotyka się ze swoją aktualizacją w tym samym Duchu. Miłość do Słowa płynie z miłości do Jego Autora. W obliczu lęków o dewaluację Słowa można jedynie stwierdzić, że wynoszenie Go ponad jego Autora byłoby formą bałwochwalstwa.

Z przekonania, że Bóg mówi do swojego Ludu, który sobie zwołał, z przekonania, że przemawia do poszczególnych członków tego Ludu, wynika gotowość i koncentracja na słuchaniu Boga i w konsekwencji na okazaniu Mu posłuszeństwa. Ludzie napełnieni Duchem doświadczają bezpośredniości i prowadzenia w tej komunikacji, w sposób, który bywa szokujący nawet dla innych chrześcijan. W istocie jest to wewnętrzny wymiar poznawania i przeżywania Boga, jako miłującego Ojca, który otwiera przed swoimi dziećmi dostęp do swojego dziedzictwa. Zwornikiem tego doświadczenia są słowa Ewangelii św. Jana: „Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy. Bo nie będzie mówił od siebie, ale powie wszystko, cokolwiek usłyszy i oznajmi wam rzeczy przyszłe. On Mnie otoczy chwałą, ponieważ z mojego weźmie i wam objawi”

(J 16,13-15). Boże objawienie koncentruje się wokół Syna i planu zbawienia całego stworzenia, którego centrum stanowi Jezus.

Wraz z nową wolnością uwielbienia, wypowiadania się w sposób wolny do Boga i słuchania Go, przychodzi nowa zdolność i możliwość mówienia innym o swoim doświadczeniu panowania Jezusa, jak i możliwość ogłaszania Dobrej Nowiny (stawania w Jego imieniu). Dla wielu bywa to pierwsze doświadczenie, które do tej pory w żaden sposób nie było ich udziałem, a dla niektórych jest to nowy wewnętrzny impuls popychający ich do głoszenia.

Nowa świadomość czynnej, suwerennej obecności Boga w modlitwie, w mocy Ducha, prowadzi jednocześnie do nowej świadomości obecności sił zła. Wraz z nią pojawia się częstsza praktyka egzorcyzmów i modlitwy o uwolnienie. Podczas modlitwy objawia się charyzmatyczny wymiar życia Kościoła, przez obecność w niej charyzmatów. Na początku przykuwa uwagę sama zewnętrzna, zjawiskowa strona mówienia językami. Z czasem zaczyna wzrastać świadomość prorockiego wymiaru tej modlitwy. Obecność natchnień prowadzi do słowa poznania i mądrości, a ich bezpośrednie ujawnienie – do prorokowania. Otrzymane objawienie rozwija posługę uzdrawiania. Generalnie można stwierdzić, że pojawia się przekonanie, iż charyzmaty stanowią niezbywalną część Bożego wyposażenia każdego Kościoła lokalnego, z uwagi na jego misję. W miarę jak jest ono pogłębiane i podejmowane, wzrasta doświadczenie Kościoła lokalnego w używaniu charyzmatów w kulcie i posłudze. Wydaje się to oczywiste, gdy porówna się chociażby naszą świadomość z lat siedemdziesiątych i obecną.

Uzdolnienia te, objawiane w modlitwie, doświadczane są jako obecność w nas życia i mocy Zmartwychwstałego. Są one udzielone nam w posłuszeństwie Słowu Bożemu, a ujawnione zostają w Słowie i Sakramencie. Objawione są one zarówno w posłudze w ramach Ciała Chrystusa, jak i w wyjściu na zewnątrz, czy też jeszcze bardziej z uwagi na wyjście na zewnątrz.

Przychodzeniu Ducha towarzyszy wzrastające oczekiwanie i tęsknota za powtórnym przyjściem Jezusa. Wzmagają się oczekiwania eschatologiczne. Coraz powszechniejsze jest przekonanie, podczas modlitwy, o bliskości powrotu Mesjasza, a obecne wylanie Ducha Świętego widziane jest jako historyczne dążenie w kierunku punktu kulminacyjnego, wraz ze wszystkimi chrześcijanami gorliwie wzywającymi i tęskniącymi za wypełnieniem się wszystkiego, zgodnie z modlitwą: „Przyjdź, Panie Jezu” (Ap 22,20).

2. Zasadnicze wezwania względem wiary i teologii

Modlitwa charyzmatyczna jest oczekiwanym potwierdzeniem wiary zarówno modlącego się, jak i tych, którzy go słuchają. Stymuluje ona jednocześnie umysł ku pogłębionej refleksji płynącej z wiary. Ostatecznie pobudza proces rozezna-

wania, który domaga się pogłębionej refleksji krytycznej, bazującej na głębszym zrozumieniu własnego doświadczenia duchowego.

Rozeznanie – w dużej mierze intuicyjne, takie któremu brakuje głębszej refleksji teologicznej, zwłaszcza w kwestii relacji pomiędzy działaniem Ducha Świętego, a duchem ludzkim – może się okazać zbyt powierzchowne, aby skutecznie można było za nim podążać.

Wzbudzona na modlitwie wiara stanowi wezwanie dla wszystkich form sceptycyzmu i niewiary w nadprzyrodzoność. Istnieje bolesne doświadczenie intelektualnego aspektu naszego umysłu, który wyniesiony ponad miarę, pozbawia chrześcijan rzeczywistego życia wiarą. Dlatego też istnieją uzasadnione powody, aby nie pozwolić, ażeby umysł dyktował, jak mamy żyć życiem wiary. Refleksja teologiczna nie może prowadzić do powątpiewania w wierze mężów Bożych. Z drugiej strony wiara, która odwołuje się do rozumu, jest w stanie zakwestionować naiwność i uproszczone przypisywanie nadzwyczajnych zjawisk temu, co nie jest boskie czy też demoniczne.

Współczesna kultura ma poważną skłonność do widzenia natychmiastowych rezultatów aktywności duchowej, usuwa przy tym na bok pogłębioną refleksję teologiczną. Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest skupienie się „odpowiedzialnych" Kościoła na programach, i to od strony metodologicznej. Usuwają oni w cień teologię i tło historyczne, nie mówiąc już o pogłębionym studium Pism.

W konsekwencji wierzącym, którzy posiadają głód duchowy, nie jest łatwo znaleźć zadowalającą odpowiedź na szereg teologicznych problemów, przez co pośrednio katolicy są ukierunkowywani ku poszukiwaniom na gruncie odradzającej się w dzisiejszych czasach pneumatyki pogańskiej. Dlatego też największy sukces odnoszą w naszym kraju ruchy religijne o podłożu chrześcijańskim, niebędące w dialogu ze światem chrześcijańskim, a próbujące zainteresować współczesnego człowieka kwestią końca świata, który ich zdaniem jest blisko (na przykład mormoni, świadkowie Jehowy). Podobnie, w obliczu nieodpowiedzianych pytań o życie po śmierci, rozwijają się religie Wschodu (buddyzm, shintoizm, hinduizm).

Największy problem stanowią quasi-religie o podłożu scjentystycznym (New Age, scjentologia), wzbudzane na bazie braku żywego doświadczenia obecności Boga w mocy Ducha. Rozwijają się one wszędzie tam, gdzie w sytuacji „nieobecności" Boga człowiek zaczyna się zajmować samym sobą i rozwijać wiarę we własny potencjał oraz zainteresowanie tym, co przekracza zwyczajność (okultyzm).

3. Wezwania stojące przed praktyką życia Kościoła

Nie można patrzeć na odnowę, w szczególności na odnowę charyzmatyczną, wyłącznie w kategoriach ruchu modlitewnego, gdyż nie jest to jedynie ruch ewangelizacyjny czy uzdrowieńczy. To, co zapoczątkowane jest na modlitwie, stanowi poruszenie, w którym moc Ducha jest doświadczana w odradzaniu się

istotnych wymiarów życia i misji chrześcijan. Są one wewnętrznie ze sobą powiązane i wzajemnie siebie warunkują. Mimo że rozlana została fala wątpliwości obecnych w Kościele, w latach siedemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, w wielu miejscach życie Kościoła toczyło się tak, jak gdyby wydarzenie odnowy nigdy nie miało miejsca, względnie jakby było to opcjonalne doświadczenie dla osób o podwyższonych duchowych aspiracjach, w odróżnieniu chociażby od tych, którzy mają aspiracje bardziej intelektualne. Z trudem można odnaleźć w dokumentach kościelnych odzwierciedlenie ówczesnego wpływu odnowy na życie Kościoła.

Najważniejsze dla powszechnej świadomości Kościoła jest to, że wraz z modlitwą, doświadczenie charyzmatyczne nie jest wzbudzane przez modlącego się, ale znajduje swój początek w suwerennym Bożym poruszeniu, w Bożej aktywności i w świadectwie dawanym panowaniu Jezusa Chrystusa w Kościele i w świecie.

To dzieło Ducha objawia panowanie Mesjasza i jednocześnie uświadamia na nowo Boże zamiary względem Kościoła. Owszem, pycha charyzmatyków może tę perspektywę zaciemniać, może też zawężać działanie Ducha Świętego, ale nie może przyćmić generalnego poczucia, że Bóg popycha Kościół w kierunku powrotu Pana i Jego Królestwa. To właśnie jest kluczowym Bożym zamiarem w odnowie charyzmatycznej i poza nią.

THE CHARISMATIC PRAYER

Article presents basic characteristics of the charismatic expression in prayer, and essential elements to describe charismatic dimension in prayer which are focus on Jesus and His lordship, flow of praise from within the believer, new capacity to give glory to God, thirst for the Scriptures, spiritual gifts, awareness that God speaks, new freedom to speak others about the Lord, new ability to evangelize, spiritual power manifested in every form of Christian ministry in Word and in sacrament, in the service to those outside the Body of Christ.

Together with characteristic above major challenges are presented both to the theology and faith – namely the need for adequate new theology and to the Church pastoral practice. One of the main challenges is not to see "charismatic prayer" exclusively within the prayer movement but in wider context of Christian life and mission.

Słowa kluczowe: modlitwa charyzmatyczna, Duch Święty, chrzest w Duchu Świętym, wiara, Kościół

Keywords: charismatic prayer, Holy Spirit, Spirit Baptism, faith, Church.

„Duchowość w Polsce" 16 (2014)
ISSN 2081-4674 s. 77-84

Ks. Robert MUSZYŃSKI*

DUCH PROROCTWA (Ap 19,10)

Charyzmaty są to dary Bożej miłości, dane darmo dla dobra innych. To środki do praktycznego i konkretnego wyrażania miłości Bożej. Są one różne, jak różne są potrzeby człowieka i całego Kościoła. Św. Paweł porównuje Kościół do ciała człowieka złożonego z wielu członków, które muszą ze sobą współpracować, aby całość trwała w harmonii. Tak też mają współpracować charyzmaty w Kościele: „Starajcie się posiąść miłość, troszczcie się o dary duchowe, szczególnie zaś o dar proroctwa" – pisze św. Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian 14,1. Dlaczego tak ważny jest dla Apostoła narodów dar proroctwa? Ponieważ według niego charyzmat ten służy budowaniu Kościoła.

1. Dar proroctwa

a) Stary Testament

Potocznie prorokiem określa się osobę przepowiadającą przyszłość. W kulturach pogańskich byli to najczęściej wróżbici działający przy świątyniach. W Grecji nazywano ich *profetes*. Tymczasem biblijni prorocy nie trudnili się wróżbiarstwem. Co więcej, ostro ganili praktyki magiczne związane z przepowiadaniem przyszłości. Wyjawiali przyszłość jedynie w ściśle określonych sytuacjach związanych z obroną wiary. Nie to jednak było istotą ich działania. Hebrajski termin *nawi* (prorok) pochodzi od czasownika „ogłaszać". Stąd też istotą proroctwa jest ogłaszanie, pouczanie i napominanie. Kiedy około II wieku przed Chrystusem tłumaczono Stary Testament na język grecki, wówczas termin *profetes* został zaadaptowany jako najbliższy odpowiednik hebrajskiego *nawi*.

* Ks. dr Robert MUSZYŃSKI – prezbiter archidiecezji lubelskiej (wyświęcony w 1992 roku), mgr inż. budownictwa (Politechnika Lubelska, 1982-1987), mgr teologii (KUL 1992), dr teologii (KUL 2001); w latach 2006-2011 dziennikarz Radia eR (audycja „Szkoła Słowa Bożego"); obecnie proboszcz, dyrektor Szkoły Formacji Duchowej w Archidiecezji Lubelskiej, członek redakcji Wiadomości Archidiecezji Lubelskiej „Memoranda".

Innym słowem, którym określano proroków w Starym Testamencie, był termin *hose*, czyli ten, który ma wizje. Oznaczało to, że otrzymał on szczególne oświecenie od Boga, pozwalające mu zrozumieć sytuację Narodu Wybranego lepiej niż inni Izraelici. Prorocy głosili w imieniu Boga prawdy religijno-moralne, strzegli czystości wiary i obyczajów, bronili sprawiedliwości społecznej, a czasem przepowiadali przyszłość i działali cuda.

b) Nowy Testament

„Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie; abym uciśnionych odsyłał wolnymi, abym obwoływał rok łaski od Pana" (Łk 4,18-19). Odczytując te słowa z Księgi Proroka Izajasza w synagodze w Kafarnaum, Jezus wskazał na siebie jako Tego, w którym to Boże słowo się wypełniło. On jest szczególnym i jedynym Prorokiem Nowego Przymierza, ponieważ nie tyle przekazuje słowa od Boga, co jest Słowem Boga (por. J 1,14). Być prorokiem w czasie Nowego Testamentu, to mieć udział w posłudze prorockiej Chrystusa, który udziela swoim uczniom łaski uczestnictwa w Jego dziele prorockim: „Bóg nas wybawił i wezwał świętym powołaniem nie na podstawie naszych czynów, lecz stosownie do własnego postanowienia i łaski, która nam dana została w Chrystusie Jezusie przed wiecznymi czasami. Ukazana zaś została ona teraz przez pojawienie się naszego Zbawiciela, Chrystusa Jezusa, który przezwyciężył śmierć, a na życie i nieśmiertelność rzucił światło przez Ewangelię, której głosicielem, apostołem i nauczycielem ja zostałem ustanowiony" (2 Tm 1,9-11).

Prorokowanie w Nowym Testamencie pojmowane jest jako oświetlanie słowami Chrystusowej Ewangelii faktów, wydarzeń, relacji i wszystkich życiowych spraw. Prorokować może i powinien każdy ochrzczony: „[…]On sam namaszcza cię krzyżmem zbawienia, abyś złączony z Chrystusem, był kapłanem, prorokiem i królem na życie wieczne" (z rytuału liturgii chrzcielnej).

Pierwotny Kościół intensywnie korzystał z daru proroctwa w życiu wewnętrznym wspólnoty (por. 1 Kor 12-14). Święty Paweł zachęcał Koryntian do korzystania z niego: „Starajcie się posiąść miłość, troszczcie się o dary duchowe, szczególnie o dar proroctwa" (1 Kor 14,1). Prorok mówi ku zbudowaniu ludzi, ku ich pokrzepieniu i pociesze, dodaje odwagi, przez co buduje Kościół (por. Dz 15,32).

Zasadniczą różnicą między proroctwem a innym rodzajem przemawiania jest natchnienie. Mowę natchnioną Kościół rozpoznaje po jej skutkach, po owocach przepowiadania: słowo prorocze czyni to, co zapowiada i jest to przemawianie ze skutecznością i mocą dotykającą ludzkich serc, skłaniającą do zmiany życia (nawrócenia).

Kościół posługiwał się darem proroctwa także w działaniach na zewnątrz wspólnoty. Proroctwo wskazało na Barnabę i Pawła jako misjonarzy pogan (por. Dz 15, 22.25). Dzięki proroctwu apostołowie wiedzieli, że mają opuścić Azję i iść do Macedonii (por. Dz 16,9); dzięki duchowi proroctwa rozpoznawali drogi ewangelizacji wybrane przez Boga.

c) Kryzys daru proroctwa

W II połowie II wieku wydarzyło się coś, co miało bardzo poważne konsekwencje w postrzeganiu nie tylko daru proroctwa, ale także wielu innych charyzmatów. Około 155 roku po Chrystusie, na terenie Frygii w Azji Mniejszej (czyli dzisiejszej Turcji), Montanus zaczął twierdzić, że w słowach, które głosił, mówił przez niego Duch Święty, a sam uważał się za ucieleśnienie Ducha. Zgromadził wokół siebie grupę ludzi, wśród których Pryscylla i Maksymilla poczuły, że też mówią w imieniu Ducha Świętego i wspólnie zaczęli głosić „proroctwa".

Początkowo cieszyło się to wielkim zainteresowaniem pośród chrześcijan, bo ci ludzie, poza głoszeniem, wiedli bardzo uporządkowany moralnie i surowy tryb życia. Zaczęli tego wymagać również od swoich słuchaczy, motywując to rychłym nadejściem Dnia Pańskiego. Maksymilla twierdziła nawet, że Paruzja nastąpi zaraz po jej śmierci. Wskazywała również miejsce powtórnego zstąpienia Mesjasza. Powstało zamieszanie co do interpretacji tych proroctw i Kościół zakazał ich głoszenia oraz rozpowszechniania. Jednak głoszący nie uznali autorytetu biskupów i tak nastąpił rozdźwięk między Kościołem urzędowym a porządkiem „charyzmatycznym". Prorokowanie zaś nie odzyskało, aż do naszych czasów, swego znaczenia i blasku, którym charyzmat ów jaśniał w Kościele pierwotnym[1].

2. Autorytet proroka

a) „Duch proroctwa"

„Świadectwem Jezusa jest duch proroctwa" (Ap 19,10), ogłasza św. Jan Apostoł. Dowodem na to, że Chrystus zmartwychwstał i żyje oraz że On jest Panem historii ludzkości i ją prowadzi, jest „duch proroctwa" objawiający się w uczniach Jezusa i poprzez nich we współczesnym świecie. Św. Paweł pisze do Efezjan: „W Nim także i wy usłyszawszy słowo prawdy, Dobrą Nowinę waszego zbawienia, w Nim również uwierzyliście i zostaliście naznaczeni pieczęcią Ducha Świętego, który był obiecany. On jest zadatkiem naszego dziedzictwa w oczekiwaniu

[1] Por. K. Bardski, *Proroctwo w tradycji Kościoła*, http://pracownicy.uksw.edu.pl/Krzysztof-Bardski/?page_id=166 [10 XI 2014].

na odkupienie, które nas uczyni własnością Boga, ku chwale Jego majestatu" (Ef 1,13-14).

Duch Święty dany chrześcijaninowi w sakramencie chrztu jest dla niego gwarancją trwania w Chrystusie, ale ten Duch chce Jezusa objawiać, umożliwiać Jego obecność i zbawcze działanie wobec innych braci i sióstr w Kościele, a także wobec wszystkich ludzi. W Piśmie Świętym, zwłaszcza w Dziejach Apostolskich, opisane są liczne przypadki świadczące o tym, że uczniowie Chrystusa „odczuwali" obecność Ducha wszystkimi zmysłami, dlatego wiedzieli, że są prowadzeni przez Ducha Świętego. On im „kazał", „zabraniał", „mówił do nich", umożliwiał wzajemną komunikację między nimi i Panem (por. Dz 16).

b) Osoba proroka

Jak już wcześniej wspomniano, proroctwo często rozumiane jest jako przewidywanie przyszłości. Zdarzają się czasem takie przypadki: „W tym czasie właśnie przybyli z Jerozolimy do Antiochii prorocy. Jeden z nich imieniem Agabos przepowiedział z natchnienia Ducha, że na całej ziemi nastanie wielki głód. Nastał on za Klaudiusza" (Dz 11,27-28). Jednak mówienie tego, co zdarzy się w przyszłości nie jest istotą proroctwa. Greckie słowo *profeteia* (prorokowanie, przepowiadanie) należałoby dosłownie przetłumaczyć jako mówienie w imieniu kogoś.

W Księdze Wyjścia, w pierwszym opisie powołania Mojżesza, wymawia się on przed Bogiem mówiąc, że nie jest człowiekiem elokwentnym i samo mówienie sprawia mu trudność. Nawet obietnica Boga, że włoży swoje słowo w jego usta i będzie go pouczał, co ma mówić, nie przekonały Mojżesza do przyjęcia misji przemawiania w imieniu Boga do Izraelitów i faraona. Podjął ją dopiero wraz ze swym bratem Aaronem: „Pan odpowiedział Mojżeszowi: «Oto Ja uczynię cię jakby Bogiem faraona, a Aaron, brat twój, będzie twoim prorokiem. Ty powiesz mu wszystko, co ci rozkażę, a Aaron, brat twój, będzie przemawiał do faraona, ażeby wypuścił Izraelitów ze swego kraju" (Wj 4,10-16). Bóg będzie mówił do Mojżesza, a zatem będzie on prorokiem Boga, następnie Mojżesz będzie mówił do Aarona i Aaron będzie prorokiem Mojżesza, przepowiadając w ten sposób Słowo Boże faraonowi. Prorok jest więc szczególnym narzędziem Boga. Nie jest on jak rzecz, jak głośnik, nie przekazuje słów Boga słowo w słowo.

Słowo wypowiedziane przez Boga trafia do prawdziwej osoby, która ma swoją sferę emocjonalno-uczuciową, swoje doświadczenia życiowe i swoje rozumienie życia oraz relacji międzyludzkich. Całe słowo Boga przechodzi przez takie właśnie narzędzie, jakim jest osoba proroka. Bóg nie wybiera tylko ust proroka, ale „wkłada" swoje Słowo w jego osobę i pozwala, aby on mówił w imieniu Boga. Jest to niesłychana łaska: słowo Boga i słowo człowieka, dlatego w proroctwie, które jest ich połączeniem, czasami jest więcej słowa Boga, a czasami więcej słowa człowieka. Prorokowania zatem można i trzeba się uczyć. W Starym

Testamencie czytamy o działalności szkół prorockich, które nie były czymś wyjątkowym, ale raczej powszechnie znaną instytucją (por. 2 Krl 2,1-7).

c) Środowisko prorockie

Do rozwoju „ducha proroctwa" w Kościele potrzebne jest środowisko, czyli przestrzeń, klimat sprzyjający powstawaniu szkół proroków w Kościele i poszczególnych wspólnotach kościelnych. Potrzebni są ludzie, którzy są gotowi wsłuchiwać się w głos Boga i jednocześnie są dobrymi obserwatorami wielu scen rozgrywających się na arenie współczesnego świata. Muszą być wolni od „niezdrowej" rywalizacji o cechach światowych, od pragnienia zrobienia kariery w Kościele. Potrzebne jest więc środowisko, które daje poczucie bezpieczeństwa i stwarza dla proroków atmosferę otwartości oraz przyjaźni.

Kryzys, który dotknął charyzmat proroctwa w początkach historii Kościoła, trwa nadal. Jakim autorytetem cieszą się dziś prorocy w Kościele? Prorokowanie wykracza poza rozeznanie czysto racjonalne, nie jest ono tylko owocem rozumowej spekulacji. Dziś nadaje się proroctwu mniejszy walor poznawczy niż rozumowi, spychając prorokowanie na „boczny tor". Wielu ludzi sprawujących urząd w Kościele wyraża lęk przed proroctwem z powodu niewiedzy i uprzedzeń. Panuje przekonanie, że proroctwo to coś niepewnego, nacechowanego zbyt dużym ryzykiem pomyłki, sugestii, a nawet diabelskiego podszeptu. To prawda, że rozeznawanie proroctw jest dużym wysiłkiem duchowym i wymaga zaangażowania nie pojedynczej osoby, ale wielu osób na różnych poziomach odpowiedzialności w Kościele. Wymaga ponadto wzajemnej miłości i jedności, dlatego łatwiej jest wybrać drogę prostszą, to znaczy trzymania się nauczania Kościoła, zdrowej akademickiej teologii i Pisma Świętego. Jednak bez charyzmatu życie duchowe zaczyna kostnieć. „Ducha nie gaście, proroctwa nie lekceważcie, wszystko badajcie, a co dobre zachowujcie" (1 Tes 5,19-22).

Urząd ma wspierać charyzmat, by ten pomagał mu rozpoznawać drogi Pana we współczesnym świecie. Trzeba świadomie wyławiać z różnych wspólnot kościelnych uznanych proroków. Jeśli dziś pojawia się w Kościele prorok, to zazwyczaj jest on najpierw papieżem, biskupem… i dopiero może być prorokiem, ponieważ jest w pewnym sensie „nietykalny". Wtedy naszym oczom ukazuje się całe piękno, moc i skuteczność „ducha proroctwa", który przynosi wspaniałe owoce dla Kościoła i świata. Jeśli prorok jest „zwykłym" księdzem lub świeckim, często pozostaje niesłuchany.

3. Przykład dylematów przeżywanych przez proroków

W Warszawie, 17.08.2012 roku na Zamku Królewskim ogłoszono Wspólne Przesłanie do Narodów Polski i Rosji podpisane przez abp. Józefa Michalika

i patriarchę Cyryla I. Ważna data, jak i ważny kontekst polityczny podpisania tego istotnego dokumentu – dwa lata po katastrofie smoleńskiej, pojawiająca się nadzieja na zbliżenie polsko-rosyjskie, zbliżenie Kościołów: prawosławnego i katolickiego. Całość działań aprobował papież Franciszek.

Dokładnie tego samego dnia przypadła 10. rocznica zawierzenia świata Bożemu Miłosierdziu w Krakowie, przez papieża Jana Pawła II, i miało miejsce oficjalne otwarcie sanktuarium. Św. Jan Paweł II mówił wtedy: „[…] dziś w tym sanktuarium chcę dokonać uroczystego aktu zawierzenia świata Bożemu miłosierdziu. Czynię to z gorącym pragnieniem, aby orędzie o miłosiernej miłości Boga, które tutaj zostało ogłoszone za pośrednictwem siostry Faustyny, dotarło do wszystkich mieszkańców ziemi i napełniało ich serca nadzieją. Niech to przesłanie rozchodzi się z tego miejsca na całą naszą umiłowaną Ojczyznę i na cały świat. Niech się spełnia zobowiązująca obietnica Pana Jezusa, że stąd ma wyjść «iskra, która przygotuje świat na ostateczne Jego przyjście» (por. Dz. 1732). Trzeba tę iskrę Bożej łaski rozniecać. Trzeba przekazywać światu ogień miłosierdzia. W miłosierdziu Boga świat znajdzie pokój, a człowiek szczęście! To zadanie powierzam wam, drodzy bracia i siostry, Kościołowi w Krakowie i w Polsce oraz wszystkim czcicielom Bożego miłosierdzia, którzy tutaj przybywać będą z Polski i z całego świata. Bądźcie świadkami miłosierdzia!”

Można postawić pytanie o rozeznanie prorockie dotyczące obu wydarzeń, rozgrywających się tego samego dnia. Pierwsze niewątpliwie ważne i dobre, ale czy nie przysłoniło drugiego – równie ważnego, a może nawet potężniejszego w ewentualne owoce dla Polski i całego świata? Czy nie należało pracować z myślą o jednym i drugim wydarzeniu? Zgromadzenie w tym dniu biskupów z całego świata i pewnie wielomilionowej rzeszy pielgrzymów spragnionych Bożego Miłosierdzia mogło być wypełnieniem zadania, powierzonego przez Papieża-Polaka, by przekazywać światu ogień miłosierdzia. Jednocześnie stałoby się wielkim wyniesieniem Kościoła polskiego i Polski. Jedna data i dwa znaki dla świata: Boże Miłosierdzie i otwarcie Kościoła na Wschód[2].

Yves M.J. Congar pisze, że prorokiem jest ten, kto otwiera Kościołowi nowe drogi i kto umie czytać znaki czasu, „[…] kto podejmuje działanie lub tworzy obiecujące instytucje, przerastające dotychczasowe pojmowanie spraw i dawne struktury”[3].

---

[2] Oto, co działo się w Krakowie 17.08.2012: „Całą sobotę i niedzielę trwają zabawy plenerowe, koncerty ewangelizacyjne, konkursy, gry i zabawy dla dzieci. Można obejrzeć wystawę fotograficzną «Papamoblilem ku świętości», Arturo Mariego. Wieczorem finał koncertu pod hasłem «„Zaufaj Panu już dziś»”. Por. http://idziemy.pl/spoleczenstwo/10-lecie-sanktuarium-w-krakowie-lagiewnikach/ [10.11.2014].

[3] Y. M. J. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego. „Panem jest Duch i daje życie” (2 Kor 3,17)*, t. 2, Warszawa 1995, s. 215; por. W. P. Tokarski, *Charyzmaty*, Kalwaria Zebrzydowska 2003, s. 68.

Misja proroków w Kościele i w świecie jest ogromna, ale ciągle nieodkryta. Kościół otrzymał wielki dar od Pana i wielkie zadanie, aby tworzyć współczesne szkoły proroków, wyszukiwać powołanych, obdarowanych „duchem proroctwa" we wspólnotach kościelnych i pomagać im służyć tym darem.

Jeśli nie stworzy się mądrej formacji proroków w Kościele, ich posługa będzie zawsze narażona na różnego rodzaju dewiacje i będzie generowała problemy przede wszystkim we wspólnotach charyzmatycznych, w których ten charyzmat jest najczęściej używany. Dotyczy to także całego Kościoła.

Dzięki Bogu, że dał Kościołowi i światu tak wielkiego proroka, jakim był św. Jan Paweł II. Pan przez niego pokazał, jak wspaniałym darem jest „duch proroctwa", który otwiera Kościołowi nowe drogi i umie czytać znaki czasu.

THE SPIRIT OF THE PROPHECY (Ap 19,10)

Saint Paul in the first Letter to the Corinthians 14:1 writes: "Love should be your guide. Be eager to have the gifts that come from the Holy Spirit, especially the gift of prophecy."

Why is the gift of the prophecy for nations so important for the Apostle? The answer is – this charisma benefit from the building of the Holy Church.

In the pagan cultures the role of prophets were performed by the future tellers who worked in the temples – in ancient Greece they were called *profetes*. The Old Testament prophets deeply criticized the practices of reading the future based on astrology. Hebrew word *nawi* – which means *a prophet* comes from the verb "to proclaim" – this is why the role of the prophecy is proclaiming, teaching, reminding, reprimanding.

Being a prophet during the time of the New Testament meant to participate and be involved in the prophesying of Jesus Christ.

Jesus Christ is the only prophet in His Church and gives his disciples grace to be able to take an active part in His prophesying.

A prophet is a specially chosen tool in God's hands. A prophet is not like an item, or a speaker who just repeats God's words – word after word. God's message goes to a person who is a true individual human being with his or her emotions, feelings, life experiences, and his or her own understanding of life, word, and human relationships.

To develop "the spirit of the prophecy" in Church we need a special environment and special place which will foster the schools of prophets in Church and in the variety of parochial groups. We need people who are ready to carefully listen to God's words and who are, at the same time, excellent observers of today's different scenes of the world.

“Don’t turn away God’s Spirit or ignore prophecies. Put everything to test. Accept what is good and don’t have anything to do with evil” (1 Tes 5,19-22). The hierarchy of the Church should support and further the Charisma so the Charisma could help recognize and read the God’s paths in today’s word. We should be able to select consciously and choose honored prophets from our Church groups.

Słowa kluczowe: charyzmat, duch, proroctwo, prorok
Keywords: charism, spirit, profecy, profet

„Duchowość w Polsce" 16 (2014)
ISSN 2081-4674 s. 85-89

Ks. Józef HAŁABIS*

SPOWIEDŹ GENERALNA Z MODLITWĄ O UWOLNIENIE W KRĘGU MIŁOSIERDZIA[1]

Spowiedź generalna z modlitwą o uwolnienie, popularnie zwana „furtkową"[2], nie jest remedium na wszelkie dolegliwości człowieka i nie jest do zbawienia koniecznie potrzebna. Należy zatem podejmować tę posługę z rozwagą i roztropnością, ale zawsze proponować, gdy osoba ewidentnie przeżywa opresję złego ducha, niemoc w drodze do Boga itd. I odwrotnie, zawsze odmawiać tym, którzy jedynie „kolekcjonują" emocjonalne doświadczenia religijne („bo sąsiadka mówiła, że to takie fajne i ona już miała, a ja jeszcze nie"). Zrodziła się bowiem „moda" na „furtki"! Ludzie szukają łatwych rozwiązań problemów, bez wysiłku z ich strony.

Spowiedź „furtkową" należy zatem *proponować, jeśli dostrzega się potrzebę*, *ale nigdy nie przymuszać*, bo zrodzi to więcej lęków i wątpliwości, niż korzyści, a lęk jest furtką dla zła i może się okazać, że zamiast naprawić, popsuliśmy.

Nigdy też nie dawać pytań do samodzielnego przygotowania się. Nawet kapłan sam sobie nie jest w stanie ich dobrze postawić, to znaczy przygotować się i pójść do spowiednika z tym, co sam odkrył. Przez pytania musi przeprowadzić drugi kapłan, który będzie czynił rozeznanie do modlitwy o uwolnienie. Człowiek ma bowiem psychiczną tendencję do „wybielania się", usprawiedliwiania. Natomiast w sakramencie pokuty łatwiej stanąć przed Bogiem w auten-

* Ks. dr Józef HAŁABIS – prezbiter archidiecezji lubelskiej (wyświęcony w 1996 roku); odbył specjalistyczne studia w zakresie teologii dogmatycznej na KUL w latach 1999-2004; w 1994 roku uzyskał doktorat na KUL na podstawie rozprawy pod tytułem *Agapetologia soteriologiczna według Franciszka Dziaska*.

[1] Krąg Miłosierdzia Kapłanów powstał w kwietniu 2006 roku i skupia księży żyjących charyzmatem Wspólnoty Sióstr Służebnic Bożego Miłosierdzia w Rybnie koło Sochaczewa. Zob. http://misericordiadei.eu/pag.04.html [5.06.2014].

[2] Przygotowując się do wystąpienia, autor konsultował się z ks. mgr. Zdzisławem Madzio, proboszczem parafii św. Maksymiliana w Szczukach, w diecezji łowickiej.

tycznej szczerości. Z tej racji dla owocności tej posługi nie powinno się dawać się do ręki tekstu pytań, ani publikować ich w jakikolwiek sposób.

Można powiedzieć, że pytania, czyli tzw. „furtki", to schemat. Jednak każdy kapłan prowadząc penitenta nadaje tej posłudze swój rys i ubogaca ją doświadczeniem własnym oraz braci z Kręgu Miłosierdzia Kapłanów. Wszystko zamyka się w sakramencie pokuty, na który potrzebne jest około dwóch godzin, a czasem więcej.

Przedstawię „mój schemat" takiej spowiedzi:

1. Na początek modlitwa o ochronę, o otoczenie Krwią Chrystusa, oddanie tego czasu Bogu, o wyrzeczenie się zła i grzechu, przebaczenie win (czasem razem z osobą, a czasem sam, zanim dana osoba przyjdzie), o stanie się jedynie narzędziem. Staram się uświadamiać sobie, że to nie ja działam, tylko Chrystus mnie używa jako narzędzia do swego działania;

2. Cierpliwie wyjaśniam, co to jest i po co, szczególnie osobom świeckim, gdyż to pomaga w otwarciu serca i w zaufaniu. Wyjaśniam zasadę pytań, opartą na trzech płaszczyznach: człowiek, jego rodzina i przodkowie, a w przypadku osób zakonnych dodatkowo pytam o rodzinę zakonną. Oznacza to, że każde pytanie dotyczyć będzie życia osobistego, życia rodziny i jej historii. Wypada przypominać, od czasu do czasu, o tym w trakcie pytań, gdyż wydaje się to istotne dla rozeznania tego, co pochodzi z dziedzictwa pokoleń. Podczas spowiadania kapłanów pragnących posługiwać podaję „instrukcję obsługi", a więc wyjaśniam co robię w trakcie rozeznawania, by sami mogli bardziej owocnie posługiwać taką spowiedzią innym. Wielki niepokój budzą pytania o rodzinę i przodków, ale z doświadczenia wielu kapłanów, także egzorcystów, wynika potrzeba tak głębokiego sięgnięcia oraz wielokrotnego przebaczenia w imieniu członka rodziny, nawet nieżyjącego, jakiemuś krzywdzicielowi;

3. Przygotowuję kartkę (kartki) dla siebie, aby w trakcie zanotować to, co potrzebne będzie do modlitwy, a więc:

a) rozeznane demony – pomocną w nauczeniu się nazywania i rozeznania ich jest „biała kartka" (jedna z modlitw kapłańskich w Kręgu) z modlitwą „Panie Jezu… oddalajcie się od nas",

b) osoby, które raniły i były zranione – należy zanotować choćby imię albo okoliczność, gdy nie pamięta się imienia. Zawsze dyskretnie zapisuję imię osoby, którą spowiadam – przyda się do modlitwy i jest konieczne, gdyby demon przejął nad nią władzę. Wówczas nie należy panikować, lecz modlić się spokojnie, przywołując osobę jej imieniem. Gdyby zaś doszło do przejęcia władzy nad osobą przez demona, wówczas koniecznie należy odesłać ją do egzorcysty,

Trzeba cierpliwe wyjaśnić, po co kapłan notuje, a po modlitwie bezwzględnie zniszczyć kartki i to w obecności penitenta, by nie było podejrzeń, że ksiądz to

sobie zachowa. Wielką krzywdę można zrobić osobie nieprzygotowanej, nieroztropnie dając jej do ręki kartkę, aby samodzielnie ją zniszczyła. Są niestety tego smutne przykłady, kiedy ciekawość i pokusa sprawia, że dana osoba przeczyta nasze notatki i nie rozumiejąc, przerażona zacznie szukać pomocy;

4. Po rozpoczęciu spowiedzi, zanim przejdę do listy pytań, zawsze rozpoczynam od zbadania, co wydarzyło się po ostatniej spowiedzi. Warto zapytać o emocje, pokusy i trudności, gdyż to da już pewne rozeznanie. Niezwykle ważne jest, by się nie spieszyć. Jest to bowiem często odczuwana przeze mnie i przez innych pokusa, by nie zauważyć niedopowiedzenia, by przeczytać tylko niektóre pytania, a jakieś pominąć. Dość często przychodzi pokusa, by nie pytać o pewne sprawy, na przykład siostry zakonnej czy kapłana – o aborcję, tymczasem problem może być, choćby w rodzinie;

5. Pozwolić spokojnie się wypowiadać, nie „przelatywać" pytań, nie przyspieszać, raczej dopytywać dodatkowymi pytaniami tak, jak Bóg pozwoli odczuć. W sercu należy trwać na modlitwie, zwłaszcza wtedy, gdy zauważy się w penitencie jakąś walkę wewnętrzną. Czasem powie on o czymś „między wierszami", sam nie zauważając tego, o czym mówi. Stąd rodzi się konieczność uważnego słuchania także tego, o czym nam mówi nie wprost.

Nie należy strofować, gdy na pytanie o „A", ktoś opowiada na temat „B". Należy natomiast pozwolić wypowiedzieć się swobodnie odnośnie tego, co aktualnie się spowiadanemu przypomni, nawet jeśli takie pytanie jeszcze nie padło, albo było już dawno. Uczę się niejako tracić czas dla Jezusa w tej posłudze;

6. Rozgrzeszenie – często jako pokutę polecam modlitwę dziękczynną za dotychczasowe życie, za wszystko, czego Bóg pozwolił doświadczyć. Bywa bowiem, że ktoś nigdy Bogu nie dziękował, natomiast zawsze miał żal do Boga. Proszę więc, by podzielił swoje życie na poszczególne okresy i odpowiednio do nich, odmówił nie tylko jedną modlitwę, ale kilka dni modlitw dziękczynnych za doznane Boże miłosierdzie;

7. Po rozgrzeszeniu stosuję modlitwę o uwolnienie, wziętą z gotowych tekstów opracowanych dla kapłanów z Kręgu Miłosierdzia. Czasem, jeśli pojawia się trudność w rozpoczęciu spowiedzi, jest problem z otwarciem się osoby, to trzeba odmówić także modlitwę o uwolnienie. Zwykle jest ona odmawiana na samym początku spowiedzi, a potem ponownie po rozgrzeszeniu;

8. Po rozgrzeszeniu i modlitwie o uwolnienie następuje modlitwa do Ducha Świętego o napełnienie i uleczenie. Jest to w istocie modlitwa o uzdrowienie, zanurzenie we Krwi Chrystusa. Wówczas nakładam ręce na głowę człowieka (niekiedy już bez stuły). Ten gest nałożenia rąk stosowany jest w Kościele od początku.

W tej spowiedzi generalnej ma miejsce nie tylko modlitwa o uwolnienie, a więc zamknięcie „furtek", ale także modlitwa o uzdrowienie, niejako zniwelowanie tych „ścieżek wydeptanych" do zła. Nie należy bać się tej modlitwy – niech ona popłynie spontanicznie, z serca, gdyż modlitwa o uwolnienie jest także

uzdrowieniem człowieka. Ważna jest tutaj jej spontaniczność, a w niej całkowite poddanie się Duchowi Świętemu, by ją prowadził tak, jak On sam tego chce. Mnie pomaga doświadczenie Odnowy Charyzmatycznej i wieloletnie posługiwanie w Szkołach Nowej Ewangelizacji oraz mszach z modlitwą o uzdrowienie.

Kapłaństwo to największy dar Boga dla człowieka. Mocą Chrystusowego kapłaństwa można wiele uczynić, nawet wszystko: otworzyć i zamknąć, uzdolnić, stwarzać nowe. To niejako władza kluczy (por. Mt 16,19).

Często modlę się o odnowienie łask przyjętych już sakramentów: chrztu, Eucharystii, bierzmowania, kapłaństwa i małżeństwa, a także ślubów ubóstwa, czystości i posłuszeństwa. Modlę się, prosząc Chrystusa, by uzdrawiał, dał odczuć danej osobie, że w jej sercu jest miłość. Proszę o odnowienie łask, które Bóg dał jej w sakramentach, a czasem też o łaskę umiejętności posługiwania się tym co Bóg dał;

9. Uświadamiam penitentowi, że mogą się mu przypominać kolejne rzeczy. Jest to normalne, dlatego trzeba je oddawać Bogu w kolejnych spowiedziach. Nie ma potrzeby powtarzania zaraz spowiedzi generalnej.

Mocno uwrażliwiam na konieczność zmiany życia – nawrócenia się! Bez zmiany życia owocność generalnej spowiedzi będzie tylko chwilowa. Jest niestety wiele osób, które szukają jedynie przeżyć emocjonalnych i nie chcą podjąć trudu współpracy z łaską Bożą. Tymczasem zachodzi konieczność życia sakramentalnego i modlitewnego. Jeśli jest taka możliwość, pokazuję wartość wzrastania we wspólnocie ewangelizowanej i formacyjnej. Najlepiej, gdyby była jakaś wspólnota w parafii, którą można byłoby wskazać danej osobie;

10. Z mojego najnowszego doświadczenia wynika, że potrzebne jest, już w czasie przeprowadzenia tej „furtkowej" spowiedzi generalnej, odwoływanie podjętych w życiu decyzji, szczególnie tych ważnych i tych z dzieciństwa. Człowiek sam bardzo rzadko dostrzega podjęte decyzje, których konsekwencją było ograniczenie własnej wolnej woli. Ale kapłan prowadzący spowiedź „furtkową", mając doświadczenie „obrazu Ojca", z łatwością dostrzeże takie decyzje w życiu człowieka i pomoże mu je odwołać. „Obraz ojca" to kolejny etap po spowiedzi generalnej w modlitwie o uzdrowienie wspomnień.

Trzeba poprosić penitenta o odwołanie błędnych decyzji, ponieważ jest to bardzo pomocne w jego życiu. Jeśli kapłan posługujący nie ma doświadczenia „obrazu Ojca", wówczas warto, by o takowe się postarał. Bardzo mu to pomoże w owocnym posługiwaniu innym, a nade wszystko we własnym życiu.

Czasem konieczne będzie odwołanie złych decyzji w imieniu osoby, której służymy spowiedzią, a która nie jest w stanie tego dokonać. Ogarnia ją bowiem dziwna niemoc i nie jest w stanie wypowiedzieć żadnego słowa. Gdy pojawi się problem z samodzielnym wypowiedzeniem aktu odwołania czy też wyrzeczenia, należy wtedy w imieniu spowiadanej osoby uczynić to niejako za nią, w zastępstwie. Potem ona sama powinna samodzielnie te decyzje powtórzyć.

Wobec współczesnych zagrożeń wiary przez magię, okultyzm, zranienia i źle podjęte decyzje, spowiedź generalna z modlitwą o uwolnienie jest pomocą Kościoła dla osób szukających nawrócenia.

LA CONFESSIONE GENERALE CON LA PREGHIERA DI LIBERAZIONE NELLA *CONFRATERNITÀ DI MISERCORDIA*

La confessione generale con la preghiera di liberazione non costituisce un rimedio a tutte le debolezze dell'uomo. Esse dovrebbe svolgersi dopo l'ascoltare del Kerygma durante sia i ritiri spirituali nella parocchia, che il corso di *Nuova Vita*, oppure durante il *Seminario di Rinnovamento della Fede*.

Bisogna incaricarsi di questo servizio con prudenza e sagezza; esso dovrebbe essere sempre proposto alla persona, la quale evidentemente subisce un'opressione da parte di spirito maligno, oppure soffre qualsiasi debolezza nel cammino verso Dio, ecc. All'opposto, sempre bisogna rifiutare tale preghiera alle persone che non ne hanno bisogno, ma soltanto "raccolgono" esperienze emozionali religiose. Le interrogazioni del campo di pericoli per la vita interiore (magia, occultismo, mancanza di perdono e cattive decisioni, le quali hanno l'influsso negativo alla crescita nella fede e nell'amore) sono d'aiuto al sacerdote che desidera discernere la situazione spirituale di una persona.

Tutto ciò ha luogo in sacramento di riconciliazione. Per questo motivo, è necessario avere una o due ore; ogni tanto anche di più. All'inizio bisogna dire una preghiera rivolta al Signore affinchè il Sangue di Cristo ci custodisca e per offrirGli quest tempo di confessione. È molto importante non avere fretta! Interrogo il penitente e scrivo sul foglio i demoni riconosciuti (mai peccati) i quali tentavano a compiere tali peccati. Finita la confessione del penitente, offro un insegnamento necessario, do l'assoluzione e prego per la liberazione dall'azione dei demoni. Domando la venuta dello Spirito Santo e il rinnovamento spirituale dei frutti del Battesimo e la Cresima. Il foglio lo distruggo. Alla persona che si è confessata, suggerisco una sistematica cura di propria fede: la preghiera quotidiana, la presenza sistematica all'Eucaristia, la vita onesta, e pure l'entrata alla communità cristiana (se questa persona ancora non l'ha fatto prima).

Słowa kluczowe: kerygmat, nawrócenie, wiara, magia, czary, okultyzm, zła decyzja, uwolnienie, formacja, wspólnota

Keywords: kerygma, conversion, faith, magic, witchcraft, occultism, bad decision, liberation, formation, community

„Duchowość w Polsce" 16 (2014)
ISSN 2081-4674 s. 90-100

Ks. Jan RECZEK*

MSZA ŚWIĘTA Z MODLITWĄ O UZDROWIENIE

Został mi zlecony temat Mszy Świętej z modlitwą o uzdrowienie. Chcę, abyśmy w naszej refleksji zajęli się tym, co – w odniesieniu do tej kwestii – w katolickim duszpasterstwie *jest* i co *powinno być*. Chociaż wiemy, że w rzeczywistości Kościoła, także w rzeczywistości charyzmatycznej, zdarzają się pewne błędy i wypaczenia, to na nich nie będziemy się koncentrować, gdyż byłoby to laickie spojrzenie na Kościół. Ze zrozumiałych względów moje wystąpienie zawiera sporo akcentów osobistych, co – jak sądzę – zostało zamierzone, bo podejmowany temat jest bardzo bliski mojej kapłańskiej drodze i ściśle wiąże się ze specyfiką mojego posługiwania.

1. Terminologia

Po pierwsze, istnieje problem nazwania tego fenomenu duszpasterskiego, gdyż dla każdego, kto przeszedł taką drogę kapłaństwa jak ja, nie ulega wątpliwości, że mamy do czynienia z fenomenem duszpasterskim „Mszy Świętej z modlitwą o uzdrowienie". Kiedy 30 lat temu rozpoczynałem życie kapłańskie, tego rodzaju nabożeństwa odprawiane były jakby w ukryciu, nie zapraszano na nie w ogłoszeniach duszpasterskich; były doświadczeniem zamkniętych grup. Kilkanaście lat później organizowano je z większą otwartością, ale rzadko. W tym momencie widzimy, że są powszechnym doświadczeniem Kościoła: spotykamy się z nimi często, są chętnie organizowane w wielu parafiach i gromadzą tłumy wiernych, godne duszpasterskiego pozazdroszczenia.

---

* Ks. Jan RECZEK – kapłan archidiecezji krakowskiej (wyświęcony w 1984 roku); duszpasterz, od 1994 roku zaangażowany w Katolicką Odnowę Charyzmatyczną, zwłaszcza w posługę modlitwy wstawienniczej o uzdrowienie wewnętrzne. Autor książki *To Jezus leczy złamanych na duchu* (Kraków 2005). To przetłumaczona na parę języków obcych propozycja osobistego przejścia drogą uzdrowienia. Także pozycji *Różne są dary łaski, lecz ten sam Duch* (Kraków 2013). Są to rozmowy z dyrektorem Wydawnictwa eSPe o charyzmatach i zagrożeniach duchowych.

Warto ocenić szanse, niebezpieczeństwa i owoce tego fenomenu. Postaram się to czynić z punktu widzenia duszpasterza, który szuka poprawności doktrynalnej i liturgicznej, a zarazem pragnie być wierny łasce odkrywanej w sercu i wykraczającej poza utarte schematy. Mówiąc o wielości tego rodzaju nabożeństw, zaznaczam, że nie śledzę, co czynią inni. Przyznaję szczerze, że chociaż było mi to sugerowane, nie uczestniczyłem w ani jednym nabożeństwie prowadzonym na przykład przez o. Józefa Witko OFM. Nie mam na to czasu, bo mam mnóstwo osobistej pracy. Przede wszystkim jednak nie zamierzam nikogo podpatrywać z ciekawości. Uznaję, że każdy ma swoją drogę, a z podpatrywania rodzi się szukanie sensacji, w ocenie zaś pastoralnej – podejrzewanie nadużyć. To z kolei wcale nie służy odnalezieniu obrazu łaski, a o to właśnie chodzi – o odnalezienie obrazu łaski.

Jak powiedziałem, w niniejszej refleksji opieram się przede wszystkim na osobistym doświadczeniu i osobistym poszukiwaniu właściwych dróg oraz na świadectwie łaski, które wraca do mnie od innych.

Podstawowe wydają się następujące pytania: jaki jest sens przeżywanej liturgii „o uzdrowienie”?; czym różni się taka liturgia od, przez wieki pewnie zamawianych i przeżywanych, Mszy Świętych w intencji czyjegoś zdrowia, nabożeństw dla chorych organizowanych z okazji rekolekcji, misji czy wspomnienia Matki Bożej z Lourdes (Światowego Dnia Chorego)?

Odpowiedź spontaniczna i najkrótsza brzmi: obecnością elementu charyzmatycznego, który pozwala pełniej doświadczyć i głębiej przeżyć żywą obecność Jezusa trwającego ze swoim ludem.

Jest problem z określeniem trafnie opisującym charakter tej liturgii, stąd poszukuje się nazwy dla tego rodzaju nabożeństw. Słyszałem różne nazwy i teraz – nie oceniając ich w kategoriach filologicznych – przytaczam: „Msza uzdrawiająca”, „Msza uzdrowienia”, „Msza o uzdrowienie”… Widzimy, że trudno o taką nazwę, która mogłaby adekwatnie oddawać to, co jest specyfiką tej liturgii i zarazem, co do której nie będą mieć zastrzeżeń ani lingwiści, ani liturgiści. Nie jest to proste. Przyznam jednak, że kiedy słyszę „Msza uzdrawiająca”, „Msza uzdrowienia”, „Msza o uzdrowienie”, zaraz konstatuję, że budzi to przekonanie, iż w pedagogii Bożej, i zarazem w zamyśle duszpasterskim, najbardziej oczekiwane jest przywracanie zdrowia. Co więcej, przez oczekiwanie w tych mszach specyficznej łaski, są one spontanicznie przeciwstawiane innym, jakby Pan Jezus nie działał z tą samą mocą w „zwyczajnej” liturgii.

Gdy używamy słowa „zdrowie”, natychmiast i powszechnie przychodzi na myśl płaszczyzna psychofizyczna: spełnienie jej potrzeb utożsamiane jest ze „stanem zdrowia”. Wydaje się, że dość głęboko zakorzeniło się przekonanie, iż w takiej właśnie intencji podejmowane jest nabożeństwo Mszy Świętej z modlitwą o uzdrowienie. Mam wrażenie, że nawet *Instrukcja na temat modlitwy w celu osiągnięcia uzdrowienia od Boga*, wydana przez Kongregację Nauki Wiary w 2000 roku, nie do końca wykazała zrozumienie rzeczywistości charyzmatycz-

nej, która towarzyszy tego rodzaju zgromadzeniom. Nie jest bowiem prawdą, że chodzi nade wszystko o zdrowie, zwłaszcza jeżeli zdrowiem nazwiemy dobre funkcjonowanie psychiki i ciała. Mówiąc wprost – celem jest ewangelizacja, a uzdrowienie pozostaje jej narzędziem.

Pozwolę sobie przytoczyć w tym miejscu tekst traktujący o tym problemie. Jest to fragment rozmów o kwestiach charyzmatycznych, które przeprowadziło ze mną Wydawnictwo eSPe: „[…] w posłudze charyzmatycznej doświadczamy dwojakiego rodzaju pomocy Bożej. Jedną przestrzenią łaski są publiczne nabożeństwa. Jaka jest ich specyfika? Prawda o miłosierdziu Ojca Niebieskiego, o zbawieniu jedynie w Jezusie, o zmartwychwstaniu Chrystusa i Jego obecności z nami aż do skończenia świata – odnajduje swoje miejsce w głoszeniu Słowa, w Eucharystii, w pełnej uwielbienia adoracji, z którymi jest powiązane ożywienie wiary i ufne powierzenie się Panu. On zaś potwierdza znakami głoszoną naukę (por. Mk 16, 20). Bóg, znając serca zgromadzonych, odpowiada takim objawieniem łaski, jakie jest im potrzebne. My tych ludzi nie znamy. Pan Bóg ich zna i wie, jak trzeba dotknąć ich serc, żeby prawdziwie poszli za Jezusem. W nabożeństwach, którym przewodniczę, ostatnie parędziesiąt minut to – prowadzone *słowem poznania* – dziękczynienie za dary Miłości, którymi Pan odpowiada na wiarę i uwielbienie Kościoła. Ogłaszana z wdzięcznością łaska bezpośrednio dotyczy najwyżej kilkudziesięciu osób. Ale umocnienie duchowe, ożywienie wiary, gotowość wierności Panu, nowe zaangażowanie we Mszy Świętej – to uzdrowienie darowane wielu sercom. Czasem może wszystkim? A przecież o to nowe życie […] najbardziej Bogu chodzi. To jest kres uzdrowienia w Jezusie!

Ta droga łaski ma wyraźnie charakter *ewangelizacyjny*. Nieraz znajduje na niej odpowiedź ktoś, kto upraszał miłosierdzia Bożego i widział w nim jedyną szansę. Często jednak w tych dużych zgromadzeniach Bóg działa ponad naszymi planami i ponad ludzką logiką – również wobec tych, którzy są oddaleni od Niego. Czasami są to ludzie od lat żyjący bez spowiedzi świętej, bez Eucharystii. Przyszli tylko z ciekawości. Zdarza się, że żona przyprowadziła męża, dziewczyna chłopca, swoją sympatię, i oni znienacka doświadczają żywego Boga. Doświadczając namacalnie prawdy Eucharystii – że tu naprawdę jest Jezus, że On rzeczywiście działa pośród swojego ludu – zostają rzuceni na kolana, czyli przyjmują łaskę wiary. Pan pociąga ich za Sobą. Bóg zawsze jest niezwykły i wolny, ale tutaj szczególnie się tego doświadcza, bo nagle się okazuje, że dotknął tego, który był w stanie grzechu, albo dał niedowiarkowi takie przeżycie łaski, że ten nie mógł jej zaprzeczyć i zaczął nowym wzrokiem patrzeć na wszystko, o czym był uczony w dzieciństwie na katechizacji”[1].

[1] J. Reczek, *Różne są dary łaski, lecz ten sam Duch*, Kraków 2013, s. 130-131.

W kontekście tak pojmowanego posługiwania we Mszy Świętej, której towarzyszy dar uzdrowienia, osobiście używam terminu „Msza Święta z modlitwą o uzdrowienie". Wydaje mi się neutralny, bezpieczny w perspektywie językowej i chyba niebudzący sprzeciwu nawet bardzo skrupulatnych liturgistów.

2. Dlaczego „uzdrowienie w Eucharystii"?

Skąd się wziął ten zamysł? Czym tłumaczyć podjętą przez tak wielu duszpasterzy myśl, żeby proklamację dzieł Bożej miłości łączyć z Ofiarą Eucharystyczną?

Jezus jako Pan mocy i dziś potwierdza znakami głoszoną naukę. Wiemy, że we wspólnotach protestanckich to doświadczenie musi się wyczerpywać albo w spotkaniach modlitewnych, albo w mityngach ewangelizacyjnych, w czasie których głoszony jest kerygmat. Dla duszpasterza katolickiego nie ulega najmniejszej wątpliwości, że jest pragnieniem Bożym powiązanie doświadczenia łaski z ofiarą Mszy Świętej. Czy może być lepszy kontekst głoszenia Jezusa jako Boga bliskiego nam? Czy może być lepszy kontekst ogłaszania bezwarunkowej miłości Bożej, wiernej wobec każdego człowieka? Czy może być lepszy kontekst zbliżenia się do Niego? Biorąc pod uwagę, że współcześnie odejście wielu ludzi od Boga dokonuje się przez zdystansowanie się do Eucharystii (każdy kapłan siadając na pół godziny w konfesjonale, prawie z pewnością spotka się z wyznaniem grzechu opuszczenia mszy świętej, a to jest najprostszy początek odchodzenia, czasami bardzo dalekiego), powrót do życia Bożego proponowany jest przez Pana Boga przez te same drzwi.

3. Bogactwo i szanse

Jestem głęboko przekonany, że Msza Święta, z którą powiązana jest posługa charyzmatyczna, jest darem szczególnym. Dlaczego? Bo prawdziwy charyzmat zawsze będzie szansą; zawsze jest ubogaceniem Kościoła. Oczywiście natychmiast budzi się pytanie: jak te rzeczywistości mogą, w uporządkowany sposób, zostać połączone? Powiem krótko: dzięki doświadczeniu wiemy, że połączenie elementu charyzmatycznego (w jakimś stopniu nieprzewidywalnego) z liturgią, która przecież ma swój stały kształt, jest możliwe. Więcej, dokonuje się w harmonii i wydaje dobre owoce.

Przypomina się piękne świadectwo dane po spotkaniu św. Jana Pawła II, w czasie jednego z kongresów charyzmatycznych w Rzymie, ze społecznością tych, którzy są wpisani w przestrzeń Odnowy w Duchu Świętym. Powtarzam to za śp. ks. Marianem Piątkowskim, bo nie byłem tam wtedy obecny. Razem z biskupem Dembowskim uczestniczyli w uroczystej liturgii, której przewodniczył Ojciec Święty. Nastał moment uwielbienia po komunii świętej, kiedy wszyscy zgromadzeni – tak jak to bywa na zgromadzeniach charyzmatycznych, bez czyjejkolwiek komendy, idąc za poruszeniem serca – zaczęli śpiewać w językach.

Ta modlitwa nie była planowana, ceremoniał jej nie przewidywał. Nazajutrz, w atmosferze prywatnej rozmowy prowadzonej przy stole, pytali Jana Pawła II, czy ta modlitwa mu nie przeszkadzała. A Ojciec Święty miał odpowiedzieć: „Ja się nie modlę w językach, ale ten śpiew pomógł mi w skupieniu".

To jest zawsze harmonia, to jest zawsze współdziałanie. Charyzmat wraz z tym, co jest przygotowane w zapisie liturgii, stanowi jedną całość. Przecież Pan Bóg daje wszystko *po coś*. I wiemy *po co* dał charyzmat – dla ożywienia wiary, dla zbudowania, dla pozyskania serc. Dla takiej łaski jest miejsce w liturgii! Oczywiście pozostaje kwestią otwartą i kwestią roztropności, *jak* włączyć używanie charyzmatu w ryt liturgiczny.

Warto tu wspomnieć (na ile potrafię, bo nie uczestniczyłem w nabożeństwach organizowanych w stolicy w latach dziewięćdziesiątych, znam te fakty jedynie ze świadectwa innych), co się dokonywało w warszawskim kościele ojców paulinów przy ulicy Długiej – tam, gdzie doszło do nawrócenia znanych artystów polskiej sceny muzycznej (opisane to później zostało w świadectwach zebranych przez Marcina Jakimowicza w książce *Radykalni*. Z pewnością wielu z nas tę książkę miało w rękach). Ci, którzy bywali w kościele paulinów na tych nabożeństwach, mówili, że w czasie liturgii, kiedy było dawane jakieś poznanie wewnętrzne, nagle, pośród tekstów modlitewnych, ogłaszano: „Teraz Pan Jezus udziela takiej łaski". Milczę wobec tego faktu, sam mam trochę inną metodę, natomiast wiem, że owoce liturgii celebrowanej w taki sposób były niesamowite. Sama książka Jakimowicza jest niezbitym dowodem, że tamtejsze połączenie rytu liturgicznego z charyzmatem przynosiło niezwykłe rezultaty. Na mnie, spośród zawartych w *Radykalnych* świadectw, największe wrażenie robi historia Grzegorza Wacława, tzw. „Dzikiego", który mówił o sobie tak: „Odchodziłem od Kościoła, bo niczego w Nim nie widziałem. Widziałem jedynie sprawy wypływające z osądu […]. Po cholerę chodzić do takiego kościoła? Żadnej tajemnicy, żadnego *sacrum*. Msza do odwalenia: przyjść, wstać, otworzyć gębę, zamknąć gębę, usiąść, potem jeszcze raz wstać, przełknąć i do widzenia. Było to dla mnie martwe […]. Stwierdziłem, że jeżeli Bóg, to owszem, ale nie zinstytucjonalizowany"[2]. Ale przyszedł czas, kiedy ktoś go zaciągnął do wspomnianej świątyni i zdumiony usłyszał ogłaszanie łask w charyzmatycznym słowie poznania. „Pomyślałem sobie tak: «Boże, jeśli to wszystko, co się tutaj dzieje jest prawdą, to ja w Ciebie wierzę, ale nie jestem ekstrawertykiem, by iść do ołtarza i o tym opowiadać» i od razu się rozpłakałem. I równolegle, gdy sobie o tym myślałem, usłyszałem od ołtarza słowa jakiejś osoby: «[…] Tu, w bocznej nawie stoi młody mężczyzna i płacze. Jezus dziękuje ci, że odpowiedziałeś Mu w swoim sercu». I powiedziała to dokładnie w tym momencie, kiedy ja skończyłem o tym myśleć"[3]. Potem, kiedy był pytany przez ludzi ze swojego starego świata, ze śro-

[2] M. Jakimowicz, *Radykalni*, Katowice 2001, s. 48.

[3] Tamże, s. 75.

dowiska antykościelnego: „No dobrze, nawróciłeś się, ale dlaczego w Kościele katolickim?", odpowiadał: „[…] bo […] w nim spotkałem żywego Boga"[4].

To świadectwo zawiera – w moim przekonaniu – esencję tego, czym jest Msza Święta z modlitwą o uzdrowienie. I jest tak mocne, że nie podlega ani dyskusji, ani chyba ocenie. Człowiek, który „był umarły, a znów ożył" (Łk 15,24. 32), zaświadcza: „Tutaj spotkałem żywego Boga…".

Ja sam oddzielam – o ile można tak powiedzieć – „widoczną posługę charyzmatyczną" od rytu liturgicznego. Oczywiście jest wcześniej, przed nabożeństwem, modlitwa rozeznania, jak ono ma wyglądać. Na ile to możliwe, w darze charyzmatycznego poznania pragnę zrozumieć, jak ma być głoszona homilia i jak ma być ukierunkowana modlitwa. Nieraz Pan Jezus daje zrozumienie, jacy ludzie wezmą udział w nabożeństwie, co szczególnie powinienem Mu powierzać. Natomiast – tak jak zostało to opisane w przytoczonym wyżej fragmencie – dopiero po zakończeniu liturgii Mszy świętej, w czasie adoracji, po chwili uwielbienia, widoczna jest dla innych posługa charyzmatyczna w słowie poznania, które wypowiadane zostaje zawsze w duchu dziękczynienia.

4. Niebezpieczeństwa i owoce

Pierwszym niebezpieczeństwem, na które pragnę zwrócić uwagę, jest *nieuporządkowane rozbudzenie ludzkich nadziei*. Grozi ono wtedy, gdy głoszone jest orędzie jednostronne, akcentujące tylko moc zbawczą Jezusa Chrystusa, a pomijane są elementy teologii cierpienia i tajemnica Bożej pedagogii, która przecież nie cofa ludzkiej historii, ani jej nie fałszuje, zasłaniając człowieka przed skutkami dzieł wynikających z jego wolności. Chyba każdy chrześcijanin szukający pełni wiary doświadczył, że Pan Bóg nie cofa bolesnego biegu rzeczy, tylko przeprowadza dalej. Prowadzi przez nieraz bardzo ciemną dolinę ludzkich decyzji i ułomnych dzieł naszej woli i – nie niwecząc naszej wolności – z danej sytuacji wyprowadza nową historię.

Tutaj też widać od razu zasadniczą rolę tak zwanego uzdrowienia wewnętrznego, którego owocem jest pokój serca, zgoda na dopusty i drogi, którymi Pan Bóg prowadził oraz pojednanie z innymi.

W modlitwie błagalnej zawsze pozostaje duchowym trudem napięcie między niezachwianą ufnością, a pokornym poddaniem się tajemnicy dopustów Bożej Opatrzności. W mentalności człowieka chorego, zalęknionego, albo odwrotnie, infantylnie zapewnianego: „Jezus cię uzdrowi!", ta napięta struna może zostać rozstrojona. W praktyce jest to rozstrojenie wiary. Wiele ryzykujemy, jeżeli gromadzących się ludzi nie poprowadzimy do prawdziwej nadziei, w sposób bardzo chrześcijański.

[4] Tamże, s. 84.

Drugim niebezpieczeństwem, którego doświadczam jako duszpasterz, jest *przeakcentowanie posługi charyzmatycznej*. Historia sprzed kilku lat: krakowska sesja charyzmatyczna „Strumienie Miłosierdzia", odbywająca się wtedy w sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Łagiewnikach. Jednym z głoszących słowo i prowadzących modlitwę był o. John Bashobora. Wielki tłum w sanktuarium, zakorkowane ulice, samochody zaparkowane, gdzie tylko można. Plan popołudniowego spotkania, do którego nawiązuję, był następujący: msza święta z głoszonym słowem, piętnaście minut przerwy i potem adoracja z modlitwą o uzdrowienie. Jedna ze świeckich osób opowiadała mi, co dane jej było przeżyć w głębi świątyni. Po skończonej mszy świętej jedna z uczestniczek wstała i porządkowała swoje rzeczy. Jej towarzyszka, zaniepokojona tym widokiem zareagowała: „Już wychodzisz?", „No wiesz?" – oburzyła się podejrzewana o pośpiech – „Przecież teraz będzie to, co najważniejsze!" Z takimi odczuciami trzeba się liczyć: skończyła się Msza Święta i dopiero wtedy następuje to, co najważniejsze – charyzmatyczna modlitwa o uzdrowienie!

Tego zagrożenia można uniknąć przez formacyjne przypominanie, że wszystko otrzymujemy ze względu na moc Ofiary Jezusowej. Sądzę, że przez umiejętne głoszenie słowa oraz przez doskonalenie we wiernych umiejętności modlitwy, jesteśmy w stanie doprowadzić ich do tego monolitu wiary, w którym Najświętsza Ofiara, uwielbianie naszego Zbawiciela w Eucharystii i radość z doświadczanej łaski nie są od siebie oddzielone. I dlatego najbardziej poruszającymi świadectwami, otrzymanymi od bliźnich, są dla mnie te, w których mówią: „Zacząłem w nowy sposób uczestniczyć we Mszy Świętej".

Raz jeszcze odwołam się do tekstu drukowanego, nie dla reklamy, ale trochę z konieczności. Zostałem namówiony przez Wydawnictwo eSPe, z którym współpracuję, do przekazania pewnej części świadectw, które na przestrzeni kilkunastu lat przesyłali mi bliźni. Były uzewnętrznieniem stanu duszy po indywidualnej, osobistej modlitwie wstawienniczej, albo po przeżytym publicznym nabożeństwie. Parę tygodni temu ukazały się one w formie książkowej pod tytułem *Jezus leczy dzisiaj. Świadectwa* (Kraków 2014), zostały opatrzone napisanym przeze mnie wstępem. Stanowią wzruszający bukiet wdzięczności i radości z otrzymanych łask. Kiedy przegląda się tę publikację, widać jedno: to wszystko jest związane z Jezusem w Eucharystii; to wszystko jakoś pomogło człowiekowi bardziej otworzyć się na Tego, który zaprasza do Wieczernika. Przecież największą radością duszpasterza jest dostrzeżenie takiego owocu! A w posłudze Eucharystii z modlitwą o uzdrowienie Bóg daje nam doświadczać tej radości nieustannie.

Wczoraj wieczorem moja nieobecność na tym sympozjum spowodowana była umową duszpasterską i posługą w Rabce-Zdroju, raz w miesiącu odprawiam tam Mszę Świętą z modlitwą o uzdrowienie. Po nabożeństwie podeszła do mnie kobieta, trzymała w rękach kopertę. Powiedziała: „Mam tu dla księdza świadectwo, ale po tym, co dzisiaj ksiądz mówił (a o czym mogłem mówić w oktawie Bożego Ciała? Oczywiście o Jezusie w Eucharystii, który uzdrawia i leczy zła-

manych na duchu) zrozumiałam – mówi – że najważniejszego nie napisałam. Odkąd biorę udział w tych nabożeństwach, w nowy sposób uczestniczę we mszy świętej".

Tak więc, można uniknąć owego zagrożenia nadmiernego podkreślenia posługi charyzmatycznej, a zarazem zobaczyć, jakie są najważniejsze owoce powiązania jej z liturgią Eucharystii. W moim odczuciu owocem najbardziej przemawiającym i pięknym jest to, o czym przed chwilą opowiedziałem, nowe przeżywanie Eucharystii. Ci z nas, którzy prowadzą tego rodzaju nabożeństwa, wiedzą, że pierwsze w danej parafii, w danej miejscowości, przyciąga jakieś grono szukających łaski; stopniowo się ono powiększa; potem niektórzy rezygnują, a równocześnie na ich miejsce przychodzą nowi. Po pewnym czasie dostrzegamy, że niektórzy znaleźli swoje stałe miejsce w tych nabożeństwach i wtedy doświadczamy, że uczestniczący regularnie już nie szukają zdrowia, ale Jezusa. To jest bardzo ważny moment. W drodze duchowej tych ludzi Zbawiciel wyraźnie dokonuje czegoś nowego.

Starając się wyodrębnić różne przejawy łaski w wiernych, których spotykamy na mszach świętych z modlitwą o uzdrowienie – a przecież wszystkie one tworzą komplementarną całość, może nawet są jedną rzeczywistością postrzeganą z różnych stron – myślę, że godnym zauważenia owocem jest pokonanie pokusy znudzenia oraz rutyny i odnalezienie swojego miejsca w zgromadzeniu eucharystycznym. Wielu mi mówiło: „Gdy przyszedłem pierwszy raz na nabożeństwo, zaskoczyła mnie atmosfera. Zobaczyłem żywy Kościół, rozśpiewany, przeżywający fakt, że Jezus w Nim jest".

Trzeba tu docenić wielką rolę pięknego uwielbienia, które służy otwarciu serc na dotknięcie Bożej Obecności. Pamiętamy z *Wyznań* św. Augustyna jego wspomnienie, gdy płakał, wstrząśnięty śpiewem pięknych pieśni[5]. One nie są celem – wiemy, że kresem jest nieustannie Jezus, spotkanie z Nim – ale są ważnym ogniwem. Liturgia musi mieć w sobie wewnętrzne piękno pokoju i uwielbienia. Wiemy, że w życiu duchowym szybkie owoce wydają tylko ryty okultystyczne.

Ożywienie wiary w eucharystyczną obecność Jezusa, włączenie się w uwielbienie zanoszone przez Kościół i osobiste zaangażowanie w Misterium Najświętszej Ofiary, to wszystko tworzy nową więź serc z naszym Zbawicielem.

5. Trudności

Myślę, że doświadczane przeciwności są w dużej części typowe dla wszystkich sytuacji, w których prawdziwa rzeczywistość charyzmatyczna burzy ustalo-

[5] „Ileż łez wylałem słuchając hymnów Twoich i kantyków, wstrząśnięty błogim śpiewem Twego Kościoła. Głosy te brzmiały potężnie w moich uszach, do serca sączyła się Twoja prawda, a z niej wznosiło się i ogarniało mnie gorące uczucie pobożnego oddania, a oczu płynęły łzy, a były to łzy szczęścia". *Wyznania*, IX, 6.

ne schematy i domaga się zmiany myślenia. Na pewno w wielu momentach można dostrzec trudność, którą może być *atmosfera zdystansowania*, a nawet *negacji* ze strony tych, którzy albo w swoim myśleniu pozbawieni są podstaw teologicznych, albo nie wnikają w prawdziwą łaskę tego rodzaju przeżywania liturgii. To zostaje zawsze pomniejszone, jeżeli celebrans posiada stopień naukowy, albo piastuje ważny urząd, wtedy najczęściej to zdystansowanie topnieje, sytuacja jest nieco łatwiejsza.

Pewnie jak w każdym pokoleniu chrześcijańskim, tak i dzisiaj można spotkać się z zaślepieniem, które potrafi zaprzeczać łasce lub – z przejawami „bezinteresownej" zawiści, od której nie są wolni niestety także kapłani. Takie sytuacje są szczególnie bolesne, bo czasem nabierają wymiaru społecznego, objawiają się w publicznych reakcjach i nieraz są źródłem rozgoryczenia wiernych, a nawet ich zgorszenia.

Z drugiej strony, patrząc na tego, kto posługuje, trudnością, a przynajmniej zagrożeniem jest *indywidualizm duszpasterski*. Może on wiązać się także z brakiem ochrony duchowej, bo niezastąpionym darem jest wspólnota, która w duchu wiary otacza duszpasterza, ochrania go modlitwą i towarzyszy mu w podejmowanych działaniach. W naturalny sposób uzyskuje on wtedy nie tylko wsparcie w realizacji podjętych zadań, ale jeśli tylko tego pragnie, pomoc dla rozeznawania duchowego i dla obiektywizacji myśli.

W ciasnym indywidualizmie otwiera się droga zagrożeń dla wewnętrznego, oraz zewnętrznego wymiaru kapłańskiej posługi. O tym nas przekonują zarówno osobiste (duchowe) losy niejednego charyzmatycznego duszpasterza, który się załamał, jak i historie zniweczenia rokującej nadzieje posługi, gdy nawała trudności nie pozwoliła wykorzystać poruszonego zamachowego koła. Mówimy: „Nie podołał duszpasterskim wymogom", a kiedy indziej: „Sprawa go przerosła". Nieraz korzeniem klęski mogła być pokusa indywidualizmu.

Tytułem zakończenia: mimo trudu w pokonywaniu niebanalnych czasami problemów, włączenie posługi charyzmatycznej w liturgię Eucharystii trzeba uznać za wielki Boży dar. Przekonany jestem, że w sposób szczególny aktualizuje się to, co mamy zapisane w dokumentach Soboru Watykańskiego, iż „charyzmaty trzeba przyjmować z dziękczynieniem i ku pociesze" (LG 12). Tak właśnie trzeba nam przeżywać prawdziwą liturgię Mszy Świętej z modlitwą o uzdrowienie, w której Pan Jezus okazuje swoją moc i znakami potwierdza głoszone słowo.

Błogosławiona będzie ta chwila – powiem tak testamentalnie – gdy już nikt z nas nie będzie mówił o „Mszy Świętej z modlitwą o uzdrowienie", bo każda Eucharystia będzie przeżywana w takim pokoju, w takim uwielbieniu i w takim poddaniu Duchowi Świętemu, że wszyscy będziemy z niej wychodzić przemienieni. Pewnie wielu z nas czuje w tych słowach nawiązanie do kardynała Leona J. Suenensa, który kiedyś mówił, że „najpiękniejszym dniem dla odnowy charyzmatycznej będzie ten dzień, kiedy nikt nie będzie już o niej mówił, ponieważ

wniknie ona w krwiobieg codziennego życia Kościoła”[6]. Ja jednak – w wyrażonym oczekiwaniu na przeżywanie każdej Mszy Świętej jako przemieniającego nas zbawczego dzieła – chcę raczej, aby zabrzmiała w nas tęsknota Karla Rahnera SJ, który kiedyś powiedział, że chrześcijanie XXI wieku albo będą mistykami, albo ich w ogóle nie będzie.

LA MISA CON LA ORACIÓN DE CURACIÓN

“La Misa con la oración de curación” es un fenómeno bastante reciente en la pastoral polaca. Se han buscado varios términos para describirlo. El que empleamos aquí parece reflejar correctamente su especificidad.

Los que conocen esta realidad guardando las distancias, le atribuyen un valor de uno de los medios de curación. La pedagogía divina hace que estas celebraciones sean un acontecimiento evangelizador. Cuando el ministerio carismático está ligado a la liturgia, la experiencia de la gracia es tan poderosa que abre corazones a la presencia de Dios Vivo. Por eso en el contexto de tal liturgia muchos han vuelto a la Iglesia o de nuevo han creído en la presencia real de Cristo en la Eucaristía.

A los pastores que presiden este tipo de reuniones corresponde formar a los fieles de tal manera que no se vean amenazados por una provocación desordenada de una expectativa de curación y que el elemento carismático no sea sobreacentuado en la percepción de los fieles. Esto se logra cuando la proclamación del poder de nuestro Salvador se realiza en un ambiente lleno de una firme confianza en Dios y cuando se multiplica la fe en el valor redentor del Sacrificio de Jesús. Tal esfuerzo pastoral lleva a los fieles a tener mayor amor al misterio de la Eucaristía.

Como en la historia de muchas otras realidades que han surgido en la Iglesia no debido a planes pastorales oficiales sino gracias a la gracia, también aquí hay que tomar en cuenta varias formas de negación de parte de los que se distancien de realidades carismáticas. Por otro lado a los responsables de las celebraciones amenaza la tentación de individualismo que puede llevar a un aislamiento espiritual y exterior y de esta manera a arruinar el designio de Dios.

En resumidas cuentas, las Misas a las que se vincula el ministerio carismático aparecen como una gran oportunidad para vivificar la fe e invitar a la generación contemporánea de fieles a vivir místicamente cada Eucaristía.

Translación Magdalena Tadel

---

[6] L. J. Suenens, *Musimy odkryć Ducha Świętego na nowo*, „Zeszyty Odnowy w Duchu Świętym” 1994, nr 2, s. 13.

Słowa kluczowe: duszpasterstwo, ewangelizacja, Msza święta z modlitwą o uzdrowienie, posługa charyzmatyczna, uzdrowienie.

Keywords: charismatic ministry, evangelization, healing, Mass with prayer for healing, pastoral ministry.

„Duchowość w Polsce" 16 (2014)
ISSN 2081-4674 s. 101-112

Ks. Sławomir PŁUSA*

PRZEBACZENIE MIĘDZYPOKOLENIOWE. SPOJRZENIE TEOLOGICZNO-PRAKTYCZNE

Problem modlitwy o przebaczenie międzypokoleniowe, zwanej też uzdrowieniem drzewa rodzinnego lub uzdrowieniem międzypokoleniowym, jest stosunkowo nowym zagadnieniem w praktyce i teorii duszpasterskiej. Wywołuje wiele kontrowersji, niejednokrotnie również obaw. Przy okazji, słusznie stawianych, krytycznych pytań zostaje odsłonięta trudna rzeczywistość życia współczesnego człowieka, który zmaga się zarówno z konsekwencjami braku miłości w rodzinie, jak również z konsekwencjami życia daleko od Boga, bez przyjęcia Jego łaski. Konsekwencje owe to wielorakie cierpienia i choroby. Ponieważ Chrystus przyszedł do tych, którzy się „źle mają" (Mk 2,17), istnieje potrzeba zaoferowania im właściwej opieki duszpasterskiej, której elementem może być modlitwa o uzdrowienie.

Czy modlitwa o uzdrowienie drzewa rodzinnego może być tu pomocna?

1. Zarys problemu

Na problem oddziaływania międzypokoleniowego zwrócił uwagę i spopularyzował go, urodzony w 1910 roku w Chinach, doktor Kenneth McAll[1]. Ukończył on medycynę na Uniwersytecie Edynburskim i wrócił do Chin jako chirurg oraz misjonarz. Doświadczenia pracy medycznej w Chinach doprowadziły go do odkrycia ścisłych związków pomiędzy niektórymi rodzajami chorób a działaniami duchowych sił zła. Po wojnie wrócił do Anglii i pracował jako lekarz internista, robiąc dodatkową specjalizację z psychiatrii. Został członkiem Royal College of Psychia-

* Ks. dr Sławomir PŁUSA – prezbiter diecezji radomskiej (wyświęcony w 1989 roku). Od 2001 roku jest wykładowcą homiletyki w Wyższym Seminarium Duchownym w Radomiu.

[1] Prezentację osoby i dzieła dr. McAlla zaczerpnąłem z opracowania ks. Mieczysława Piotrowskiego pod tytułem *Uzdrowienie międzypokoleniowe. Terapia według dr. Kennetha McAlla,* „Miłujcie się" 2004, nr 1, s. 9-11.

trists, napisał wiele artykułów i książek opisujących leczenie chorób psychicznych i nerwowych oraz uzdrawiające działanie modlitwy, a zwłaszcza Eucharystii.

Po uzyskaniu specjalizacji z psychiatrii doktor Kenneth McAll zrozumiał, że wiele emocjonalnych problemów ma swoją przyczynę w braku biochemicznej równowagi. W takich sytuacjach zaaplikowanie odpowiednich lekarstw zazwyczaj przynosi poprawę. Jego uwagę zwrócił fakt, że istnieje jednak wiele głębokich zranień w psychice i w sferze duchowej człowieka, które potrzebują innego rodzaju terapii. Coraz więcej zgłaszających się pacjentów skarżyło się na cierpienia spowodowane obecnością wokół nich „duchów" lub niepokojeniem wywołanym przez „głosy" z innego świata, które były słyszane tylko przez chorych. Tego rodzaju objawy są dla psychiatrii niczym więcej, jak tylko urojeniami i oznakami psychozy. W miarę upływu czasu McAll przekonał się jednak, że w wielu przypadkach doświadczenie obecności duchów i realność słyszanych przez pacjentów głosów nie była urojeniem. Niektóre głosy były wynikiem obecności złego ducha, na przykład w następstwie praktykowania okultyzmu. Inne wydawały się neutralne i nieszkodliwe, prosiły tylko o pomoc. Czasami pacjent był w stanie stwierdzić, że jest to głos jakiegoś krewnego, który niedawno umarł. Kim były te nieproszone, niespokojne duchy? Dlaczego i w jaki sposób zniewalały swoją obecnością ludzi? Dzięki starannej i często bolesnej analizie historii życia swoich pacjentów doktor McAll powoli zaczął znajdować odpowiedzi na te pytania. Zaobserwował, że relacje między dwoma osobami, nawiązane dzięki dobrowolnej zgodzie obu stron, mogą osiągnąć taki kształt, w którym jedna osoba jest pasywna i staje się całkowicie uzależniona od drugiej. Wówczas traci ona swoją osobową tożsamość, swój niezależny psychologiczny rozwój. Najczęściej pasywny partner jest nieświadomy utraty własnej tożsamości i jest całkowicie niezdolny do tego, aby o własnych siłach uwolnić się od tego uzależnienia. Ten stan został określony jako „syndrom bycia posiadanym"[2]. Wielu umysłowo chorych pacjentów doktora McAlla cierpiało z powodu utraty własnej tożsamości, na skutek takiego uzależnienia od osoby żyjącej lub zmarłej.

Wieloletnia praktyka lekarska, szczegółowa analiza różnych przypadków chorobowych, historia życia pacjentów i ich rodzin oraz relacji międzyosobo-

[2] Syndrom ten został opisany w artykule *The Possession Syndrome* dr P. M. Yapa, opublikowanym w 1960 roku w „Journal of Mental Science". Proponowana terapia, to zerwanie uzależniających więzów pomiędzy osobą kontrolowaną i kontrolującą. Dr McAll podkreśla, że gdy dokona się to podczas modlitwy, a osoba uzależniona odda się Bogu pod całkowitą Jego kontrolę, to wówczas następuje uwolnienie. Najpierw konieczne jest zerwanie wszelkich złych, uzależniających więzów z osobą kontrolującą, następnie potrzebne jest pełne przebaczenie i całkowite oddanie swojego życia Chrystusowi, by tylko On był jedynym Panem i przewodnikiem na drogach życia.

wych, również pomiędzy osobami żyjącymi i zmarłymi, doprowadziły go do przekonania, że źródłem wielu chorób może być brak przebaczenia, praktykowanie różnych form okultyzmu, dziedziczenie po przodkach nienaprawionego zła, niesprawiedliwości oraz krzywd. Wielką pomocą w zrozumieniu wzajemnej zależności między ludźmi było odkrycie przez doktora McAlla ewangelicznej prawdy, że „wszyscy razem tworzymy jedno ciało w Chrystusie, a każdy z osobna jesteśmy nawzajem dla siebie członkami" (Rz 12,5). Wybierając zło, człowiek zrywa więzy z Chrystusem i oddaje się pod panowanie duchowych sił zła. Te szybko go zniewalają i w miejsce Chrystusowej miłości, która przynosi szczęście i tworzy wspólnotę, wprowadzają destrukcyjne siły, które niszczą harmonię duchowo-cielesną w człowieku. Ta moc zła – przyczyna różnorakiego ludzkiego cierpienia, potęguje się i jest dziedziczona z pokolenia na pokolenie. Jedynym skutecznym lekarstwem uwalniającym ludzi od tych złych mocy jest miłość Jezusa Chrystusa. Przez swoją śmierć oraz zmartwychwstanie Chrystus zwyciężył największe zło, przebaczył wszystkie grzechy i każdemu człowiekowi dał udział w tym zwycięstwie przez sakramenty pokuty i Eucharystii.

Odkrycie tej prawdy stało się dla doktora McAlla punktem zwrotnym w jego terapii leczenia różnego rodzaju chorób. Korzystając z całej dostępnej wiedzy medycznej, po szczegółowych badaniach, przeprowadzał diagnozę choroby i najpierw stosował powszechnie przyjęte metody leczenia. Gdy okazywały się nieskuteczne, szukał źródeł choroby w braku przebaczenia, w uzależniających i niszczących tożsamość więziach z innymi ludźmi, w okultyzmie, w odziedziczonych po przodkach nienaprawionych krzywdach, niesprawiedliwości itp. Doktor McAll rysował drzewo genealogiczne rodziny chorego i szukał przyczyn choroby w złych relacjach łączących jego pacjenta ze zmarłymi przodkami lub z żyjącymi członkami rodziny. Ponieważ leczenie farmakologiczne w takich przypadkach było nieskuteczne, dlatego uświadamiał swoich pacjentów, że konieczne jest, aby przez modlitwę zrywali więzy z siłami zła i nawiązywali osobisty kontakt z Bogiem. Niewytłumaczalne z medycznego punktu widzenia powroty do zdrowia, w wyniku takiej modlitwy, sprawiły, że doktor Kenneth zachęcał swoich pacjentów do świadomego i czynnego uczestnictwa w Eucharystii, która najpełniej uobecnia miłość Chrystusa i dlatego jest lekarstwem na rany będące w ludzkich sercach.

Oto jeden z przykładów: Cliff, trzydziestokilkuletni nauczyciel, był homoseksualistą. Cierpiał z powodu irracjonalnego lęku przed kobietami i nawiązywaniem normalnych relacji z innymi ludźmi. Leczenie farmakologiczne i psychiatryczne nie przyniosło żadnej poprawy. McAll dowiedział się od matki swojego pacjenta kilku szczegółów z okresu jego życia prenatalnego. W czasie ciąży pracowała w szpitalu jako pielęgniarka. Podczas nocnych dyżurów dopuściła się zdrady małżeńskiej, kilkakrotnie współżyjąc z jednym z pacjentów. Takie postępowanie matki wytworzyło niewytłumaczalną reakcję w nienarodzonym dziecku – w jego emocjach, myśleniu i traktowaniu kobiet. Matka szczerze wyspowiadała się i poprosiła syna o przebaczenie zła, które mu wyrządziła. Pełne przebaczenie ze strony syna zerwało zniewalające więzy strachu, gniewu i awersji, całkowicie

uwolniło Cliffa od skłonności homoseksualnych oraz lęku przed kobietami. Dzisiaj ma kochającą rodzinę i żyje normalnym życiem[3].

Doktor Kenneth McAll opisał swoje doświadczenia w książce *Healing the family tree* wydanej w Londynie w roku 1982.

2. Recepcja katolicka uzdrowienia międzypokoleniowego

W literaturze katolickiej oraz w duszpasterstwie problem uzdrowienia drzewa rodzinnego jest obecny w dwóch obszarach: w praktyce uwalniania oraz uzdrowienia wewnętrznego.

a) Kontekst uwolnienia

Dla skuteczności modlitwy o uwolnienie kluczową sprawą jest poznanie przyczyn zniewolenia demonicznego. Do stałej praktyki między innymi egzorcystów należą pytania o kontekst rodzinny, o to, co działo się w poprzednich pokoleniach. Z odpowiedzialnością osoby zniewolonej (za otwarcie się na wpływ złego ducha) łączy się odpowiedzialność osób najbliższych, które w znacznym stopniu mogą się przyczynić do otwarcia „drzwi", przez które duchy nieczyste mają dostęp do człowieka. Wpływ ten może wyrażać się w różnego rodzaju opresjach, jak również być jednym z elementów oddziaływania zniewalającego.

Ks. Tuornyol du Clos w książce pod tytułem *Uwolnienie z mocy złego ducha. Praktyczny przewodnik* stwierdza, że częściej niż powszechnie się sądzi, okazja, którą wykorzystuje demon do dręczenia (obrażania, posiadania, a nawet opętania) jakieś osoby od czasów dzieciństwa, bierze się z grzechów i przewinień jej rodziców. „W celu uzdrowienia naszego drzewa genealogicznego i zatrzymania przekazywania szkodliwych wpływów, a nawet klątw, które dosięgnąć mogą także krewnych z linii bocznych, należy prosić Pana o przebaczenie tym, którzy zgrzeszyli, a przez naszą modlitwę wyrzeczenia i powołanie się na Krew Jezusa, przeciąć te więzy, które leżą u źródła całego zła"[4]. W takim ujęciu przebaczenie międzypokoleniowe służy duchowej pomocy zarówno żywym – uwolnienie od opresji, jak i zmarłym – skrócenie kar czyśćcowych. Potrzebna jest dyspozycja, polegająca na przebaczeniu wszystkim winowajcom.

b) Kontekst uzdrowienia

Uzdrowienie wewnętrzne jest jednym z elementów procesu ewangelizacji. Posługa uzdrowienia jest jednym z przejawów kultu religijnego i modlitwy

[3] Por. K. McAll, *Uzdrowienie więzi rodzinnych*, Kraków 2007, s. 15-16.

[4] T. du Clos, *Uwolnienie z mocy złego ducha. Praktyczny przewodnik*, Kraków 2010, s. 144.

uwielbienia Boga. Celem tej modlitwy jest uzdolnienie osoby lub grupy ludzi do stanięcia w Bożej obecności ze swoją potrzebą doświadczenia miłosiernej miłości Boga przychodzącego w tej potrzebie[5]. W tym kontekście podnoszone jest uzdrowienie międzypokoleniowe. Ten rodzaj uzdrowienia odnosi się do ran i zaburzeń zakorzenionych w relacji z przodkami. Niekiedy jest ono nazywane uzdrowieniem drzewa genealogicznego[6]. Pojęcie uzdrowienia pokoleniowego spopularyzował na gruncie katolickim amerykański zakonnik Robert DeGrandis. W książce pod tym samym tytułem mówi o uzdrawianiu żywych przez modlitwy zmarłych, o uzdrawianiu dziedziczonych psychologicznych, fizycznych i duchowych słabości przekazywanych z pokolenia na pokolenie. Przez uzdrowienie określonych, trudnych problemów fizycznych, umysłowych, emocjonalnych i duchowych, przez błogosławieństwo całego wnętrza człowieka, polegające na wybaczeniu, ma się dokonać zmiana wzorca dla przyszłych pokoleń[7]. Autor zaznacza, że proponowana przez niego modlitwa nie jest dla początkujących chrześcijan, gdyż może być źle zinterpretowana, a charyzmaty Ducha Świętego, które są w tej modlitwie narzędziem diagnostycznym, mogą być źle wykorzystane. To Duch Święty wie, co może być uzdrowione; daje wyobrażenie lub odczucie „pogrzebanych żywcem" emocji z dawnych czasów; dokonuje przeglądu życia i zatrzymuje myśl na okolicznościach, których skutki On chce przemienić. Prowadzi najpierw do źródła problemu, a następnie do Jezusa-Lekarza, który dokonuje terapii.

Impulsem dla o. DeGrandisa jest historia jego własnej rodziny oraz grzechów popełnionych przez jego przodków[8]. Dochodzi on do wniosku, że to przede wszystkim wybaczenie jest uzdrowieniem. Gdy człowiek wybacza członkom rodziny, wówczas odcina więzy ich grzechu. Oddaje ich Jezusowi i wtedy doznaje uzdrowienia. Owoc tego uzdrowienia jest widoczny we wzrastającej zdolności do traktowania ludzi bardziej troskliwie i z większą miłością. Jego zdaniem można założyć, że większość rodzin ma w swojej historii trudne doświadczenia. Nieoddane Bogu wpływają na tworzenie się fałszywych wzorców powielanych przez następne pokolenia[9].

Podręcznik pod tytułem *Seminarium uzdrowienia wewnętrznego*, wydany przez Szkołę Nowej Ewangelizacji w Lublinie, na który składa się propozycja modlitw i rozważania słowa Bożego przez 14 tygodni (codzienna modlitwa przez 6 dni w każdym tygodniu, razem 84 dni), poświęca uzdrowieniu międzypokole-

---

[5] L. Thomas, J. Alkire, *Posługa uzdrowienia*. *Podręcznik*, Łódź 2007, s. 17.

[6] Komisja Doktrynalna Międzynarodowych Służb Odnowy Charyzmatycznej, *Wskazówki do posługi modlitwą o uzdrowienie*, Łódź 2008, s. 32.

[7] Por. R. DeGrandis, *Uzdrowienie międzypokoleniowe,* Łódź 2002, s. 15. Opuszczam określenie „przekazywane genetycznie", gdyż pod tą nazwą rozumie się dziś aspekt biologiczny.

[8] Por. Tamże, s. 17.

[9] Por. Tamże, s. 18.

niowemu dwa dni w siódmym tygodniu. Zalecana jest codzienna modlitwa przebaczenia rodzicom i innym bliskim osobom. W piątym dniu podane jest następujące uzasadnienie modlitwy o uzdrowienie międzypokoleniowe: „Bóg jest miłością! Jednak gdy ktoś wybiera innego boga, oddaje i poświęca swoje życie komuś lub czemuś poza Bogiem Ojcem, Jezusem i Duchem Świętym, często konsekwencje tej decyzji wpływają na życie kolejnych pokoleń. Dokonując takiego wyboru, człowiek sam ściąga na siebie i swoją rodzinę karę”[10]. Podręcznik zachęca do przebaczania najbliższym osobom w rodzinie (do czwartego pokolenia), jeśli ich błędne i grzeszne wybory mają negatywny wpływ na życie danego człowieka. Autorzy podręcznika proponują, by na modlitwie nie tyle oskarżać swoich przodków, co raczej podjąć pokutę w ich imieniu i zadośćuczynić Bogu oraz przebaczać swojej rodzinie, jak również w imieniu krewnych wyrzec się wszelkiego zła, powierzać przodków Bogu, ogłaszać Jezusa Panem swego rodu i zanurzać ich w Najdroższej Krwi Chrystusa[11].

Więcej miejsca uzdrowieniu międzypokoleniowemu poświęca hinduski misjonarz znany z rekolekcji w Polsce, o. James Manjackal. Wychodzi on z założenia, powołując się na numer 1472 *Katechizmu Kościoła katolickiego*, że grzech pociąga za sobą karę doczesną, która może być zmazana za życia poprzez dzieła miłosierdzia czy praktyki pokutne. Chrześcijanin ma uwolnić się całkowicie od starego człowieka. Jeśli tego nie zrobi, jeśli nie podejmie pokuty i przebłagania, wówczas kara doczesna pozostaje do odbycia w czyśćcu, a skutki doczesne grzechu mogą przejść na następne pokolenia[12]. Istnieje, jego zdaniem, potrzeba uzdrowienia drzewa rodzinnego z nieprawości, słabości rozumianej jako skutek grzechu. Czym innym jest morderstwo, a czym innym skłonność do jego popełniania.

Przywołuje biblijny przykład: duch morderstwa, czyli skłonność do zabijania, zniewoliły (niektórych) Żydów od czasu morderstwa popełnionego na Ablu. Uleganie tego rodzaju nieprawości doprowadziło do zabicia wielu proroków, co ma swoje konsekwencje pokoleniowe. W Łk 11,50-51 Jezus mówi: „Od tego pokolenia zażąda się rozliczenia z krwi wszystkich proroków od stworzenia świata”. (Na tym pokoleniu będzie pomszczona). Na tym tle o. Manjackal rozumie nieprawość, niegodziwość i ułomność jako skutek (przekleństwo) grzechu, które stają się bożkiem w sercu człowieka. Owo przekleństwo rozumiane jako zarzewie grzechu, skłonność, może mieć wpływ na życie człowieka z powodu jego własnych grzechów lub grzechów członków jego rodziny i dlatego jest potrzebna modlitwa o uzdrowienie drzewa rodzinnego[13].

---

[10] *Seminarium uzdrowienia wewnętrznego. Podręcznik formacyjny*, red. K. Kralka, M. Zborowski, Ząbki 2014, s. 137.

[11] Por. Tamże, s. 138-139.

[12] J. Manjackal, *Uwolnienie od przekleństwa prawa. Katolicka książka na temat uzdrowienia drzewa rodzinnego*, tł. D. Pieńkowska, A. M. Morris, München 2012, s. 84-85.

[13] Por. Tamże, s. 87.

3. Kontrowersje teologiczne

a) Kontekst biblijny

W Starym Testamencie występuje szereg fragmentów mówiących o doczesnych skutkach ludzkich grzechów, które dotyczą przestrzeni międzypokoleniowej. Najczęściej przytaczany jest fragment Wj 20,5. W kontekście I Przykazania Bóg mówi: „Ja jestem PANEM, Bogiem zazdrosnym. Za grzechy tych, którzy Mnie nienawidzą, wymierzam karę ich potomkom, nawet w trzecim i czwartym pokoleniu." Oczywiście fragment ten trzeba widzieć na tle obietnicy, którą Bóg składa w następnym wersecie: „Tym zaś, którzy mnie miłują i przestrzegają moich przykazań, okazuję miłosierdzie do tysiącznego pokolenia". Nie należy tu zwracać uwagi na liczby, lecz na kontrast. Tysiąc było dla ludzi tamtego czasu liczbą niemalże nieskończoną, natomiast trzecie i czwarte pokolenie oznaczało ludzi danej epoki, uchwytnej za życia jednego człowieka, w relacji do swoich krewnych. Autor natchniony mówi więc tu o wspólnej, rodzinnej odpowiedzialności za wierność przymierzu z Bogiem. Odstępstwa od niej mogą dotyczyć najbliższych sobie pokoleń.

Komentarz historyczno-kulturowy podaje, że kara sięgająca trzeciego lub czwartego pokolenia nie jest prerogatywą sędziów, lecz Boga. Przykazanie to wskazuje, że naruszenie przymierza ściąga winę na całą rodzinę. Wzajemna zależność i przynależność do siebie członków rodziny były uważane w świecie Bliskiego Wschodu za ważne wartości. Dlatego, gdy w rodzinie pojawił się grzech, wszyscy członkowie byli za niego odpowiedzialni[14]. Aby nie było wątpliwości, że nie chodzi tu o dziedziczenie winy osobistej za grzechy przodków, trzeba czytać ten fragment w świetle Ez 18,1-4: „Nie będziecie więcej powtarzać tego przysłowia: Ojcowie jedli kwaśne winogrona, a dzieciom cierpną zęby […]. „Zapytacie: Dlaczego syn nie odpowiada za winy ojca? (Bo) umrze tylko ten człowiek, który grzeszy".

Biskup Andrzej Siemieniewski słusznie wskazuje na nietrafne interpretacje Ez 18,1-4 na temat dziedziczenia win ojców przez synów, u niektórych autorów. Sam jednak pomija inne miejsca, na przykład Wj 20,5-6 czy Ba 3,1-8, których nie można zlekceważyć podczas próby zrozumienia problemu, włącznie z (paralelnym do Łk 11,49-50) Mt 23,35-36: „Tak spadnie na was wszystka krew niewinna, przelana na ziemi, począwszy od krwi Abla sprawiedliwego aż do krwi Zachariasza, syna Bachariasza, którego zamordowaliście między przybytkiem a ołtarzem. Zaprawdę powiadam wam: Przyjdzie to wszystko na to pokolenie." Morderstwo Zachariasza jest ostatnim opisanym w żydowskim kanonie ksiąg świętych (2 Krn 24,20-22). Konsekwencje tych czynów popełnianych w prze-

[14] Por. J. H. Walton, V. H. Matthews, M. W. Chavalas, *Komentarz historyczno-kuturowy do Biblii hebrajskiej*, Warszawa 2005, s. 86.

szłości Jezus widzi w odniesieniu do całego pokolenia sobie współczesnych. Dokonuje w ten sposób pewnego uogólnienia. Natomiast w odniesieniu do choroby konkretnego człowieka, uznawanej jako skutek grzechu, wyraźnie podkreśla, że „[…] ani on nie zgrzeszył, ani jego rodzice […]" (J 9,2). Jest to wyraźna wskazówka, by powstrzymywać się od sądów i uproszczeń w odniesieniu do konkretnych osób. Pozostałe teksty biblijne zachęcają jednak, by nie tracić z oczu zależności pokoleniowych. W obydwu wypadkach to krew Chrystusa jest zapłatą za grzech oraz drogą do uwolnienia od grzechu i jego skutków.

b) Problemy dogmatyczne

Koncepcja uzdrowienia drzewa rodzinnego stała się przedmiotem badań teologicznych. Jedną z obszerniejszych prób jest praca doktorska Beate Zimmerman obroniona w 2011 roku[15]. Próbując usystematyzować spostrzeżenia doktora McAlla, autorka wskazuje na cztery rodzaje „związań", które wpływają negatywnie na stan zdrowia psychicznego i duchowego człowieka. Są to: a) utrata wolności w wyniku toksycznych relacji międzyosobowych, b) blokady wynikłe z popełnionych grzechów, c) zniewolenia przez zło, d) uzależnienia wywołane „przywiązaniem" przez osoby zmarłe. W dalszej analizie autorka wydobywa szereg rozbieżności między nauczaniem Kościoła katolickiego a poglądami brytyjskiego psychiatry. Najważniejsze z nich to:

• przekonanie, że osoba zmarła może być przyczyną dręczenia osoby żywej. Urząd Nauczycielski Kościoła wskazuje jedynie na skutki ludzkich grzechów, które prowadzą do nieporządku w życiu innego człowieka (por. KKK 1459);

• angielski psychiatra wychodzi z założenia, że gdy osoba cierpiąca zostaje uzdrowiona bądź uwolniona, to osoba zmarła nie będzie już „dręczyć" żywych. Kościół natomiast naucza, że pokuta, zadośćuczynienie i modlitwa poprawia wzajemnie relacje między żyjącymi oraz przyczynia się do „uzdolnienia" zmarłych do przyjęcia pełni zbawienia, które wysłużył im Chrystus, przez doświadczenie czyśćca (por. KKK 1031-1032)[16].

Koncepcja uzdrowienia drzewa rodzinnego jest też krytykowana przez biskupa Andrzeja Siemieniewskiego z Wrocławia. Jego zdaniem, jeśli jest to modlitwa o uzdrowienie międzypokoleniowe, to i choroba jest międzypokoleniowa. Czym jest owa choroba? Biskup Siemieniewski słusznie krytykuje podejście DeGrandisa, który sądzi, że grzech pradziadka sprzed stu lat może być przyczyną niepokojów lub chorób dziś[17]. W nawiązaniu do punktu 1263 *Katechizmu Kościoła*

---

[15] Zob. B. Zimmermann, *Heilung des Familenstaumbaums*, Franfurt 2012.

[16] Por. www.schottenpfarre.at/Seiten/6_Veranstaltungen/1_Blickpunte/Mitschriften/Vortraege-_SS_2012/Zimmermann [2.10.2014].

[17] Zob. *Uzdrowienie międzypokoleniowe*, „Miłujcie się" 2014, nr 21. Tu korzystam z: www.-fronda.pl/a/uzdrowienie-miedzypokoleniowe,37679.html [3.10.2014].

katolickiego[18] stwierdza, że nie można uczyć w zgodzie z nauką Kościoła, że jakieś demoniczne siły pętające człowieka mogą przetrwać kąpiel sakramentu chrztu i są nieusuwalne aż do chwili modlitwy o pokoleniowe uwolnienie[19]. Łączenie rzeczywistości zniewoleń demonicznych z łaską chrztu wydaje się jednak niepotrzebne, gdyż udzielenie sakramentu chrztu świętego jest poprzedzone egzorcyzmem. Gdyby chrzest na zawsze chronił i oczyszczał od skutków działania złych duchów w życiu człowieka, egzorcyzm nie byłby potrzebny.

Przywoływany przez niego punkt *Katechizmu* mówi bardziej o przeszkodach na drodze wejścia do Królestwa niebieskiego, czyli o blokadach w procesie przyjęcia zbawienia, które w *Katechizmie* nazwane są karami, i dlatego nie odnosi się do problemu uzdrowienia czy uwolnienia. Problem uzdrowienia drzewa rodzinnego trzeba raczej widzieć w świetle punktu 1264 *Katechizmu Kościoła katolickiego*, który mówi, że w ochrzczonym pozostają jednak pewne doczesne konsekwencje grzechu. Do nich właśnie skierowana jest modlitwa o uzdrowienie międzypokoleniowe. To rozróżnienie między karą za grzech a skutkiem grzechu wydaje się kluczowe dla zachowania właściwej oceny problemu.

Ważnym jest tu kontekst antropologiczny. Skutki grzechu mają bowiem charakter przede wszystkim psychospołeczny. Ponieważ człowiek jest duchowo-cielesną jednością, ludzki duch zakorzeniony w ciele jest zagrożony chorobą również wtedy, gdy cierpi ciało. Duchowe skutki grzechu, który dotyka kilka pokoleń w danej rodzinie, polegałyby na tym, że „pożądliwość pozostawiona nam do walki" (KKK 1264) będzie dużo silniejsza u osób obciążonych negatywnym kontekstem rodzinnym, niż u osób, które pochodzą z rodziny, gdzie takich grzechów nie popełniano. Osoby pozbawione pozytywnego zaplecza rodzinnego potrzebują dużo więcej współpracy z łaską Bożą, głębszego nawrócenia, więcej modlitwy i niejednokrotnie łatwiej wchodzą w grzech. Zasada osobistej odpowiedzialności za popełniony grzech pozostaje jednak nienaruszona. Zdaniem św. Augustyna duchowe kary za grzechy ujawniają się tylko wtedy, gdy popełnia się te same grzechy, co przodkowie[20].

Wrocławski biskup pomocniczy zauważa, że problem przekleństwa zła, dziedziczonego przez naturę ludzką każdego człowieka, najlepiej opisuje Tradycja Kościoła w nauce o grzechu pierworodnym, natomiast problem błogosławieństwa dobra, dziedziczonego przez nas, najlepiej oddaje nauka o obcowaniu świę-

---

[18] „Chrzest odpuszcza *wszystkie grzechy*, grzech pierworodny i wszystkie grzechy osobiste, a także wszelkie kary za grzech. W tych, którzy zostali odrodzeni, nie pozostaje więc nic, co mogłoby przeszkodzić im w wejściu do królestwa Bożego, ani grzech Adama, ani grzech osobisty, ani skutki grzechu, wśród których najcięższym jest oddzielenie od Boga". Jest tu więc mowa o przywróceniu komunii z Bogiem, zniszczonej przez grzech pierworodny.

[19] List do Magdaleny Matras i ks. prof. Rajmunda Pietkiewicza ze wspólnoty „Droga" z 12.10. 2012. Ze strony http://wspolnota-droga.pl/pdf/odpowiedz_bp_Andrzej.pdf [20.11.2014].

[20] Por. A. Siemieniewski, *Uzdrowienie międzypokoleniowe.* Ze strony www.fronda.pl/a/uzdrowienie-miedzypokoleniowe,37679.html?part=3 [3.10.2014].

tych. Można mieć wrażenie, że pomija on jednak odniesienia dotyczące doczesnych skutków grzechu. W punkcie 1475 *Katechizmu Kościoła katolickiego* czytamy: „W tej przedziwnej wymianie świętość jednego przynosi korzyść innym o wiele bardziej niż grzech jednego może szkodzić innym. I tak odwołanie się do komunii świętych pozwala skruszonemu grzesznikowi wcześniej i skuteczniej oczyścić się z doczesnych kar za grzechy". *Katechizm Kościoła katolickiego* stawia więc akcent, zgodnie z Wj 20,5-6, bardziej na błogosławieństwo niż przekleństwo. Nie wyklucza jednak negatywnego oddziaływania grzechu jednego człowieka na drugiego. Logicznym dopełnieniem jest zauważenie tego wpływu zwłaszcza wtedy, gdy osoby pozostają w bliskiej więzi pokoleniowej.

Nie ulega żadnej wątpliwości fakt, że uwolnienie od przekleństwa zła dokonuje się przez wiarę w Chrystusa. 1 P 1,5 ogłasza: „Wy bowiem jesteście przez wiarę strzeżeni mocą Bożą dla zbawienia, gotowego objawić się w czasie ostatecznym". Oznacza to konieczność uwzględnienia działania sakramentów w ścisłej jedności z wiarą przyjmującego[21]. W przypadku sakramentu chrztu dziecka ważna jest dyspozycja rodziców i chrzestnych. Brak osobistego nawrócenia po chrzcie, trwałe odejście od Boga, fasadowa wiara rodziców i chrzestnych osłabia owoce sakramentu w dziecku, okrada cały Kościół z łask i może negatywnie oddziaływać na najbliższych. *Katechizm Kościoła katolickiego* w punkcie 408 stwierdza: „Konsekwencje grzechu pierworodnego i wszystkich grzechów osobistych ludzi powodują w świecie, ujmowanym jako całość, stan grzeszności, który może być określony wyrażeniem św. Jana: «grzech świata» (J 1,29). Wyrażenie to określa także negatywny wpływ, jaki wywierają na konkretnego człowieka sytuacje wspólnotowe i struktury społeczne, które są owocem grzechów ludzi". Ten negatywny wpływ nie ma charakteru jedynie psychologicznego czy społecznego, lecz również duchowy. Potwierdza to *Katechizm Kościoła katolickiego* w punkcie 405: „Chrzest, dając życie łaski Chrystusa, gładzi grzech pierworodny i na nowo kieruje człowieka do Boga, ale konsekwencje tego grzechu dla osłabionej i skłonnej do zła natury pozostają w człowieku i wzywają go do walki duchowej".

Najwięcej kontrowersji wywołuje sposób modlitwy, jaki proponuje o. Robert DeGrandis. Cenne jest dowartościowanie Eucharystii w procesie uzdrowienia, z akcentem na przebaczanie wszelkich krzywd, które popełniła bądź których doznała dana rodzina[22]. Jest przekonany, że ci, którzy wejdą w relację miłości

[21] W KKK 1128 czytamy: „[…] Skutki sakramentów zależą jednak także od dyspozycji przyjmującego". Deficyty w tym względzie nie wpływają na ważność sakramentu, ale mogą blokować jego owoce. Ciekawy przykład przyczyn demonicznego zniewolenia podaje ks. Jan Reczek, według którego brak właściwej dyspozycji ojca chrzestnego połączony ze skutkami osobistych grzechów dręczonego, „związał łaskę" chrztu, blokując zdolność do życia w pełnej wolności wysłużonej przez Chrystusa. *To Jezus leczy rany złamanych serc. Modlitwa wstawiennicza o uzdrowienie,* Kraków 2007, s. 37-40.

[22] *Uzdrowienie międzypokoleniowe*, s. 85.

z Jezusem, mają konstruktywny wpływ na życie innych i na losy świata[23]. Nie podaje niestety uzasadnienia, dlaczego należy modlić się aż do 15. pokolenia wstecz. Cennym pomysłem jest, by celebrans prosił o natchnienia Ducha Świętego w celu poznania blokad pokoleniowych, gdyż wymaga to otwarcia się na działanie łaski Bożej i na charyzmaty. Jednak sugerowanie cofnięcia się o ponad trzy wieki w historię rodziny, uznając tamten czas za źródło bieżących trudności, może rozmywać odpowiedzialność za życie i za relacje rodzinne w teraźniejszości. Jeśli nawet o. DeGrandis opiera się tu o swoje osobiste doświadczenie, trudno uznać je za regułę.

Modlitwę o uzdrowienie (przebaczenie) międzypokoleniowe należy widzieć przede wszystkim w świetle 1264 numeru *Katechizmu Kościoła katolickiego*, tam bowiem, gdzie ujawnia się pożądliwość grzechu i jego skutki, trzeba podjąć walkę duchową. Zadośćuczynienie za grzechy przodków, przeproszenie Boga i ludzi oraz postawa wybaczenia krzywd w imieniu przodków implikują aktywną postawę wiary i odwołanie się do mocy paschalnej ofiary Chrystusa. Z tego powodu posiadają duży walor ewangelizacyjny. Modlitwa o uzdrowienie (pokoleniowe) wypływa z wiary w moc Pana Jezusa, prowadzi do odkrycia mocy chrztu świętego jako Przymierza we Krwi Chrystusa oraz mocy innych sakramentów. Może więc być dobrym narzędziem ewangelizacji, przy zachowaniu dystansu zarówno wobec błędów teologicznych doktora McAlla, jak i uproszczeń występujących u o. DeGrandisa oraz innych autorów.

W kontekście zagrożeń duchowych, jakie ujawniają się we współczesnym świecie, nie bez znaczenia jest również fakt zwrócenia większej uwagi na skutki grzechów przeciwko I przykazaniu Bożemu. Zwiększa się liczba osób poszukujących pomocy w zakresie uzdrowienia fizycznego i duchowego, które (niejednokrotnie z niewiedzy) sięgały po środki pochodzenia magicznego i okultystycznego. Istnieje wielka potrzeba ewangelizacji takich osób. Uświadomienie niszczących skutków tych grzechów jest dziś konieczne. Dlatego modlitwa o uzdrowienie pokoleniowe powinna prowadzić do osobistego nawrócenia, by nie była traktowana „magicznie". Trzeba pogłębionej katechezy, by nie stała się pretekstem do ucieczki od odpowiedzialności za własne życie i postawy moralne.

Podobnie ma się sprawa ze skutkami grzechów przeciwko V i VI przykazaniu. W kontekście kryzysu relacji rodzinnych, problemu nieakceptacji poczętego życia i manipulowania nim, lekceważenia wierności w małżeństwie i czystości przedmałżeńskiej, które zostawiają daleko idące skutki, istnieje konieczność przygotowania duszpasterzy do odpowiedzialnego prowadzenia modlitwy o uzdrowienie i uwolnienie.

[23] Por. Tamże, s. 110.

HEILUNG DES FAMILIENSTAMMBAUMS. PRAKTISCH-THEOLOGISCHE HINSICHT

Der anglikanische Psychiater Kenneth McAll gilt als Pionier für das Gebet um die „Heilung des Familienstammbaums". In seiner 1982 veröffentlichten Publikation *Healing the Family Tree* stellt er seine Meinung dar, dass die Menschen nicht nur (durch das Böse und) vom Bösen gefesselt werden, sondern auch in Abhängigkeit von anderen lebenden sowie verstorbenen Personen geraten können. Diese Abhängigkeitsverhältnisse nennt er die „Bindung". Solche Bindungen wären Ursachen für verschiedene Erkrankungen an Körper, Geist und Seele. Er entwickelte ein Heilungskonzept, das ein großes Echo auch im katholischen Raum gefunden hat. Eine starke Diskussion unter polnischsprachigen Lesern löste amerikanischer Ordensmann Robert de Grandis aus, der dieses Heilungskonzept mit charismatischem Gebet und sakramentalem Leben zu integrieren versuchte. Auf diesem Hintergrund werden diese Kenntnisse und Erfahrungen auf zwei Gebieten verwendet: beim Befreiungs- und Heilungsgebet. Dieses Heilungskonzept fand auch eine ziemlich starke Kritik, vor allem von Prof. Andrzej Siemieniewski, Weihbischof in Breslau. Er meint, ein solches Heilungskonzept sei der katholischen Tradition fremd und nicht nötig. Trotzt dieses Bedenkens wird die Heilung des Familienstammbaums immer öfter nicht nur von charismatischen Gebe n, sondern auch von Priestern verwendet, weil viele Menschen unter verschiedenen tsgruppe emotionalen und geistigen Wunden und Bindungen leiden und eine geistige Hilfe brauchen.

Słowa kluczowe: Uzdrowienie, uwolnienie, skutki grzechu, relacje pokoleniowe

Keywords: healing, deliverance, consequences of sin, intergenerational relations

„Duchowość w Polsce" 16 (2014)
ISSN 2081-4674 s. 113-122

Maciej GÓRNICKI*

SPOCZYNEK W DUCHU ŚWIĘTYM. STUDIUM TEOLOGICZNE

1. Zjawisko, nie charyzmat

Czym jest tzw. „spoczynek w Duchu Świętym"? Czy jest to autentyczny dar Ducha Świętego, czy raczej jakieś naturalne zjawisko, albo wręcz demoniczne zwiedzenie mające wprowadzić w błąd nieświadomych chrześcijan?

Po pierwsze, nie wszystko, co wydaje się podobne na poziomie zjawiskowym, jest w istocie tym samym. Jeśli mówimy o „spoczynku w Duchu Świetym" jako osunięciu się na ziemię, któremu towarzyszy doznanie mocy Ducha Świętego, który przynosi pokój, uzdrowienie, radość wewnętrzną, ukierunkowujące na relację z Chrystusem, to ważne jest, aby mieć pełny obraz tej rzeczywistości. Upadek czy osunięcie się na ziemię, nawet jeśli zdarza się w kontekście modlitewnym czy religijnym, nie zawsze jest „spoczynkiem w Duchu Świętym". Autor jedynej jak dotąd monografii w języku polskim poświęconej temu zjawisku, ks. Włodzimierz Cyran[1], wymienia jego istotne elementy:

a) kontekst (chrzest w Duchu Świętym, modlitwa o wylanie Ducha Świętego, o uzdrowienie lub podobna)[2],

b) utrata czucia lub kontroli nad własnym ciałem, przede wszystkim dotycząca niezdolności do utrzymania postawy stojącej[3],

---

* Dr Maciej GÓRNICKI – redaktor naczelny serwisu www.opoka.org.pl; w latach 2008-2013 prezes Fundacji Opoka; lider wspólnoty Szekinah w Gliwicach; członek Rady ENC – europejskiej sieci wspólnot chrześcijańskich; żonaty, ojciec dwójki dzieci.

[1] W. Cyran, *Spoczynek w Duchu Świętym. Refleksja teologiczna i świadectwa,* Częstochowa 2012.

[2] Tamże s. 19-24.

c) doświadczenie wewnętrzne, w którym dominuje głębokie doznanie Bożej mocy i osobowej obecności Boga[4],

d) przynaglenie do nawrócenia, pokuty, przemiany życia czy też większej doskonałości[5],

e) doświadczenie uzdrowienia, a w niektórych przypadkach także uwolnienia od złych duchów[6].

Dodać do tego należy, że w opisach osób, które doznały takiego spoczynku (także w świadectwach stanowiących aneks do wspomnianej monografii) niemal zawsze pojawia się (f) doświadczenie wewnętrznej wolności i pokoju, które nie ma nic wspólnego z transem, ale raczej z nadprzyrodzonym uporządkowaniem działania władz naturalnych.

Ksiądz Cyran w swej książce przedstawia różne obiekcje dotyczące tego zjawiska i odpowiada na nie. Faktem jest, że przez pewien czas, zanim nie zostało lepiej poznane, było ono traktowane przez katolickich duszpasterzy i teologów ostrożnie, wręcz z niechęcią. Nawet kardynał Suenens, wielki promotor Odnowy w Duchu Świętym, pod koniec lat siedemdziesiątych XX wieku odnosił się do niego z dystansem i zakazywał celowego wywoływania takich spoczynków[7]. Obecnie zjawisko to oceniane jest znacznie pozytywniej, prawdopodobnie dzięki lepszemu poznaniu i odróżnieniu go od podobnych zjawisk niebędących autentycznym skutkiem działania Ducha Świętego. Należy zwrócić szczególną uwagę na upadki mające charakter demoniczny lub zdarzające się w czasie egzorcyzmu[8] oraz wszelkiego rodzaju stany transu, mogące być skutkiem sugestii, silnego oddziaływania psychicznego, monotonnego powtarzania gestów, słów czy dźwięków. W odróżnieniu od tych zjawisk spoczynek w Duchu Świętym pojawia się w jasnym kontekście modlitwy o Ducha Świętego, ma charakter nagły i niespodziewany, niepoprzedzony jakimś szczególnym oddziaływaniem o charakterze psychofizycznym. Dokonuje się w wolności i pełnej świadomości (w odróżnieniu od transu), wymaga stanu łaski, wzajemnie wyklucza się ze stanem opętania (ale nie wyklucza wcześniejszego nękania przez złego ducha i nieraz uwalnia od niego), prowadzi do nawrócenia lub pogłębienia życia duchowego.

Być może czasem spoczynek w Duchu pojawia się jako swoista „moda", czy też powielanie zaobserwowanych zachowań lub skutek nadmiernych oczekiwań. Zazwyczaj jednak jest to głębokie przeżycie, często przychodzące zupełnie

---

[3] Tamże, s. 51.

[4] Tamże, s. 53, 61-62.

[5] Tamże, s. 62, 70-72.

[6] Tamże, s. 63-64.

[7] Tamże, s. 65; por. *Przyjdź Duchu Święty. Dokumenty z Malines*, red. L. J. Suenens, Kraków 1998, s. 162-164.

[8] W. Cyran, *Spoczynek w Duchu Świętym*, s. 55-57, 66, 71-72.

wbrew oczekiwaniom danej osoby. Nie można na podstawie zdarzających się „falsyfikatów" apriorycznie negować istnienia „autentyków".

Przykładem spoczynku w Duchu Świętym, który trudno przypisać jakiejkolwiek sugestii, ludzkiemu oddziaływaniu czy rozbudzonym oczekiwaniom, jest pierwsze doświadczenie odnowy i „chrztu w Duchu Świętym" u autora niniejszego opracowania. Miało ono miejsce w Otmuchowie na Opolszczyźnie latem 1983 roku, w kontekście rekolekcji oazowych (podobnie jak wydarzenia opisywane w książce państwa Nowickich *Upili się młodym winem*[9]).

Było to związane z czuwaniem w wigilię oazowego „Zesłania Ducha Świętego", czyli przed trzynastym dniem rekolekcji. Większość uczestników rekolekcji nigdy wcześniej nie zetknęła się z Odnową w Duchu Świętym ani z charyzmatami, jedynie niewielkie grono animatorów miało takie doświadczenie. Przygotowanie do czuwania polegało na trwającej niecałą godzinę konferencji, podczas której nie podkreślano ani charyzmatów, ani żadnych niezwykłych zjawisk. Mówiono o teologicznym sensie „chrztu w Duchu Świętym", podkreślano, aby nie traktować go jako jakiegoś „alternatywnego chrztu" czy też „alternatywnego bierzmowania", ale jako swoistą aktualizację tych sakramentów. Podczas czuwania modlono się wstawienniczo za każdego uczestnika rekolekcji po kolei, a obecny kapłan nakładał w tym czasie ręce na tę osobę. Zupełnie niespodziewanie pojawił się dar poznania, dar języków, dar proroctwa, a także – u jednej osoby – „spoczynek w Duchu Świętym". Nikt wtedy nie zastanawiał się nad nazwą tego zjawiska, po prostu wszyscy widzieli, jak jeden z uczestników wstając po modlitwie powiedział „Pan mój i Bóg mój", po czym osunął się na ziemię. Nie robiliśmy z tego żadnej sensacji, ponieważ byliśmy skupieni na istocie tej modlitwy, nie na zjawiskach. A po zakończonym czuwaniu (które trwało prawie 6 godzin) mieliśmy przede wszystkim olbrzymie doświadczenie wzajemnej miłości, niezwykłego braterstwa – co było tym bardziej niespodziewane, że wcześniej na rekolekcjach zdarzyło się mnóstwo nieporozumień i niepotrzebnych wzajemnych oskarżeń. Powodem, dla którego moderator zdecydował się na taką formę modlitwy wstawienniczej, była właśnie ta „kwaśna" atmosfera. Słusznie oczekiwał on, że Duch Święty potrafi naprawić to, co po ludzku wydawało się niemożliwe do naprawienia – wzajemne relacje.

Dlaczego odnośnie „spoczynku w Duchu Świętym" właściwsze wydaje się mówienie o nim jako o zjawisku, niż jako o charyzmacie, choć w *Dokumentach z Malines* omówiony jest on w rozdziale „Rozeznawanie poszczególnych charyzmatów"? Ściśle biorąc, „spoczynek w Duchu Świętym" nie jest charyzmatem w takim sensie jak dar proroctwa, uzdrawiania, języków, czy inne wymieniane w 1 Kor 12. Nie służy bezpośrednio dobru wspólnoty, nie jest stałym darem, a raczej doświadczeniem indywidualnej osoby (czasem jednorazowym, czasem

[9] M. i M. Nowiccy, *Upili się młodym winem. Początki Odnowy w Duchu Świętym w Polsce (1975-1979)*, Warszawa 2013.

wielokrotnym), służącym jej własnemu dobru duchowemu. Jest to jednak dar w tym sensie, że u podstaw widocznego zjawiska, jakim jest osunięcie się na ziemię, leży doznanie przemożnego działania mocy Ducha Świętego. Zewnętrzny przejaw nie jest tu tak istotny, jak doświadczenie działania Ducha, które prowadzi do wewnętrznego pokoju, pojawienia się (lub wzmocnienia) pragnienia doskonałości, ożywienia relacji z Jezusem, a często także – do uzdrowienia duchowego i fizycznego.

2. Relacja między sferą naturalną (obejmującą między innymi emocje) a duchową

Zasada „łaska buduje na naturze" wydaje się oczywistością teologiczną, jednak często trudno zrozumieć, jak funkcjonuje ona w praktyce. Współdziałanie łaski z naturą człowieka nie zawsze jest harmonijne, często bowiem sfera naturalna jest nieprzygotowana na intensywne działanie łaski w sferze duchowej – dostrzegalny jest rozdźwięk[10]. Jest tak nawet w przypadku, gdy w sferze naturalnej istnieje względna integracja. Tym bardziej, jeśli w sferze naturalnej zachodzi jakaś dezintegracja, niespójność czy inne problemy. Dezintegracja niekoniecznie musi być czymś negatywnym, gdyż może sprzyjać rozwojowi, zawsze jest jednak pewną, choćby przemijającą, słabością. Można tu odesłać do koncepcji psychologii rozwojowej Kazimierza Dąbrowskiego, który tak właśnie widział dezintegrację psychiczną[11]. Podobne spostrzeżenia dotyczące ludzkiej natury, która akceptując swą słabość i nieadekwatność wobec ogromu Bożego daru, staje się żyznym podłożem dla działającej łaski znajdziemy u św. Jana od Krzyża[12], a także, znacznie wcześniej, u św. Pawła (por. Rz 7,15-25; 1 Kor 1,26-31; 2 Kor 12,3-10). Rozwój, zarówno psychiczny jak i duchowy, nie dokonuje się przez proste dodawanie, ale także – a może przede wszystkim – przez kryzysy i momenty przełomowe, w których dotychczasowy sposób funkcjonowania okazuje się niewystarczający, a nowy, doskonalszy, dopiero się rodzi. Takim momentem przełomowym może być również doświadczenie „spoczynku w Duchu Świętym", otwierające człowieka na działanie łaski, pozwalające wypuścić z rąk zbyt mocno trzymany ster życia i powierzyć go Bogu. Spoczynek zdarza się bowiem najczęściej nie tyle osobom nadmiernie emocjonalnym, co zablokowanym

[10] Podobnie ujmuje to ks. W. Cyran, pisząc, że „[…] takie zjawiska, jak: spoczynek, lewitacja czy ekstaza są wyrazem słabości ludzkiej natury wobec ogarniającej ją łaski nadprzyrodzonej. Z czasem, wraz z rozwojem duchowym, natura nie reaguje już w taki dziwny sposób na nadprzyrodzoność". *Spoczynek w Duchu Świętym*, s. 75.

[11] Por. K. Dąbrowski, *Osobowość i jej kształtowanie przez dezintegrację pozytywną*, Warszawa 1975; tenże, *Dezintegracja pozytywna*, Warszawa 1979.

[12] Por. DGK, II, 3, 1; II, 4, 5; II, 8, 5; III, 3, 6; Szczególnie ciekawe byłoby zestawienie spoczynku w Duchu Świętym ze stanem „zapomnienia", który Święty opisuje w *Drodze na Górę Karmel* II, 14, 9-12.

w wymiarze psychicznym lub duchowym, w momencie, gdy stają się gotowe na przezwyciężenie tej blokady.

Nasze zrozumienie tego, co dzieje się na styku sfery duchowej oraz psychicznej i fizycznej, jest bardzo ograniczone. Możemy obserwować pewne zjawiska psychosomatyczne, widzieć ich korelację z doświadczeniami duchowymi lub z rozwojem duchowym, nigdy jednak nie da się na podstawie analizy samych zjawisk wyciągać jednoznacznych wniosków natury duchowej[13]. Podobne z pozoru zjawiska (odczucie pokoju, lekkości i ciepła, płacz, łzy, śmiech, niezwykłe wewnętrzne skupienie, powodujące czasowe wyłączenie aktywności zmysłów zewnętrznych, stan przypominający sen, ale przy zachowaniu świadomości) mogą mieć różne źródło. Mogą być reakcją natury ludzkiej na działanie łaski, ale mogą mieć także przyczyny wewnątrzpsychiczne lub somatyczne, a w niektórych przypadkach może to być nawet skutek działania złego ducha, podszywającego się pod działanie Boże. Wskazane jest zatem, aby nie szukać odpowiedzi tylko w samym opisie zjawiska, ale zwrócić uwagę na szerszy kontekst:

a) jaka jest motywacja i nastawienie osoby, która czegoś doświadcza;

b) jaka jest wcześniejsza historia jej życia – chodzi zarówno o to, co dotyczy jej duchowości, jak i o przeszłe doświadczenia rodzinne, urazy, problemy psychiczne czy somatyczne (ma to związek z późniejszą oceną owoców „spoczynku w Duchu Świętym");

c) w jaki sposób została przygotowana do danego doświadczenia;

d) w jakim bliższym kontekście pojawia się dane doświadczenie – czy jest to reakcja na modlitwę o wylanie Ducha Świętego lub konkretnie na działanie jakiegoś charyzmatu (na przykład słowa poznania lub proroctwa), na Słowo Boże, czy też może na egzorcyzm?; czy może spoczynek, śmiech lub płacz pojawiają się bez żadnej widocznej przyczyny zewnętrznej, ale mają swoje uzasadnienie w wewnętrznym przeżyciu danej osoby?;

e) jakie są owoce tego doświadczenia. Chodzi zarówno o bezpośrednie skutki (na przykład uwolnienie od jakiejś słabości, uzdrowienie itp.), jak i skutki dalsze – związane z rozwojem duchowym, dalszą historią życia, podejmowanymi decyzjami.

Dopiero w tym kontekście można analizować opis przeżycia, który podaje osoba doświadczająca „spoczynku". Typowe elementy takiego opisu to:

a) stan szczęścia, które przekracza jakiekolwiek odczucie szczęścia osiągalne w sposób naturalny. Stan ten najczęściej utożsamiany jest z doświadczeniem Bożej miłości;

b) poczucie uwolnienia (czasem opisywane jako „lekkość") dotyczące zarówno sfery duchowej, jak cielesnej;

---

[13] Por. *Przyjdź Duchu Święty*, s. 38: „Doświadczenie religijne nie jest przede wszystkim aktem osoby ludzkiej. Doświadczenie jest raczej tym, co Bóg czyni w danej osobie. […] Z drugiej strony, doświadczenie wiary obejmuje całość osoby ludzkiej: ducha, ciało, umysł, wolę i uczucia".

c) nieraz (choć nie zawsze) występujące rozmaite pozytywne doświadczenia poznawcze i wolitywne, między innymi: Boże światło prześwietlające życie danej osoby, a także jej relacje z innymi, pozwalające przebaczyć czy przełamać niechęć do drugiego, również pobudzenie pragnienia doskonałości;

d) często uzdrowienie z chorób cielesnych czy psychicznych, uwolnienie z nałogów itp.

Jednoznaczna ocena, czy w danym przypadku „spoczynek w Duchu Świętym" jest autentyczny, nie jest łatwa, ponieważ owoce można poznać dopiero w perspektywie długofalowej. Jednak już sama analiza kontekstu wydarzenia, nastawienia danej osoby oraz zgodności z typowymi elementami opisu pozwala z dużą dozą pewności odróżnić doświadczenia autentyczne od nieautentycznych (to jest czysto psychologicznych lub demonicznych).

3. Spoczynek w Duchu Świętym a ekstaza i fenomeny mistyczne

Wskazując na różnicę między „spoczynkiem w Duchu Świętym" jako zjawiskiem, a tym, co dzieje się w duszy w czasie tego „spoczynku", można odnaleźć bliską analogię w różnicy między zjawiskami towarzyszącymi doświadczeniom mistycznym a samą mistyką. W potocznym rozumieniu mistyka utożsamiana jest z takimi zjawiskami, jak: zawieszenie działania zmysłów, bilokacja, lewitacja czy stygmaty, a przecież nie stanowią one istoty mistyki, a jedynie zjawiska towarzyszące zarówno prawdziwej, jak i fałszywej mistyce.

Można nawet wskazać pewne cechy wspólne niektórych z tych nadzwyczajnych zjawisk oraz „spoczynku w Duchu Świętym". W pierwszym z pięciu rodzajów ekstazy, wymienianych przez św. Teresę z Avila, dusza traci kontakt z otoczeniem i skierowuje się wyłącznie ku Bogu, będąc jednak świadomą tego, co się wokół niej dzieje, tyle że mając poczucie wielkiego dystansu[14]. Św. Teresa zaznacza, że nie jest to pełne zjednoczenie i że dokonuje się głównie w woli. Istotą jest nie sama utrata kontaktu z otoczeniem, lecz uwaga skierowana na Boga, głębokie (lecz nie spekulatywne!) poznanie Go, prowadzące do głębokiej pokory i pragnienia doskonałej służby Bogu. „Spoczynek w Duchu Świętym" nie jest związany z tak zaawansowanym etapem życia duchowego, jak ekstaza opisywana przez Teresę, jednak można dostrzec tu istotne podobieństwo: jest nim utrata kontaktu z otoczeniem, *uśpienie władz*, które nie jest jednak utratą świadomości, a raczej jakimś szczególnym jej wyostrzeniem, szczególnie silnym skoncentrowaniem się na Bogu, którego skutkiem jest późniejsze pogłębienie życia duchowego. W obydwu przypadkach stan ten nie jest efektem ludzkiego wysiłku, ale suwerennym działaniem Boga, którego człowiek doświadcza biernie.

[14] Por. Św. Teresa z Avila, *Sprawozdania duchowe*, 5; J. Aumann, *Spiritual Theology*, London 1980, s. 348.

Jednym z odczuć, często towarzyszącym „spoczynkowi w Duchu Świętym", jest odczucie wewnętrznego ciepła[15]. Jest to ciepło odczuwalne fizycznie, ale jednak zupełnie inne od ciepła wywołanego przyczynami naturalnymi. Doświadczenie „ognia" lub „ciepła mistycznego" było znane ojcom pustyni, później rzadziej pojawiało się w życiorysach mistyków i świętych, jednak na przykład czternastowieczny mistyk angielski Richard Rolle doświadczał go regularnie, uważał je za istotny element kontemplacji i wiele pisał na ten temat[16].

Należy podkreślić, że ekstaza i „spoczynek w Duchu Świętym" są czymś różnym, jednak istnieje między nimi podobieństwo – są reakcją natury człowieka na nieproporcjonalną do tej natury łaskę nadprzyrodzoną; są biernym doznaniem i prowadzą do istotnego pogłębienia życia duchowego. Ekstaza związana jest z reguły z wyższymi etapami życia duchowego, „spoczynek" natomiast może zdarzyć się na każdym stadium; ekstaza jest swoistym porywem, tak silnym, że zawieszeniu ulega normalne działanie władz, w „spoczynku" natomiast dominuje doświadczenie wewnętrznego pokoju i uwolnienia wewnętrznego (zawieszenie działania władz jest słabsze niż w ekstazie); ekstaza jest zjawiskiem bardzo rzadkim i nie jest skutkiem przeżyć duchowych stymulowanych z zewnątrz, „spoczynek" natomiast jest zjawiskiem znacznie częstszym – obecnie wręcz bardzo częstym i niemal zawsze związany jest z modlitwą wstawienniczą lub inną formą modlitwy wspólnotowej.

4. Dlaczego „spoczynek" zdarza się w pewnych okolicznościach i u pewnych osób?

Większa wrażliwość, emocjonalność oraz wspomniane już dezintegracja i niespójności w sferze psychicznej mogą być częściowym wyjaśnieniem, dlaczego pewne osoby bardziej skłonne są doznawać „spoczynku w Duchu Świętym". W stosunku do niektórych osób prawdopodobieństwo „zaśnięcia w Duchu" (bo i tak bywa nazywane to zjawisko) jest bardzo wysokie, gdy tylko zajdą stosowne okoliczności, jak chociażby modlitwa wstawiennicza za daną osobę. Wiedzą o tym liderzy wspólnot i osoby prowadzące takie modlitwy.

Bardziej skomplikowana wydaje się kwestia okoliczności. Dlaczego zjawisko „spoczynku" pojawia się częściej w przypadku niektórych osób prowadzących modlitwę niż u innych? Pewną rolę odgrywa tu ich styl prowadzenia modlitwy. Zdarzają się osoby, także księża (nieraz przyjeżdżający z zagranicy), które najpierw „budują atmosferę" poprzez nauczanie działające na sferę emocji, wskutek czego u osób wrażliwych pojawia się zwiększone napięcie, oczekiwanie na niezwykłe przeżycie. Gdy później prowadzona jest modlitwa, napięcie to niejako

[15] W. Cyran, *Spoczynek w Duchu Świętym*, s. 85-86, 96, 108.

[16] R. Rolle, *The Incendium Amoris of Richard Rolle of Hampole,* Manchester 1915.

„kanalizuje się" poprzez „spoczynek w Duchu Świętym", a nieraz także poprzez niekontrolowany śmiech lub płacz.

Niekoniecznie należy oceniać to negatywnie. Jeśli w nauczaniu zwracana jest uwaga na istotne problemy (na przykład na grzechy często ignorowane przez ludzi, albo na problemy związane z funkcjonowaniem w patologicznych relacjach międzyludzkich), silne emocje są zrozumiałe. Niekonwencjonalne zachowania – „spoczynek", śmiech czy płacz są somatycznymi zjawiskami, które towarzyszą psychicznej i duchowej przemianie, dokonującej się gwałtownie pod wpływem usłyszanego Słowa Bożego. Negatywnie należy natomiast ocenić budowanie napięcia przez jakieś elementy socjotechniki, dramatyzowanie, niezwykłe gesty czy zachowania – dotyczy to jednak raczej odmiennych środowisk, głównie protestanckich i rzadko zdarza się w Polsce. Przykładem takiego kontrowersyjnego podejścia, przypominającego raczej medialny *show* niż chrześcijańskie spotkanie modlitewne, było tzw. przebudzenie w Lakeland na Florydzie, trwające od kwietnia do sierpnia 2008 roku[17], którego głównym animatorem był Kanadyjczyk, Todd Bentley. W tym przypadku problematyczne było zarówno zachowanie prowadzącego w czasie samego wydarzenia (okrzyki „bam, bam!", uderzanie, popychanie osób, za które się modlono), jak i jego postawa moralna: w sierpniu 2008 roku oznajmił, że rozstaje się ze swoją żoną (skutkiem tego było odsunięcie go od dalszego prowadzenia „przebudzenia"). To, czy „przebudzenie" było w ogóle w tym przypadku rzeczywiste, pozostaje kwestią do odrębnej analizy. Jednak jeśli chodzi o postać samego prowadzącego, jako przypadek ekstremalny jest on dobrą ilustracją tego, dlaczego niektórzy prowadzący modlitwę kładą nadmierny nacisk na zewnętrzne zjawiska i prowadzą raczej do masowej histerii niż do autentycznej duchowej przemiany. Wcześniejsze życie Bentley'a było problematyczne: narkotyki i przestępstwa seksualne. Nagłe nawrócenie w wieku 18 lat było prawdopodobnie rzeczywiste, jednak zbyt szybko dawny grzesznik zmienił się w chrześcijańskiego lidera. Skupienie się na zewnętrznej działalności, ze szkodą dla własnego rozwoju duchowego, wykształciło taki styl, w którym efektowne zjawiska całkowicie zdominowały chrześcijańską duchowość. Takie skrajne przypadki zdarzają się na szczęście, rzadko, należy jednak mieć je w pamięci jako ostrzeżenie przed efekciarstwem.

Problem nadmiernego skoncentrowania się na zewnętrznych przejawach, aż do zagubienia istoty działania Ducha Świętego, nie jest bynajmniej tylko współczesny. We wszystkich epokach istniała taka pokusa, czego przykładem może być starożytny montanizm, lub przypadki, które opisuje w swym dziele anonimowy czternastowieczny autor *Obłoku niewiedzy*[18].

[17] http://en.wikipedia.org/wiki/Lakeland_Revival [1.06.2014].

[18] *Obłok niewiedzy*, przeł. W. Unolt, Poznań 2001, s. 124: „Wyrazy twarzy i gesty wywołane fałszywą kontemplacją (lub czymś podobnym) u tych, którzy sprowadzeni zostali na tę złą drogę, budzą wielkie zdumienie, daleko bardziej niż u prawdziwych uczniów Bożych. Ci bowiem zachowują się zawsze poprawniej, tak cieleśnie, jak i duchowo. Nie jednak tamci! […] wzrok nierucho-

Wskazując na uwarunkowania psychologiczne, nie należy zapominać o najistotniejszym wyjaśnieniu, lokującym się na styku nadprzyrodzoności i natury. Jest to kwestia dyspozycji obu podmiotów (osoby modlącej się i omodlanej). Jak słusznie zauważają *Dokumenty z Malines*, dary Ducha Świętego udzielane są w sposób wolny przez samego Ducha, a jednak zależą też od dyspozycji ludzkiej: tam gdzie brak świadomości darów w ogólności czy też poszczególnych darów, tam prawdopodobieństwo udzielenia daru jest bardzo niskie. I odwrotnie, tam, gdzie istnieje otwartość na dary duchowe (także konkretne, jak „spoczynek w Duchu Świętym") i ich świadomość, tam dary te udzielane są powszechnie[19]. Nie jest to tylko kwestia teoretyczna, również w aspekcie historycznym można wskazać moment, kiedy świadomość darów charyzmatycznych i otwartość na nie zaczęła maleć wśród chrześcijan, był to przełom IV i V wieku[20].

5. Konkluzje teologiczne i duszpasterskie

„Spoczynek" wydaje się być reakcją na działanie Ducha Świętego, na Jego moc. Istotą jest działanie Ducha Świętego w duszy człowieka, mające na celu pogłębienie relacji z Bogiem (w różnym aspekcie u różnych osób), uzdrowienie wewnętrzne, przezwyciężenie blokad wewnętrznych. Należy zwracać większą uwagę na tę istotę, niż na towarzyszące jej zjawisko.

Interesującym pytaniem jest, czy zamiarem Ducha Świętego jest faktycznie chwilowe odebranie człowiekowi władzy nad własnym ciałem, czy jest to raczej uboczny skutek działania Ducha Świętego, który mógłby dokonać tego, co istotne w „spoczynku" bez powodowania samego zjawiska „spoczynku"? Trudno udzielić na to pytanie jednoznacznej odpowiedzi, jednak przesłanką wskazującą, że jest to raczej skutek uboczny, jest to, iż wiele osób nigdy nie doznało samego „spoczynku" (w tym autor wyżej wspomnianej monografii oraz autor niniejszego opracowania), a jednak doświadczyło tego, co jest jego istotą, to jest mocy Bożej, która przychodzi w trakcie modlitwy wstawienniczej, poruszając do głębi serce i przynosząc głęboki pokój oraz dając znaczący impuls w życiu duchowym.

Przyjmując, że spoczynek sam w sobie jest nie tyle darem, co zjawiskiem towarzyszącym działaniu Ducha Świętego, łatwiej jest uniknąć niepotrzebnie uogólniających ocen duszpasterskich czy też teologicznych. U podłoża dostrzegalnego zjawiska mogą bowiem leżeć różne czynniki. Nie każda utrata władzy nad własnym ciałem (lub poszczególnymi zmysłami czy władzami), nawet

---

my (jeśli oczy mają otwarte) niczym u człowieka szalonego […] chichot, jakby na widok diabła […]. Niektórzy wywracają oczy, jak owca ogłuszona uderzeniem w głowę i jakby mieli zaraz skonać. Niektórzy zwieszają głowę na bok, jakby mieli robaki w uchu".

[19] L. J. Suenens, *Przyjdź Duchu Święty*, s. 32-34.

[20] K. McDonnell, G. T. Montague, *Inicjacja chrześcijańska a chrzest w Duchu Świętym*, przeł. W. Kustra, M. Górnicki, Kraków 1997, s. 347-366.

w kontekście modlitwy, jest autentycznym doświadczeniem mocy Ducha Świętego. Nie należy też zakładać, że siła reakcji jest proporcjonalna do samej mocy działania Ducha: siła reakcji zależy również (a może nawet w pierwszej kolejności) od dyspozycji człowieka doznającego Bożego działania. Osoba, u której nie zdarzają się „spoczynki", może w rzeczywistości doznawać równie silnego albo nawet silniejszego działania Ducha Świętego, prowadzącego do podobnych albo nawet większych owoców w życiu duchowym. W praktyce duszpasterskiej nie należy więc podkreślać niezwykłości czy rangi zjawiska „spoczynku", ale raczej ukierunkowywać ludzi na otwarcie się na działanie Ducha Świętego, którego celem jest uświęcenie samego wierzącego i pożytek całej wspólnoty wierzących. Od samego Ducha zależy, jakimi środkami posłuży się dla osiągnięcia tych celów – jednym z nich, ale nie jedynym, ani najważniejszym, może być „spoczynek w Duchu".

RESTING IN THE SPIRIT. THEOLOGICAL STUDY

Is the rest in the Spirit (or "being slain in the Spirit") a gift of the Holy Spirit, a natural phenomenon or, perhaps, a demonic deception? First and foremost, not everything that seems similar on the phenomenological level, has the same underlying cause. While it is possible to describe the slaying in the Spirit by enumerating its characteristics (like temporary lack of control over one's own body, internal experience of God's power often accompanied by spiritual or physical healing), the real cause or meaning of this phenomenon is not easily perceived. From the factual viewpoint, it occurs among many people and groups where there is little or no mutual influence and yet the same set of events repeats itself. It is observable that resting in the Spirit occurs more often in settings where people are at least initially open to such things, where there is appropriate teaching etc. But it does not happen automatically – it needs both God's autonomic activity and human cooperation. Several possible explanations of this phenomenon or gift have been presented. The most probable theory points to the borderline between the supernatural (i.e. grace and spiritual gifts) and the natural. While it cannot be stated beyond doubt that the rest in Spirit itself constitutes a charism or spiritual gift, it seems to be a common reaction of human natural sphere (both on the psychological and somatic level) to the authentic activity of the Holy Spirit.

Słowa kluczowe: spoczynek w Duchu Świętym, Odnowa w Duchu Świętym, charyzmat, zjawiska psychosomatyczne, dary Ducha Świętego

Keywords: slaying in the Spirit, rest in the Spirit, Charismatic Renewal, charism, psychosomatic phenomena, gifts of the Holy Spirit

III. MATERIAŁY I STUDIA

„Duchowość w Polsce" 16 (2014)
ISSN 2081-4674 s. 125-141

Ks. Jan MACHNIAK*

FRANCISZKAŃSKIE KORZENIE DUCHOWOŚCI BŁ. MATKI MAŁGORZATY ŁUCJI SZEWCZYK

Postać św. Franciszka z Asyżu od stuleci inspiruje uczniów Chrystusa z różnych epok do podejmowania życia ubogiego i prostego, jednocześnie pełnego radości i fascynacji Osobą Zbawiciela. Wybierając Chrystusa, Biedaczyna z Asyżu zaakceptował ideę bycia najmniejszym wśród wszystkich ludzi, którą Chrystus przekazywał swoim uczniom.

W XIX wieku w Kościele odżyła na nowo duchowość franciszkańska. Do św. Franciszka nawiązywał bł. Honorat Koźmiński, który bezpośrednio wpłynął na charyzmat matki Małgorzaty Szewczyk. Założyciel wielu zgromadzeń o regule franciszkańskiej opracował wielkie dzieło pod tytułem *Święty Franciszek Seraficki. Jego życie, wielkie dzieła, duch, dary, pisma, nauki i ich odbicie w naśladowcach jego* (Warszawa 1902), w którym scharakteryzował zgromadzenie serafitek, założone przez matkę Szewczyk: Córki Boleści Najświętszej Maryi Panny (1881)[1]. „Zgromadzenie to, istniejące od ponad 123 lat, rządzi się regułą służebniczek ubogich. Przez wiele lat siostry oddawały się wyłącznie pielęgnowaniu starców i kalek, ale gdy się rozszerzyły w Galicji, stosując się do życzenia Najwyższych Ordynariuszów i mieszkańców, przyjęły ochronki, szkółki, szpitale i z każdym dniem się mnożą, obejmując coraz to nowe domy. Lud nazywa je serafitka-

* Ks. dr hab. Jan MACHNIAK, prof. UPJPII – prezbiter archidiecezji krakowskiej (wyświęcony w 1985 roku). W 1990 uzyskał doktorat z teologii duchowości na Uniwersytecie św. Tomasza w Rzymie „Angelicum"; w 1998 habilitował się na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie; od 2003 r. jest profesorem Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie; od 2008 r. jest kierownikiem Katedry Teologii Duchowości, dyrektorem Instytutu Teologii Duchowości, od 2011 rektorem Międzynarodowej Akademii Bożego Miłosierdzia w Krakowie. Jest autorem wielu opracowań z teologii duchowości, duchowości kapłańskiej, mistyki św. Faustyny Kowalskiej, hagiografii; podejmuje problemy antropologiczne w twórczości literackiej Karola Wojtyły/Jana Pawła II.

[1] Por. *Margheritae Luciae Szewczyk Fundatricis Congregationis Filiarum Beatae Mariae Virginis Perdolentis V. D. „Serafitki" 1828-1905. Positio super vita et virtutibus*, Vol II, Congregatio de Causis Sanctorum, P. N. 1919, Roma 2008.

mi; mają dom macierzyński w Oświęcimiu, wielki szpital w Przemyślu i w innych diecezjach są rozgałęzione”[2].

Pisząc pierwsze *Ustawy dla siostrzyczek ubogich* w 1883 roku, bł. Honorat Koźmiński zaznaczył, że siostry Matki Małgorzaty przyjmują *Regułę* św. Franciszka dla Trzeciego Zakonu Franciszkańskiego, przystosowaną przez papieża Leona X na potrzeby wspólnot zaangażowanych w dzieła miłosierdzia. W następnej redakcji *Konstytucji* jeszcze bardziej został podkreślony „seraficki” charakter zgromadzenia założonego przez matkę Szewczyk: „Żyć będą pod Trzecią Regułą Św. Franciszka Serafickiego zatwierdzoną przez Leona X, reformowaną dla Sióstr w rodzinie żyjących […] Duch Córek Boleści Maryi jest duchem pobożności i miłosierdzia, ożywionych Seraficzną miłością do Boga i bliźniego jak przystało na Córki Matki Miłosierdzia i Serafickiego Patryarchy, który jak swoje nawrócenie zaczął od służenia trędowatym, tak też do końca życia z upodobaniem tej posłudze się oddawał”[3]. Bł. Honorat, należąc do Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów, sam był zafascynowany osobą i dziełem św. Franciszka, dlatego też wszystkim zgromadzeniom zakładanym przez siebie proponował *Regułę* Trzeciego Zakonu Franciszkańskiego, przystosowaną do wspólnot żyjących w świecie i pełniących posługi miłosierdzia.

Bł. Małgorzata Łucja Szewczyk już w młodości poznała charyzmat św. Franciszka, wstępując do Trzeciego Zakonu Franciszkańskiego dla świeckich w rodzinnej Szepetówce na Wołyniu. Po jej śmierci 30.05.1908 roku, dekretem generała Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów, zgromadzenie sióstr serafitek zostało przyłączone do zakonu kapucynów[4].

Duchowość franciszkańską, serafícką, minorycką Zgromadzenia Sióstr Serafitek potwierdzają *Konstytucje* wydane po Soborze Watykańskim II, przystosowujące zasady życia we wspólnocie serafitek do współczesnych czasów[5].

1. Miłość do Chrystusa ukrzyżowanego

Podstawą relacji św. Franciszka do Chrystusa była miłość. Spotkanie ze Zbawicielem, który przemówił do niego z krzyża, stało się początkiem nowego życia Biedaczyny z Asyżu. Chrystus ukrzyżowany nadał sens całemu życiu Fran-

---

[2] H. Koźmiński, *Święty Franciszek Seraficki: jego życie, wielkie dzieła, duch, dary, pisma i nauki i ich odbicie w naśladowcach jego*, t. 3, Warszawa 1905, s. 422; por. A. Stasiowska, *Seraficka miłość Boga i bliźniego w duchowości córek Matki Bożej Bolesnej – Serafitek*, w: *Duchowość seraficka*, red. T. Płonka, Zakroczym 2010, s. 311-332.

[3] *Ustawa Córek Boleści Matki Bożej,* ASS II D 17, s. 1.

[4] Dekret afiliacji wydany przez o. Pacyfika da Saggiano, Generała Zakonu z 30.05.1908 r., w: Archiwum Zgromadzenia Sióstr Serafitek (AZSS) w Krakowie.

[5] *Reguła i Życie, Braci i Sióstr Trzeciego Zakonu Regularnego św. Franciszka*, Rzym, 8.12.1982.

ciszka, pokazując mu, jak kochać Boga i bliźnich. W liście do braci zgromadzonych na kapitule zachęcał, by z szacunkiem i pokorą oddawali cześć Jezusowi, gdy tylko usłyszą Jego imię: „Gdy słyszycie Jego Imię, oddawajcie Mu pokłon z lękiem i szacunkiem pochyleni do ziemi. Imię Jego Pan, Jezus Chrystus, Syn Najwyższego, Błogosławiony na wieki”[6]. Imię Jezus (hebr. *Jehoszuah*) oznacza tego, który zbawia, wyzwala z niewoli grzechu, dlatego należy się mu najwyższa cześć i chwała jako Bogu samemu.

Uznając w Chrystusie Boga, Franciszek pragnął Go kochać całą swoją istotą: duszą i ciałem, wszystkimi uczuciami. W *Regule niezatwierdzonej*, zainspirowany tekstem Księgi Powtórzonego Prawa, niemal powtórzył słowa *Szema* (*Słuchaj Izraelu*), które mówią o tym, że Boga należy kochać ponad wszystko: „Z całego serca, z całej duszy, całym umysłem, ze wszystkich sił, całą mocą duszy i ciała (por. Pwt 6,5), całym wysiłkiem, całym uczuciem, całą głębią serca, wszystkimi pragnieniami i całą siłą woli kochajmy wszyscy Pana Boga, który dał i daje nam wszystkim całe ciało, całą duszę i całe życie, który nas stworzył i odkupił, który nas zbawił tylko ze swego miłosierdzia, który nam słabym i nędznym, pustym i odpychającym, niewdzięcznym i złym wyświadcza wszelkie dobro”[7]. Św. Franciszek przypominał nie tylko swoim współczesnym, że człowiek jest zobowiązany do miłości, ponieważ od Boga otrzymał wszystko za darmo: ciało i duszę, całe życie ze wszystkimi zdolnościami. Został odkupiony dzięki ofierze Jezusa Chrystusa, który kocha wszystkich mimo słabości i grzechów. Przypomniał w ten sposób „najważniejsze przykazanie”, o którym mówił Chrystus do faryzeuszów i uczonych w Piśmie (por. Mt 22,34-40).

Dzięki miłości chrześcijanin nawiązuje bliską relację z Panem Jezusem, stając się Jego bratem i przyjacielem. Miłość bowiem ma szczególną siłę jednoczenia człowieka z Bogiem. Ona angażuje całego człowieka i przejawia się w dobrych uczynkach: „Jesteśmy oblubienicami (Chrystusa), gdy dusza wierna łączy się przez Ducha Świętego z Jezusem Chrystusem. Jesteśmy Jego braćmi, gdy spełniamy wolę Ojca, który jest w niebie (por. J 14,23). Jesteśmy Jego matkami, gdy Go nosimy w sercu i ciele naszym przez miłość i czyste oraz szczere sumienie i rodzimy Go przez święte uczynki, które powinny innym przyświecać jako wzór”[8].

Św. Franciszek przełożył na prosty język konsekwencje tajemnicy Wcielenia Boga, który przyjął w Chrystusie ludzką naturę i jednocześnie wprowadził ludzi w bliską relację z Bogiem. Dzięki miłości chrześcijanin staje się oblubieńcem Pana Jezusa i jednocześnie Jego bratem, jeśli pełni wolę Ojca. Franciszek w swojej refleksji poszedł jeszcze dalej, ponieważ stwierdził, że chrześcijanin, który

---

[6] Św. Franciszek, *List skierowany do całego Zakonu*, w: *Pisma św. Franciszka z Asyżu*, tł. K. Ambrożkiewicz, Warszawa 1982, s. 192.

[7] *Reguła niezatwierdzona*, 23, w: tamże, s. 89.

[8] *List do wiernych (wersja druga),* w: tamże, s. 172-173.

nosi w swoim sercu Jezusa, staje się Jego „matką" – rodzi Chrystusa dla innych ludzi. Człowiek „rodzi", czyli przybliża Pana Jezusa do innych ludzi przez czyste sumienie i dobre uczynki. Odkrycie tej drogi zrewolucjonizowało życie Franciszka i jego uczniów.

Droga, jaką ukazał św. Franciszek swoim współczesnym, polega na naśladowaniu człowieczeństwa Zbawiciela, przez które możemy poznawać Jego Bóstwo. Tą drogą poszli nie tylko współcześni Franciszkowi mężczyźni i kobiety, ale również następne pokolenia chrześcijan. Franciszek wskazał także, jak iść drogą Chrystusa, by nie skupić się na własnych, egoistycznych pragnieniach. W modlitwie prosił Boga o łaskę naśladowania Jego Syna: „Wszechmogący, wiekuisty, sprawiedliwy i miłosierny Boże, daj nam biednym czynić dla Ciebie to, co się Tobie podoba, abyśmy wewnętrznie oświeceni i zapaleni ogniem Ducha Świętego, mogli iść śladami syna Twojego, Pana naszego Jezusa Chrystusa i dojść do Ciebie, najwyższy, jedynie z Twej łaski"[9].

Naśladowanie Chrystusa było dla św. Franciszka najbardziej pewną drogą do poznania Boga i zjednoczenia z Nim przez miłość już w tym życiu. Polegało ono na całkowitym upodobnieniu się do Zbawiciela w Jego ubóstwie, by móc obdarowywać innych miłością i uniknąć przywiązania do rzeczy materialnych i osobistych upodobań czy uczuć. Wewnętrzna wolność pozwalała Biedaczynie z Asyżu iść odważnie śladami Jezusa, i wchodzić w Jego sytuacje, odczuwać jak Chrystus i dawać siebie całkowicie dla braciom.

Pójście śladami Chrystusa obejmowało przede wszystkim postawę uniżenia i pokory (łac. *humilitas*), która polegała na rezygnacji z urzędów świeckich i kościelnych, z bogactwa i wystawnego stylu życia. Uniżenie Jezusa, o którym mówi św. Paweł w Liście do Filipian (2,5-10), polegało na całkowitym wyzbyciu się przez Syna Bożego przymiotów Boskości i przyjęciu stylu życia ludzi ubogich. Franciszek chciał, aby jego bracia nie tylko szli śladami Chrystusa, ale również, aby wewnętrznie przylgnęli do Chrystusa ubogiego: „Wszyscy bracia niech się starają naśladować pokorę i ubóstwo Pana naszego Jezusa Chrystusa i niech pamiętają, że ze wszystkich dóbr tego świata powinniśmy mieć tylko to, o czym mówi Apostoł: «mając żywność i odzienie, bądźmy zadowoleni» (1 Tm 6,8)"[10].

Konsekwencją naśladowania Chrystusa była dla Franciszka postawa pokuty, często mająca charakter fizycznego wyniszczenia ciała, rezygnacji z pożywienia, prostota w ubiorze, stosowane umartwienia, posty i nocne czuwania. W ten sposób Biedaczyna z Asyżu pragnął podporządkować ciało duchowi, o czym pisał św. Paweł do chrześcijan pierwszego wieku w swoich listach. Franciszek był przekonany, że ciało po grzechu pierworodnym łatwiej podlega złu, kierując człowieka na drogę, która nie prowadzi do Boga. W takim kontekście należy rozumieć surowe słowa Biedaczyny z Asyżu o konieczności umartwienia cielesnego:

[9] *List skierowany do całego Zakonu*, s. 198.

[10] *Reguła niezatwierdzona*, 23, s. 89.

„I miejmy w nienawiści nasze ciało z jego wadami i grzechami, bo ono chce żyć cieleśnie i pozbawić nas miłości Pana naszego Jezusa Chrystusa i życia wiecznego, a samo siebie wtrącić ze wszystkim do piekła. Bo my z własnej winy jesteśmy zepsuci, nędzni i przeciwni dobru, a skłonni i gotowi do złego. Pan bowiem, mówi w Ewangelii: «i z serca pochodzą złe myśli»”[11]. Ubóstwo i pokora nie były więc ciężarem dla św. Franciszka, lecz pewną drogą do naśladowania Zbawiciela, dlatego zachęcał swoich braci do odważnego wyzbywania się wszystkiego i nienawiści do swojego ciała, aby nie zwiodło nikogo na złą drogę.

Surowość św. Franciszka stała się pewną drogą do całkowitego upodobnienia się do Chrystusa, nie tylko dla jego uczniów, ale również dla następnych pokoleń braci i sióstr, którzy wybrali jego *Regułę* i podobny sposób życia. Szczególną cechą ubóstwa franciszkańskiego jest związanie się z Chrystusem na krzyżu. Franciszek obejmował z odwagą Jego krzyż, aby pokochać całkowicie cierpienie i śmierć, nazywając ją swoją siostrą”. Miłość dodawała mu otuchy i była pociechą w trudnych momentach, kiedy przeżywał odrzucenie przez najbliższych.

Matka Małgorzata, zakochana w św. Franciszku, którego poznała przez Trzeci Zakon Franciszkański jeszcze w Szepetówce na rodzinnym Wołyniu, szła odważnie drogą miłości serafickiej naśladując Biedaczynę z Asyżu w jego stylu określanym pojęciem „mniejszości” (*minoritas*). Reguła franciszkańska stała się fundamentem jej życia i wspólnoty, która rodziła się w Zakroczymiu u boku o. Honorata Koźmińskiego.

Współczesne *Konstytucje* serafitek przypominają siostrom o postawie „małości” (*minoritas*): „Serafitkę – posłaną do najmniejszych braci Chrystusa (por. Mt 25,39) – powinna cechować postawa «małości», płynąca z wpatrywania się w uniżonego i wyniszczonego Mistrza, oraz pełna pokory i prostoty Służebnicę Pańską”[12]. Postawa ta pozwala poznać Chrystusa uniżonego i ukrzyżowanego, ubogiego i pokornego, którego serafitki powinny naśladować idąc za Franciszkiem. Całe życie serafitki powinno być otwarte na Chrystusa, który z miłości wydał siebie na krzyżu za wszystkich ludzi.

Postawa małości (*minoritas*), polegająca na zaakceptowaniu bycia ostatnim i najmniejszym pośród ludzi, prowadzi do radości duchowej i wewnętrznej wolności. Przynosi pokój i uszlachetnia cierpienie człowieka, otwierając go na powszechne braterstwo.

2. Naśladowanie Chrystusa i Jego Matki

Eucharystia była dla św. Franciszka miejscem szczególnego wyniszczenia Chrystusa, które św. Paweł Apostoł określa pojęciem *kenozy*, rozumianej jako

---

[11] *Reguła niezatwierdzona*, 23, s. 82.

[12] *Konstytucje Zgromadzenia Córek Matki Bożej Bolesnej*, nr 10, Montreuil-Francja 1988, s. 49.

„ogołocenie", „wyzbycie", „uniżenie". To wyniszczenie dokonało się raz na zawsze na krzyżu w Wielki Piątek. Jednak dzięki woli Chrystusa, który w Wielki Czwartek łamał chleb i mówił do swoich uczniów: „To jest Ciało Moje", „To jest Krew Moja Nowego Przymierza", Ofiara Krzyża dokonuje się nieustannie na ołtarzach świata. Uniżenie Chrystusa polega na tym, że Pan wszechświata ukrywa się pod postacią małej Hostii i poddaje się całkowicie woli człowieka.

W *Liście skierowanym do całego Zakonu* Franciszek zachęcał braci do pochylenia się nad tajemnicą Eucharystii: „O przedziwna wielkości i zdumiewająca łaskawości! O, wzniosła pokoro! O, pokorna wzniosłości. Pan wszechświata, Bóg i Syn Boży, tak się uniża, że dla naszego zbawienia ukrywa się pod niepozorną postacią chleba"[13]. Eucharystia była dla niego połączeniem wielkości Boga i jednocześnie Jego uniżenia, jakie dokonało się w Hostii. Tajemnica Eucharystii polega na tym, że Pan wszechświata staje się bliski człowiekowi, przyjmując postać chleba, jednocześnie narażając się na wszelkie upokorzenia. Eucharystia jest przedłużeniem i konsekwencją wcielenia Syna Bożego, w którym Bóg staje się człowiekiem i przyjmuje ludzkie ograniczenia.

Z zachwytu nad tajemnicą wcielenia, która objawiła się w Synu Bożym, zrodziło się u św. Franciszka pragnienie naśladowania Boga, który stał się Człowiekiem: „Patrzcie, bracia, na pokorę Boga i przed Nim serca wasze wylejcie (Ps 61,9), uniżajcie się i wy, abyście zostali wywyższeni przez Niego (por. 1 P 5,6; Jk 4,10). Nie zatrzymujcie więc niczego z siebie dla siebie, aby was całych przyjął Ten, który cały wam się oddaje"[14]. Wpatrzenie się w tajemnicę Wcielenia Syna Bożego i Jego uniżenie, powinno – według św. Franciszka – doprowadzić do wewnętrznej wolności i całkowitego wyzwolenia się z egoizmu. Uniżenie było więc formą wyzbycia się egoizmu, który prowadzi do zniszczenia samego siebie, a także formą odkrycia nowej wolności, która jest warunkiem zjednoczenia z Bogiem.

Miłość do Chrystusa obecnego w Eucharystii wynikała u św. Franciszka również z miłości i wdzięczności za dzieło Odkupienia, jakie dokonało się przez śmierć Chrystusa na krzyżu i Jego zmartwychwstanie. Eucharystia była dla niego widzialnym znakiem śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, ponieważ w niej kryje się cała tajemnica śmierci i życia: „Niczego bowiem na tym świecie nie mamy i nie widzimy cieleśnie Najwyższego, jedynie Ciało i Krew, imiona i słowa, przez które zostaliśmy stworzeni i odkupieni ze śmierci do życia (por. 1 J 3,14)"[15]. Eucharystia była dla św. Franciszka znakiem nieskończonego bogactwa Boga i jednocześnie Jego całkowitego ubóstwa, ponieważ obecny w niej Chrystus wyzbył się całkowicie swojej wielkości i nieskończoności, pozostając jednocześnie nieogarnionym i wszechmocnym Bogiem.

---

[13] *List skierowany do całego Zakonu*, s. 195.

[14] Tamże, s. 195.

[15] *List do duchownych (wersja pierwsza)*, s. 185.

Współczesne Konstytucje Zgromadzenia Córek Matki Bożej Bolesnej podkreślają, że Eucharystia jest w centrum życia duchowego każdej serafitki. Obejmuje ona udział w codziennej mszy świętej i komunię świętą, adorację Najświętszego Sakramentu, postawę uwielbienia i dziękczynienia za obecność Chrystusa pod postaciami Chleba i Wina: „Eucharystia […] jest ośrodkiem życia Bożego każdej siostry i sercem każdej naszej wspólnoty. Codziennie gromadzimy się wokół Bożego Ołtarza, otwartym sercem przyjmujemy żywe i skuteczne Słowo Boże, posilamy się Chlebem życia, jednoczymy się z Bogiem – a w Nim wzajemnie ze sobą – oraz uczymy się od Niepokalanego Baranka samych siebie składać w ofierze”[16]. Ze spotkania z Chrystusem w Eucharystii rodziła się postawa pokory.

Postawa pokory (łac. *humilitas*) dla św. Franciszka wyrażała uniżenie człowieka przed majestatem Boga i konsekwentnie szacunek oraz uniżenie przed drugim człowiekiem. Wynikała ze świadomości, że człowiek wszystko otrzymał od Boga: życie, ciało, zdolności, dobra materialne, dom, rodzinę i przyjaciół. Biedaczyna z Asyżu był świadomy, że wszystko na świecie pochodzi od Boga: „I wszelkie dobro odnośmy do Pana Boga najwyższego i uznawajmy za jego własność i dziękujmy za wszystko. Temu, od którego pochodzi wszelkie dobro i On sam, najwyższy, jedyny i prawdziwy Bóg, niech ma, odbiera i otrzymuje wszelką cześć i uszanowanie, wszelkie uwielbienie i błogosławieństwo, wszelkie dziękczynienia i chwałę, On który ma wszelkie dobro, który sam jest dobry (por. Łk 18,19)”[17].

Pokora polegająca na uznaniu wielkości Boga była dla św. Franciszka początkiem poznawania własnej godności i wielkości jako stworzenia noszącego w sobie obraz Boga. Biedaczyna z Asyżu zachęcał do przyjęcia postawy sługi, ponieważ taka postawa dawała szansę pokonania własnego egoizmu i otwarcia się na działanie Boga: „Błogosławiony jest ten sługa (por. Mt 24,46), który nie wynosi się z powodu dobra, jakie Pan mówi lub czyni przez niego, bardziej niż z tego, jakie Pan mówi i czyni przez innego”[18]. Pokora jest więc próbą odwrócenia uwagi od siebie samego i zwrócenia się do Boga oraz do bliźniego. Seraficki Ojciec wiedział dobrze, że „ja” (*ego*) w człowieku może prowadzić do egoizmu, który odrzuca Boga jako najwyższy autorytet i niszczy drugiego człowieka. Ludzkie „ja” po grzechu pierworodnym czyni siebie centrum całego świata i dlatego popełnia błędy, które w konsekwencji szkodzą samemu człowiekowi, prowadząc niekiedy do samozniszczenia. Stąd mocne słowa Franciszka wzywające do pokory: „Błogosławiony sługa, który gdy go ludzie wywyższają i wychwalają, nie uważa się za lepszego niż wtedy, gdy go lekceważą jako prostaka, godnego pogardy. Czym człowiek jest w oczach Boga, tym jest i niczym więcej”[19].

---

[16] *Konstytucje Zgromadzenia Córek Matki Bożej Bolesnej*, nr 58, s. 82.

[17] *Reguła niezatwierdzona*, s. 78-79.

[18] *Upomnienie*, nr 17, w: *Pisma św. Franciszka z Asyżu*, s. 44.

[19] *Upomnienie*, 19, s. 44.

Pokora jest warunkiem wewnętrznej wolności, ponieważ wyzwala człowieka z egoizmu, czyli z niezdrowego skupiania się na sobie i swoich problemach. Franciszek zachęcał do odważnego przyjęcia postawy pokory ewangelicznej, która zawsze jest związana ze świadomością, że człowiek jest stworzeniem Bożym i nie prowadzi do chorobliwych postaw zanegowania siebie samego, lecz do szacunku dla siebie jako stworzenia noszącego w sobie obraz i podobieństwo Boga (por. Rdz 1,27). Pokora jest najlepszym lekarstwem na pychę, która jest następstwem grzechu pierworodnego i zbytniego skoncentrowania się na sobie oraz swoich zdolnościach: „Święta pokora zawstydza pychę i wszystkich ludzi, którzy są ze świata, podobnie i wszystko, co jest ze świata”[20]. Tak rozumiana pokora staje się częścią postawy „małości” (*minoritas*) i otwiera człowieka na Boga, bliźniego i na świat. Pozwalała Franciszkowi wszędzie widzieć przyjaciół, nawet wśród muzułmanów i przestępców, czy też w świecie dzikich zwierząt.

Kult Matki Bożej Bolesnej w zgromadzeniu sióstr serafitek ma swoje korzenie w wielkim szacunku, jakim św. Franciszek darzył Najświętszą Maryję Pannę, którą pragnął naśladować tak, jak Jej Syna Jezusa Chrystusa. Pragnienie to wyraził Biedaczyna z Asyżu w krótkim tekście, zatytułowanym *Ostatnia wola napisana dla św. Klary*: „Ja maluczki Franciszek pragnę naśladować życie i ubóstwo Najwyższego Pana naszego Jezusa Chrystusa i Jego Najświętszej Matki i wytrwać w tym, aż do końca”[21]. Dla Franciszka kult Matki Bożej wynikał z miłości do Zbawiciela, którego pragnął we wszystkim naśladować, a szczególnie w Jego ubóstwie. Maryja była więc przykładem odważnego pójścia za swoim Synem i podzielenia Jego losu w ubóstwie i posłuszeństwie woli Bożej.

Miłość do Matki Zbawiciela wyraził św. Franciszek jeszcze pełniej w modlitwie zatytułowanej *Pozdrowienie Błogosławionej Dziewicy Maryi*, wyrażając zachwyt Jej duchowym pięknem, wynikającym z przyjęcia Słowa Bożego i bycia Matką Pana. Franciszek podziwiał wielkość Maryi wynikającą z Bożego wybrania i jednocześnie z Jej wolnej odpowiedzi na propozycję Boga: „Bądź pozdrowiona, Pani Święta, Królowo Przenajświętsza, Boża Rodzicielko, Maryjo. Jesteś zawsze Dziewicą. Wybrał Cię Ojciec Najświętszy z nieba i uświęcił Cię z Najświętszym i umiłowanym Synem i Duchem Pocieszycielem. W Tobie była i jest wszelka pełnia, wszelkie dobro. Bądź pozdrowiona, Pałacu Jego, Bądź pozdrowiona, Przybytku Jego. Bądź pozdrowiona Szato Jego. Bądź pozdrowiona Służebnico Jego. Bądź pozdrowiona Matko Jego”[22].

Maryja była dla św. Franciszka Panią i Królową, Bożą Rodzicielką, Dziewicą, wybraną przez Boga na Matkę dla Jego Syna Jednorodzonego. Biedaczyna z Asyżu podziwiał w Maryi „pełnię łaski” i wszelkie dobro, jakim Bóg obdarzył Matkę Pana. Nazywał Ją „Pałacem” i „Przybytkiem”, ponieważ Maryja stała się

[20] *Pozdrowienie cnót*, w: tamże, s. 239.

[21] *Ostatnia wola napisana dla św. Klary*, w: tamże, s. 147.

[22] *Pozdrowienie Błogosławionej Dziewicy Maryi*, w: tamże, s. 235.

najwspanialszym mieszkaniem dla Słowa Wcielonego. Określał Maryję pojęciem „Szaty", ponieważ Jej ciało stało się „osłoną" dla Boga. Nawiązywał też do Ewangelii św. Łukasza, gdzie Maryja jest nazywana „Służebnicą Pańską" i „Matką Pana" (por. Łk 1, 38.43). W krótkiej modlitwie Serafickiego Ojca brzmią wyraźnie tytuły, jakie Maryja otrzymała w chwili zwiastowania i jakie później nadał Jej Kościół, idąc za tradycją Starego Przymierza, takie jak: „Pałac" czy „Przybytek" Boga. Wschód nazywał Maryję „Szatą" Zbawiciela, ponieważ Jej łono ukrywało Bożego Syna od wcielenia do narodzenia.

Konstytucje zgromadzenia sióstr serafitek nawiązują do postawy Matki Bożej Bolesnej, która stała pod krzyżem i przyjmowała testament Zbawiciela, cierpiała razem ze swoim Synem i przyjęła Jego Ciało z krzyża.

3. Droga rad ewangelicznych

Razem z pokorą św. Franciszek rozważał ubóstwo, podkreślając, że ono również prowadzi człowieka do wewnętrznej wolności i otwiera na Boga. Seraficki Ojciec wybrał dobrowolnie ubóstwo, odrzucając wszystko, co mogła dać mu rodzina: bogactwo, dostatnie życie, wolność od trosk materialnych i możliwość wygodnego życia. W *Regule niezatwierdzonej* chwalił ubóstwo jako „siostrę" pokory: „Dlatego przez miłość, którą jest Bóg (1 J 4,8), błagam wszystkich moich braci i kaznodziejów, i tych którzy się modlą, i tych którzy pracują fizycznie, aby się starali uniżać we wszystkim, aby się nie chełpili, nie cieszyli i nie wynosili się w duchu z powodu dobrych słów i uczynków, ani nawet z żadnego dobra, jakie Pan niekiedy czyni lub mówi i dokonuje w nich i przez nich, według tego, co Pan mówi: «Jednak nie z tego się cieszcie, że duchy się wam poddają» (Łk 10,20). I bądźmy mocno przekonani, że naszą własnością są tylko nasze wady i grzechy"[23].

Ubóstwo św. Franciszka wynikało ze świadomości, że wszystko, co człowiek posiada, pochodzi od Boga i jest Jego darem. Radykalne ubóstwo, polegające na odrzuceniu wszelkich dóbr materialnych, otwiera człowieka na Boga i pomaga odkryć Jego wielkość: „Błogosławiony sługa, który Bogu oddaje wszystkie swoje dobra. Kto bowiem sobie cokolwiek zatrzymuje, ukrywa dobra Pana swego (por. Mt 15,18), a temu zabiorą i to, co mu się wydaje, że ma (por. Łk 1,18)"[24]. Radykalizm św. Franciszka wynikał z przekonania o słabości człowieka, który czuje się pewnie, gdy posiada wiele dóbr materialnych. Jednak ta wewnętrzna intuicja może być błędna i może prowadzić do przywiązania, które czyni człowieka niewolnikiem. Tylko całkowite oderwanie się od dóbr materialnych i duchowych prowadzi do wewnętrznej wolności i do radosnego przeżywania ubóstwa.

---

[23] *Reguła niezatwierdzona*, s. 77-78.

[24] *Upomnienie*, 18, s. 44.

Ubóstwo Franciszkowe ma również wymiar społeczny. Nieposiadanie żadnych dóbr materialnych zrównuje wszystkich ludzi i prowadzi do miłości braterskiej, która nie opiera się na tym, co człowiek posiada, lecz na tym, kim on jest przed Bogiem – na dobrach duchowych. Franciszek zachęcał więc braci, aby niczego nie posiadali i nie pragnęli: „Ono niech będzie cząstką waszą, która prowadzi do ziemi żyjących (por. Ps 141,6). Do niego najmilsi bracia, całkowicie przylgnąwszy, niczego innego dla imienia Pana naszego Jezusa Chrystusa nie chciejcie nigdy na ziemi posiadać”[25]. Ubóstwo upodabnia człowieka do Chrystusa, który świadomie przyjmuje tajemnicę Boga całkowicie ogołoconego w swoim Synu. On otwiera człowieka na dobra nadprzyrodzone i na życie wieczne.

Matka Małgorzata Szewczyk była zafascynowana ubóstwem Franciszkowym i z odwagą zapragnęła pójść tą drogą, wyzbywając się wszelkiego posiadania. Postawa ubóstwa pojawiła się już w decyzji pozostawienia domu rodzinnego i udania się do Ziemi Świętej. W duchowym testamencie zostawionym serafitkom, bł. Małgorzata napisała: „Kochane i drogie moje siostry, proszę was w imię Pańskie i w imię św. Ojca Franciszka, abyście zachowały świętą cnotę ubóstwa do końca życia waszego z błogosławieństwem Ojca naszego Honorata i waszej matki Małgorzaty Szewczyk, niech was Bóg błogosławi”[26]. Wierność Ewangelii i św. Franciszkowi była gwarancją, że siostry nie zdradzą cnoty ubóstwa, lecz odważnie pójdą wymagającą drogą upodobnienia do Jezusa Chrystusa.

Czystość dla św. Franciszka była cnotą, która obejmuje całą postawę człowieka w relacji do świata i wynika z przyjęcia Chrystusa ubogiego jako Pana i Króla. Stoi na straży czystego serca, które nie przywiązuje się do dóbr materialnych, bowiem tylko czyste serce może wielbić Boga: „Czystego serca są ci, którzy gardzą dobrami ziemskimi, a szukają niebieskich i nie przestają nigdy czystym sercem i duszą uwielbiać Pana, Boga żywego i prawdziwego”[27]. Czyste serce, a więc wolne od przywiązania do dóbr materialnych, może w pełni przylgnąć do Boga.

W *Regule niezatwierdzonej* Franciszek uczy, że cnota ubóstwa jest warunkiem ubóstwa duchowego, które pozwala człowiekowi nie przywiązywać się do świata materialnego: „I bardzo wystrzegamy się złości i przebiegłości szatana, który nie chce, aby człowiek miał umysł i serce skierowane do Pana. I krążąc usiłuje pod pozorem jakiejś nagrody lub korzyści pociągnąć serce człowieka i zdusić w jego pamięci słowo i przykazania Pańskie, i chce omamić serce ludzkie sprawami i troskami świata i zamieszkać w nim, jak mówi Pan”[28]. W pojęciu „czystego serca” kryje się ewangeliczna idea, którą Pan Jezus wyraził w „Błogo-

[25] *Reguła niezatwierdzona*, 26, s. 100.

[26] I. Borkiewicz, *Refleksje na tle życia i cnót Służebnicy Bożej Małgorzaty Łucji Szewczyk 1828-1905*, Kraków 1994, s. 124.

[27] *Upomnienie* 16, s. 44.

[28] *Reguła niezatwierdzona*, 22, s. 84.

sławieństwach": „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą" (Mt 5,8). Czyste serce jest wolne od przywiązania do dóbr materialnych i dlatego zawsze jest gotowe pełnić wolę Bożą.

Ideałem Franciszka było kochanie Boga i całego stworzenia, dlatego zalecał braciom czystość wewnętrzną: „Przez świętą czystość, którą jest Bóg, proszę wszystkich braci […] aby usunąwszy wszystkie przeszkody Panu Bogu, kochali Go, wielbili i czcili, bo tego właśnie Bóg ponad wszystko pragnie"[29]. Jednocześnie przestrzegał zasad wolności wewnętrznej, by nie być powodem posądzenia o nieczyste intencje. Kiedy więc przebywał w klasztorze San Damiano, odwiedzając św. Klarę, w ogrodzie budował namiot, w którym nocował. Tomasz z Celano opowiada też historię ze słodkimi plackami z migdałami i rodzynkami, które przygotowała dla Franciszka św. Klara. Biedaczyna z Asyżu, nie chcąc się przywiązywać do przyjemności zmysłowych, podzielił się plackiem z ptakami. Św. Klarze było przykro, gdy zauważyła, że jej placek jedzą ptaki, ale szybko zrozumiała intencję Franciszka.

Czystość umysłu i serca była fundamentem wewnętrznej wolności św. Franciszka, który nie bał się stosować nawet surowych umartwień, by utrzymać w posłuszeństwie swoje ciało. Tomasz z Celano, biograf św. Franciszka, opowiada, że Ojciec Seraficki rzucił się kiedyś na krzew róż, ponieważ poczuł pokusę cielesną. Pod wpływem takiego umartwienia pokusa szybko od niego odeszła. Ostatecznym jednak celem czystości był wewnętrzna wolność, która pozwalała Franciszkowi oddać się całkowicie służbie Bogu i bliźnim.

W duchu wewnętrznej wolności *Konstytucje* sióstr serafitek zachęcają do praktykowania czystości: „Czystość uwalnia nasze serca od wielu przeszkód na drodze do miłości doskonałej ku Bogu, wszystkim ludziom i całemu stworzeniu. Ułatwia nam również osobisty, zażyły kontakt z Bogiem, który uzdalnia do głębszego poznania spraw Boga, jest źródłem pokoju i radości"[30]. Czystość otwiera człowieka na Boga i na drugiego człowieka, pozwalając mu dostrzec w bliźnim oblicze Boże.

Posłuszeństwo, według św. Franciszka, jest formą pogłębienia wewnętrznej relacji z Bogiem, która jest zbudowana na ubóstwie i czystości. Dotyka samego wnętrza człowieka – jego wolnej woli, która upodabnia go najbardziej do Boga, nieograniczonego w swojej wolności. Człowiek w pewnym sensie jest również nieograniczony. Granicą jego wolności jest Stwórca i drugi człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boga (por. Rdz 1,27). Franciszek dobrze rozumiał dramat nieposłuszeństwa pierwszych ludzi, dlatego nakazywał braciom całkowite posłuszeństwo przełożonemu: „Bracia zaś, którzy są podwładnymi, niech pamiętają, że dla Boga wyrzekli się własnej woli. Dlatego nakazuję im stanowczo, aby

[29] Tamże.

[30] *Konstytucje Zgromadzenia Córek Matki Bożej Bolesnej*, nr 26, s. 31-32.

byli posłuszni swoim ministrom we wszystkim, co przyrzekli Panu zachowywać, a co nie sprzeciwia się sumieniu i Regule naszej”[31].

Bezwzględne posłuszeństwo przełożonemu jest jednak zawsze podporządkowane sumieniu i *Regule*, dlatego przełożony – *minister*, czyli sługa (od łac. *ministrare* – służyć) nie może wydawać poleceń niezgodnych z sumieniem, a podwładny zawsze jest zobowiązany do słuchania swojego sumienia, czyli głosu Boga w duszy. Drugą normą, która zobowiązuje zarówno przełożonego, jak i podwładnego, jest *Reguła franciszkańska*, wyznaczająca granice posłuszeństwa. Fundamentem tak rozumianego posłuszeństwa jest przyrzeczenie, czyli ślub zakonny, wynikający z wolnej decyzji człowieka. Franciszek zachęca do wiernego wypełniania poleceń przełożonych, którzy powinni być *ministrami* – sługami braci: „Trwajcie w karności i świętym posłuszeństwie (por. Hbr 12,7) i wypełniajcie to, co przyrzekliście Mu dobrym i mocnym postanowieniem”[32]. Seraficki Ojciec wprowadza tu pojęcie „świętego posłuszeństwa”, które oznacza poddanie swojej woli władzy przełożonego w duchu posłuszeństwa samemu Bogu. Podstawą takiego posłuszeństwa jest wiara, że wszelka władza pochodzi od Boga i przed Bogiem człowiek będzie odpowiadał za podejmowane decyzje.

Posłuszeństwo przełożonym wymaga radykalnej rezygnacji ze wszystkiego, co człowiek posiada, a przede wszystkim z własnego „ja”, które jest podstawą indywidualizmu człowieka, czyli jego niepowtarzalności, a jednocześnie może stać się początkiem postawy egoistycznej. Franciszek podkreśla konieczność ciągłego rozeznawania i myślenia, gdzie znajduje się prawdziwe dobro: „Ten człowiek opuszcza wszystko, co ma i traci swoje ciało, które siebie samego oddaje całkowicie pod posłuszeństwo w ręce swego przełożonego. I cokolwiek czyni i mówi, jeśli wie, że nie sprzeciwia się to jego woli, jest to prawdziwe posłuszeństwo, byleby to, co czyni było dobre. I choćby podwładny wiedział coś lepszego i pożyteczniejszego dla swej duszy niż to, co nakazuje przełożony, niech dobrowolnie złoży Bogu z tego ofiarę i niech stara się spełnić życzenie przełożonego. To jest bowiem posłuszeństwo z miłości (1 P 1,22), ponieważ miłe jest Bogu i bliźniemu”[33]. Franciszkowe posłuszeństwo obejmuje całego człowieka, jego władze duchowe – rozum i wolę oraz ciało z jego zmysłami i emocjami. Może prowokować w człowieku wewnętrzny sprzeciw, gdy rozeznaje on, że istnieje większe dobro, ale przełożony zobowiązuje go do wypełnienia konkretnego polecenia. Wtedy rezygnuje z własnego „ja”, składając Bogu ofiarę z własnej woli. Św. Franciszek nazywa taką rezygnację z siebie „posłuszeństwem miłości”.

Odważnie realizowane posłuszeństwo jest traceniem siebie samego, aby została wypełniona wola Boża. Jest to możliwe tylko wtedy, gdy istnieje głęboka motywacja płynąca z miłości do Boga i do bliźniego. Przykład takiej miłości dał

[31] *Reguła niezatwierdzona*, 10, s. 103.

[32] *List do całego zakonu*, s. 192-193.

[33] *Upomnienie*, 3, s. 37-38.

Chrystus, który był posłuszny Ojcu aż do śmierci na krzyżu i w ten sposób wyraził również swoją miłość do wszystkich ludzi. Posłuszeństwo Franciszkowe wyraża się we wzajemnej służbie i pomaganiu sobie w trudnościach: „Niech żaden z braci źle nie mówi ani nie czyni drugiemu. Niech raczej z miłości duchowej chętnie sobie służą nawzajem i będą sobie posłuszni. To jest prawdziwe i święte posłuszeństwo Pana naszego Jezusa Chrystusa”[34]. „Święte posłuszeństwo” opiera się na przykładzie posłuszeństwa Pana Jezusa ukrzyżowanego. Obejmuje ducha i ciało, ponieważ jest ograniczeniem dla woli i rozumu oraz dla zmysłów: „Święte posłuszeństwo zwycięża wszelką wolę własną i miłość cielesną i umartwia ciało, aby było posłuszne duchowi i słuchało swego brata”[35].

W duchu św. Franciszka współczesne *Konstytucje* zgromadzenia sióstr serafitek zachęcają do przyjęcia posłuszeństwa jako fundamentu życia wspólnotowego i upodobnienia się do Chrystusa: „Z miłości do Boga staramy się o uległość woli względem przełożonych, wypełniając ich zwyczajne polecenia dotyczące życia zakonnego […] W duchu wiary patrzymy zarówno na posłuszeństwo jak i na władzę, przez które uczestniczymy w ofierze Chrystusa posłusznego Ojcu […] Tak przeżywane posłuszeństwo umacnia nas w wolności dziecka Bożego, upodabnia do osoby Jezusa Chrystusa i prowadzi do miłości doskonałej”[36].

4. *Minoritas* – postawa małości

Idąc drogą św. Franciszka, bł. matka Małgorzata zafascynowała się postawą Franciszkowej małości. *Minoritas* była jedną z podstawowych zasad życia, jakie Franciszek przekazał swoim braciom, obok umiłowania krzyża Chrystusowego i całkowitego ubóstwa. Oznaczała ona przyjęcie postawy najmniejszego pośród wszystkich ludzi, uniżenie i umniejszenie siebie, w odróżnieniu do wywyższania się i chęci dominowania nad innymi ludźmi.

Pojęcie *minoritas* pochodzi od łacińskiego przymiotnika *minor* i oznacza „mniejszego”, „niedorosłego”, „podległego”. Jest stopniem niższym od przymiotnika *parvus* – „mały”, „drobny”. Jako pierwszy pojęcia *minoritas* użył św. Bonawentura. Dla niego oznaczało ono sposób życia oraz postawę św. Franciszka i jego naśladowców.

Św. Franciszek, czytając Ewangelię, dostrzegł w nauczaniu i w postawie Chrystusa pragnienie uniżenia siebie i służenia wszystkim braciom. Tym szczególnym miejscem uniżenia była tajemnica wcielenia, czyli prawda o tym, że Bóg stał się człowiekiem, oraz prawda o Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Początkiem *minoritas* św. Franciszka jest tajemnica uniżenia Boga, który przyjmując ludzie ciało z Maryi Dziewicy stał się małym Dzieckiem i skazał siebie na

[34] *Reguła niezatwierdzona*, 5, s. 65.

[35] *Pozdrowienie cnót*, s. 34.

[36] *Konstytucje Zgromadzenia Córek Matki Bożej Bolesnej*, nr 42-43, 45, s. 71-73.

wszystkie ograniczenia, takie jak głód i zimno, niewygody i niebezpieczeństwo śmierci. Jak pisze św. Paweł w Liście do Filipian: „On, istniejąc w postaci Bożej nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi. A w zewnętrznym przejawie, uznany za człowieka, uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej" (Flp 2,6-8). Chrystus uniżył siebie samego przyjąwszy postać sługi, czyli człowieka o najniższym statusie społecznym, według ówczesnego sposobu myślenia. W czasach Pana Jezusa, „sługa", „niewolnik" nie miał żadnych praw społecznych i był zupełnie zdany na dobrą wolę swojego pana. Odczytując postawę Chrystusa wobec ludzi, św. Franciszek zachęcał braci: „[…] lecz niech będą najmniejsi i poddani wszystkim"[37].

W takim kontekście *minoritas* oznaczała dla św. Franciszka pokorę Zbawiciela, który pozbył się królewskiego tronu, by być blisko ludzi i codziennie przychodzić na ołtarz w Eucharystii, podkreślając, że ten proces rezygnowania z Bóstwa dokonuje się nieustannie. Biedaczyna z Asyżu ze wzruszeniem patrzył na Pana Jezusa, który w czasie Ostatniej Wieczerzy obmywał nogi swoim uczniom. Potem braciom w *Napomnieniu* 4 przypomniał słowa Pana Jezusa, że nie przyszedł On na ziemię, aby mu służono, lecz aby służyć i oddać życie za wielu (por. Mt 20,28).

Z postawy „małości" wyrosła idea powszechnego braterstwa, którą Franciszek przekazał swoim braciom i całemu Kościołowi. Ma ona korzenie ewangeliczne, bazujące na nauczaniu Chrystusa, który stwierdził, że wszyscy wierzący w Boga są braćmi i siostrami, ponieważ mają jednego Ojca w niebie. Więzią wspólnoty założonej przez św. Franciszka jest osobista relacja do Boga-Ojca i do Jezusa Chrystusa, który jest Bratem wszystkich ludzi dzięki tajemnicy wcielenia. W tym duchu „wszyscy jednakowo mają się nazywać Braćmi Mniejszymi"[38].

Powszechne braterstwo jest możliwe, jeśli bracia i siostry będą żyć w postawie wzajemnej służby i życzliwości: „Niech jeden drugiemu przedstawia ufnie swe potrzeby, aby mógł służyć. I niech każdy miłuje i żywi brata swego jak matka miłuje i żywi swego syna"[39]. Taka miłość nie wyklucza nikogo ze wspólnoty, lecz nakazuje zająć się nawet bratem, który błądzi. Miłosierdzie nakazuje, aby nikogo nie odrzucać, nawet jeśli ciężko zgrzeszy, lecz starać się o to, aby jak najszybciej pojednał się z Bogiem.

Miłość braterska, będąca podstawą wspólnoty franciszkańskiej, nie powinna zamykać się na najbliższych, ale promieniować na zewnątrz, dlatego św. Franciszek zachęcał pewnego przełożonego, którego nie znamy z imienia: „W tym chcę poznać, czy miłujesz Pana i mnie, jego i twego sługę, że […] nie będzie żadnego brata na świecie, który by zgrzeszył, jak tylko można zgrzeszyć najbardziej,

[37] *Reguła niezatwierdzona*, 6, s. 66.

[38] Tamże.

[39] *Reguła zatwierdzona* 6, s. 100.

a który, gdy stanie przed twym obliczem, nie odszedłby nigdy bez twego miłosierdzia, jeśli szuka miłosierdzia. A jeśliby nie szukał, to go zapytaj czy chce miłosierdzia. I jeśli potem tysiąc razy zjawi się przed tobą, miłuj go więcej, abyś go pociągnął do Pana"[40]. Konieczność nieustannego otwierania się na człowieka wynikała z tego, że Franciszek w każdym człowieku widział obraz Boga (por. Rdz 1, 27), dlatego każdego człowieka traktował tak, jakby traktował Boga, najlepszego Ojca.

Duch małości i braterstwa znalazł swoje odbicie w *Konstytucjach* zgromadzenia serafitek: „Cała wspólnota – jako prawdziwa rodzina zgromadzona w imię Pana (por. Dz 15,1-21) – zgodnie ze swym celem powinna uczestniczyć w życiu Kościoła oraz otwierać się na każdego człowieka i ludzkie wartości"[41].

Życie duchowe matki Małgorzaty Szewczyk wyrastało z jej wierności woli Bożej i całkowitego zaufania Opatrzności Bożej. Starała się rozpoznać coraz głębiej wolę Bożą, zarówno w odniesieniu do siebie jak i do zgromadzenia, a potem wypełnić ją dokładnie. Matka Małgorzata z natury była roztropna, pełna inicjatyw, cierpliwa i mocna wewnętrznie. Jednocześnie charakteryzowała ją wrodzona dobroć i prostota. Z domu rodzinnego wyniosła zdrowe zasady chrześcijańskie i zdolność realizowania swoich planów. Mimo iż bardzo wcześnie została sierotą, nie przeszkodziło jej to w odważnym podjęciu wyzwań losu.

Źródłem siły duchowej matki Małgorzaty była żywa wiara, w której została wychowana, oraz miłość do Jezusa i Jego Matki. Po śmierci rodziców opierała się tylko na Bogu i Matce Najświętszej. W młodym wieku usłyszała wezwanie do służby Bożej i jako dwudziestoletnia dziewczyna wstąpiła w szeregi tercjarek franciszkańskich. Zgodnie z *Regułą* św. Franciszka odrzuciła sprawy tego świata i konsekwentnie żyła tylko dla Boga. Potwierdzeniem oddania wszystkiego w ręce Boga była jej pielgrzymka do Ziemi Świętej. W kaplicy Matki Bożej w Loreto otrzymała światło dotyczące jej przyszłego życia. Od tego momentu odważnie szła za Chrystusem drogą powołania, które realizowała zakładając Zgromadzenie Siostrzyczek Ubogich, które później przyjęło nazwę: Zgromadzenie Córek Matki Bożej Bolesnej, znane także jako siostry serafitki.

Idąc odważnie za Chrystusem, w zgromadzeniu serafitek, matka Małgorzata rozwijała ducha modlitwy i bezgranicznej miłości do Chrystusa w Eucharystii. Kochała ciszę i skupienie, które były przestrzenią jej wewnętrznych rozmów z Bogiem. Modliła się dużo, zarówno w dzień, jak i w nocy. Kiedy przeżywała trudności, wstawała wcześnie rano i modliła się przed tabernakulum. Wszystkie decyzje przedstawiała Chrystusowi i Jego Matce. Jej miłość do Chrystusa w Eucharystii zaowocowała specjalnym pozwoleniem na codzienne przyjmowanie Komunii Świętej, co w tamtych czasach było wielką rzadkością, nawet dla

[40] *List do ministra*, w: tamże, s. 202.

[41] *Konstytucje Zgromadzenia Córek Matki Bożej Bolesnej*, nr 55, s. 80.

zakonnic. W duchu miłości do Eucharystii formowała siostry serafitki, starając się, aby w każdym domu była kaplica z Najświętszym Sakramentem.

Szczególnym rysem duchowości matki Małgorzaty była miłość do Matki Bożej Bolesnej, od której uczyła się miłości do Jej Syna, Jezusa Chrystusa. Nabożeństwo do Chrystusa na krzyżu i bolejącego Serca Maryi wycisnęło niezatarty ślad w duszy matki Małgorzaty. Prosiła Matkę Bożą Bolesną, aby rany Chrystusa odcisnęły się w jej sercu. To szczególne nabożeństwo przyjęło postać wezwania, które przekazała swoim siostrom: „Wszystko dla Jezusa przez Bolejące Serce Maryi". Wezwaniu temu pozostała wierna do końca życia. Miłością do Matki Bożej Bolesnej zapaliła serca serafitek, ukazując im piękno służenia chorym i cierpiącym, porzuconym dzieciom i osobom niepełnosprawnym.

Matka Małgorzata Szewczyk staje dziś przed nami jako ukazująca wzór życia chrześcijańskiego, opartego na wierze i wierności Bogu do końca. Od Maryi założycielka serafitek uczyła się, jak wprowadzać Chrystusa w środowisko, w którym żyła, jak wprowadzać radość w życie drugiego człowieka i dzielić ją z innymi. Radość Maryi wypływała z odkrycia Boga w prostych gestach życzliwości, wypływała z postawy służby, z akceptacji drugiej osoby. Wyrażała się w przyjęciu drugiego człowieka i ucieszeniu się z tego, że ten drugi człowiek jest. Matka Małgorzata do końca życia starała się naśladować Maryję w postawie służby potrzebującym, zwłaszcza osieroconym i ubogim dziewczętom, chorym i cierpiącym. Pragnęła zapewnić im nie tylko godne warunki życia i wykształcenie, ale także otaczała je troskliwą i prawdziwie macierzyńską miłością. Chciała dać dzieciom i ludziom chorym rodzinę i dom, który jest zabezpieczeniem rodzinnego ciepła i warunkiem szczęścia. Starała się przekazać im głęboką wiarę i miłość do Boga i Matki Najświętszej, mając świadomość, że tylko serce przepełnione Bogiem może być prawdziwie szczęśliwe.

LE RADICI FRANCESCANE DELLA SPIRITUALITÀ DI BEATA MARGHERITA LUCIA SZEWCZYK

La figura di San Francesco d'Assisi da secoli ispira gli uomini e le donne di seguire Cristo sulla via povertà, umiltà e castità. Nel XIX secolo sorse nella Chiesa cattolica in Polonia, divisa in tre parti – russa, austriaca e prussiana – grande movimento francescano di rinnovamento della vita cristiana. Tra più illustri rappresentanti di questo movimento c'è beato Onorato Koźmiński OFMCap. e tanti uomini e donne, che hanno fondato numerose congregazioni religiose di tipo francescano. Tra questi più illustri dobbiamo mettere in rilievo beata Margherita Lucia Szewczyk, Fondatrice delle Figlie di Madre di Dio Addolorata.

La vita spirituale di Beata Margherita Lucia si concentra attoro al Cristo povero, umile ed obbediente fino alla morte, vissuto come san Francesco d'Assisi. Madre Margherita ha scoperto proprio carisma di servire Cristo nei più poveri nei malati, bambini ed anziani. Come san Francesco d'Assisi abbraciò la croce di Cristo dedicado tutta la vita ai più sofferenti. Ha seguito l'esempio di Maria Addollorata, che era presente sotto la Croce di Cristo fino alla Sua morte. Maria nel mistero della Sua sofferenza era fonte d'ispirazione nella grande opera della misericordia, che continuano oggi le figlie spirituali di Madre Margherita nella Congregazione delle Figlie di Madre di Dio Addollorata.

Słowa kluczowe: bł. Małgorzata Łucja Szewczyk, św. Franciszek, Reguła franciszkańska, naśladowanie Chrystusa, ubóstwo, posłuszeństwo, czystość, miłość krzyża

Keywords: Bl. Margaret Lucy Szewczyk, St. Francis of Assisi, imitation of Christ, castity, poverty, obedience, love of the cross

„Duchowość w Polsce" 16 (2014)
ISSN 2081-4674 s. 142-152

Andrzej JASTRZĘBSKI OMI*

RECEPTYWNO-RESPONSYWNE UJĘCIE DUCHOWOŚCI. ZARYS PROBLEMATYKI

Słowo „duchowość" jest terminem wieloznacznym lub przynajmniej zakresowo nieostrym. W praktyce oznacza to, że niektórych zjawisk nie można jednoznacznie przyporządkować do ściśle określonego zbioru desygnatów nazwy „duchowość". Duchowość bywa definiowana bardzo różnie: raz jako głęboko odczuwalna jedność z wszechświatem, raz jako wzniosły cel i sens życia, innym zaś razem jako zrównoważona i tolerancyjna postawa wobec życia, pielęgnowanie takich cech, jak: pokora, radość i współczucie, dalej – jako pokorne i miłujące „ja", dojście do istoty egzystencji, czy też naturalny i ekologiczny styl życia. Uważa się zasadniczo przy tym, że do tak rozumianej duchowości należy też dobrać odpowiednie praktyki[1].

W ścisłym sensie teologicznym przez duchowość rozumie się taką formę życia człowieka religijnego, która prowadzi do zjednoczenia z Bogiem. Duchowość obejmuje swoim zakresem przede wszystkim religijność, ascezę, mistykę, ale także etykę (*ethos*). Szerzej, duchowość to życie, w którym następuje akceptacja

* Dr Andrzej JASTRZĘBSKI OMI – (wyświęcony w 1999 roku), absolwent studium psychoterapii i poradnictwa psychologicznego dla duchowieństwa KUL (2005), dr filozofii KUL (2006) i licencjat z teologii duchowości KUL (2014); profesor na Papieskim Uniwersytecie Św. Tomasza z Akwinu w Rzymie (2009-2012), wykładowca w interdyscyplinarnym programie STOQ (Science, Theology and the Ontological Quest) w Rzymie; obecnie wykładowca na Uniwersytecie św. Pawła w Ottawie i Wydziale Teologicznym UAM, sekcja WSD w Obrze. Autor książek: *Pierwszy personalista amerykański* (Lublin 2008); *Wielcy wizjonerzy*, *czyli filozofia psychologicznie oswajana* (Warszawa 2010); *W obronie integralności człowieka. Próba adekwatnego ujęcia filozofii psychologii* (Warszawa 2011); współautor oraz tłumacz: *Powszechna encyklopedia filozofii* (red. A. Maryniarczyk, Lublin 2000-2009). Prowadzi badania nad integralnym ujęciem człowieka w teologii, filozofii, psychologii, psychiatrii oraz psychoterapii.

[1] Por. J. B. Rubin, *Psychoanaliza a duchowość*, w: *Psychoanaliza i religia w XXI wieku. Współzawodnictwo czy współpraca?*, red. D. M. Black, Kraków 2009, s. 207.

sacrum jako nadrzędnej wartości oraz kształtowanie zgodnie z nią własnej egzystencji w perspektywie osiągnięcia jakiejś pełni, doskonałości[2].

Czym ma być „duchowość receptywno-responsywna"? Termin „receptywność" pochodzi od słowa „recepcja" (łac. *recipere, receptio*), co oznacza przyjęcie, miejsce przyjmowania, zapisywania, *check in*. W najprostszy sposób można ten termin odnieść do duchowości w ten sposób, iż – mówiąc obrazowo – podstawą dla duchowości jest „ziemia gotowa do przyjęcia zasiewu", czyli stworzona natura człowieka. Recepcja związana jest też z koncepcją (*conceptio*), początkiem życia. Receptywność wyraża pewną gotowość, zdolność do przyjęcia czegoś z zewnątrz, co nie pochodzi w tym wypadku od samego człowieka, jednak nie oznacza przy tym pełnej bierności.

Opisując duchowość od strony receptywnej, ujmuje się człowieka jako podmiot zdolny do przyjęcia łaski Bożej, czyli zdolny do odkrywania w sobie i w świecie obecności Innego, do pragnienia ciągle czegoś więcej zgodnie ze słowami św. Augustyna, że „niespokojne jest serce człowieka, dopóki nie spocznie w Bogu". Jest to wrodzona skłonność czy zdolność do prowadzenia życia duchowego, do spotkania z *sacrum*. Reasumując, jest to otwartość na Boga – człowiek jako *capax Dei*.

Z kolei wyrażenie „duchowość responsywna" (od łac. *respondere, responsum*) oznacza religijne akty człowieka w funkcji jego odpowiedzi na wcześniej przyjętą łaskę (recepcja). Jego odpowiedzią na łaskę jest podjęcie czynów autotranscendentnych, to jest przekraczających własne ograniczenia, słabości oraz wyrabianie w sobie cnót kardynalnych, w końcu nawrócenie i ofiarowanie siebie (*oblatio*). Dopiero zaistnienie obu elementów duchowości, jakimi są recepcja oraz odpowiedź, daje w efekcie uświęcenie człowieka, czyli przebóstwienie (*theosis*).

W opisie duchowości używa się dotychczas pojęcia responsoryczności, co ma podkreślić dialogiczny wymiar życia duchowego człowieka, to jest dynamiczną relację z Bogiem, w której zawierają się na przemian elementy przyjmowania łaski czy słowa od Boga, a także odpowiednie do nich czyny człowieka. W ujęciu receptywno-responsywnym chodziłoby przede wszystkim o uwyraźnienie antropologicznych podstaw duchowości, które dla człowieka stanowią warunek konieczny wejścia w dynamikę dialogiczności, czyli o adekwatny opis fundamentów doświadczenia duchowego człowieka, zarówno w perspektywie przyrodzonej jak i nadprzyrodzonej.

Proces receptywno-responsywny jest niezwykle dynamiczny, raz ciągły, a raz nieciągły, właśnie w taki sposób odbywa się on w trakcie rozwoju duchowego konkretnego człowieka, czyli w procesie jego duchowej ontogenezy. Proces ten przebiega przez kolejne etapy receptywno-responsywne. Trzeba jednak zauważyć, że bardzo istotna jest pierwotna recepcja oraz pierwotna odpowiedź.

---

[2] Por. M. Daniluk, *Duchowość chrześcijańska*, EK, t. 4, k. 317; S. Witek, *Duchowość religijna*, tamże, k. 330.

Receptywność natury ludzkiej, stanowi szczególną potencjalność stworzoną oraz wykorzystywaną przez Boga do zainicjowania głębokiej i tajemniczej relacji z człowiekiem, na której opiera się potem w konsekwencji wiara religijna. Receptywność natury ludzkiej stanowi zatem podstawę dla tajemniczej obecności Boga w człowieku. Obecność ta stanowi tajemnicę, ponieważ odkrycie Innego, Stworzyciela, nie jest procesem łatwym, a przynajmniej niejednoznacznym.

Gdyby Bóg objawiał się człowiekowi w sposób jednoznaczny i wyraźny, człowiek najprawdopodobniej nie mógłby dać innej odpowiedzi niż odpowiedź zdecydowanie pozytywna, to jest pełna akceptacja Innego i przylgnięcie całym sercem do Niego. W ten sposób responsywna część itinerarium duchowego człowieka nie byłaby w pełni wolna. Wolność, jak przypominał Karol Wojtyła, stanowi warunek *sine qua non* do zaistnienia obu wymiarów duchowości człowieka: receptywnego, a przede wszystkim responsywnego.

1. Antropologia adekwatna

Rozwijanie teorii duchowości receptywno-responsywnej jest w swej istocie tworzeniem duchowego obrazu człowieka, a w dalszej konsekwencji, także jego duchowej ontogenezy. Chodzi przy tym o próbę ukazania antropologicznego punktu wyjścia do rodzenia się duchowości.

Mówiąc o naturalnych podstawach duchowości, o antropologii właściwie i trafnie opisującej strukturę oraz sytuację człowieka, czyli o antropologii adekwatnej, mamy na myśli opis podmiotu będącego w dyspozycji (*in potentia*) do rozwoju życia duchowego, podmiotu zdolnego do wejścia w relację z *Abba*, Bogiem-Ojcem, czyli do ontogenezy duchowej[3].

Próbując rozwijać teorię duchowości receptywno-responsywnej natrafia się zawsze na naukową aporię wynikającą ze sztucznego oddzielania przez człowieka porządków ontycznego i epistemicznego. Stając się sam wobec siebie jednocześnie podmiotem poznającym oraz przedmiotem badanym, człowiek nie jest w stanie uzyskać odpowiedniego dystansu poznawczego, naukowej obiektywności, dlatego niezwykle łatwo popełnić kardynalne błędy w ujmowaniu człowieka. Odpowiedni dystans, potrzebny do adekwatnego poznania człowieka, posiadają jedynie byty wyższe, duchowe, a w szczególności sam Bóg.

Pomimo jawnych ograniczeń nie można zaprzeczyć, że człowiek samodzielnie potrafi docierać do „ziaren prawdy" dotyczących jego własnej egzystencji. Niestety odczytując trafnie z rzeczywistości, to jest z kształtu swej natury, jeden aspekt swego bytu, zafałszowuje zarazem lub pomija inne aspekty i czyni z jed-

[3] Jeśli proces ontogenezy duchowej ujmuje się jako proces upodabniania się do Chrystusa można mówić także o chrystoformizacji. Por. T. Paszkowska, *Chrystoformizacja*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 123-124.

nej, choćby nawet prawdziwej cechy, jedynie słuszne ujęcia złożonej rzeczywistości swej egzystencji.

Jeszcze kilka uwag dotyczących porządków ontycznego i epistemicznego. Patrząc od strony Boga, oba te porządki pozostają nierozdzielne. Od strony Boga, w Bożej epistemologii, wszystko jest duchowe, wszędzie jest obecna duchowość, a przez to oddzielanie natury od łaski nie ma miejsca. Całe stworzenie jest pełne uświęcającej obecności Bożej, co w tradycji teologicznej przyjęło się określać jako *creatio continua*. To od strony człowieka zachodzi logiczny, to jest formalny podział na rzeczywistość bytu oraz poznania.

Oczywiście na drodze przyjmowania pełni tej obecności Boga w człowieku, czyli przyjmowania Jego łaski, pełni życia i zjednoczenia, do którego On wzywa człowieka, stoi pierwotne skażenie, zranienie człowieka, zwane grzechem pierworodnym. Grzech pierworodny stanowi rodzaj zniekształcającego pryzmatu, przez który człowiek poznaje siebie i świat. Być może pewną analogią do roli grzechu pierworodnego mogłaby być znana w filozofii metafora jaskini Platona, w której ludzie tworzą sobie obraz rzeczywistości zaledwie na podstawie rzucanych przez ogień na ścianę cieni rzeczy i siebie. W każdym razie bez przyjęcia pomocy łaski, człowiekowi dostępne jest tylko wybiórcze i zniekształcone poznanie samego siebie. To epistemiczne zniekształcenie na polu moralności przekształca się w zagubienie, czyli skłonność do błądzenia w wybieraniu właściwego kierunku swego rozwoju, który ma prowadzić ku pełni życia zaplanowanej przez Boga.

Grzech pierworodny nie zniszczył obrazu Boga w człowieku i to jest podstawa dla receptywnego wymiaru duchowości[4]. Grzech natomiast zniszczył, a może raczej przyćmił podobieństwo Boga w człowieku. Jest to zarazem otwarta przestrzeń do działania człowieka, miejsce na jego odpowiedź, stanowiące jednocześnie wyjaśnienie responsywnego wymiaru duchowości: najpierw istnieje dar Boga, a następnie odpowiedź człowieka.

Pozostając na poziomie ludzkim, pedagogiki duchowej, można rozdzielić dwa podstawowe ruchy obecne w ontogenezie duchowej: receptywny i responsywny. To, co jest przez człowieka zastane, pozostaje niedokończone i otwarte na wewnętrzny rozwój oraz na łaskę Bożą. Na tym polega receptywność. Człowiek jest otwarty, a nawet spragniony Boga, doświadczając tego faktu mniej lub bardziej świadomie. Receptywność to sposób bytowania człowieka jako istoty niedokończonej. W naturalny sposób prowadzi to go do przyjęcia daru łaski oraz do dawania na nią odpowiedzi (responsywność).

Niebezpieczeństwo zniekształcenia epistemicznego (trudność w poznaniu prawdy) oraz moralnego (zagubienie) wskazuje na konieczność gruntownych analiz duchowości, zarówno w zakresie receptywnym, jak i responsywnym, w celu ukazania adekwatnych podstaw antropologicznych, to znaczy odpowiedzi na pytanie, kim jest i kim ma być człowiek w perspektywie ontogenezy duchowej.

[4] Wymiar ten ks. Marek Chmielewski proponuje nazywać „duchowością antropogeniczną".

2. Receptywność w wymiarze natury

Istnieją różne spojrzenia na naturę człowieka. W niektórych z nich neguje się nadprzyrodzony wymiar receptywności natury człowieka. Tak jest na przykład u wielkich krytyków religii: Zygmunda Freuda, Karola Marksa, Ludwiga Feuerbacha, czy w ogóle u wszystkich materialistów. Oczywiście mamy tu do czynienia z postulowaniem istnienia niematerialnych wymiarów egzystencji człowieka, ale wyprowadzonych z samej materii (wyższych funkcji materii: psychiki, organizacji społecznej, teorii religijnych).

Charakterystyczną cechą tych ujęć jest przedstawianie religii w bardzo krytycznym świetle. Jeśli przyznaje się w tych ujęciach miejsce duchowości, to tylko przyporządkowując ją funkcjonalnie do innych życiowych zadań człowieka lub po prostu do jego dobrego samopoczucia. Realne istnienie przedmiotu duchowości nie jest w ogóle brane pod uwagę.

Istnieją jednakże ujęcia bardziej optymistyczne, między innymi pośród filozofów, psychologów i psychiatrów należących do nurtu egzystencjalnego. Na przykład Viktor Frankl[5] był przekonany, iż medycyna za bardzo poszła w kierunku mechanicyzacji i sprowadziła całe życie człowieka do fizjologii, a stany umysłowe do epifenomenu pracy mózgu. Podobnie argumentował wcześniej Gordon Allport. Nie ma już w nauce miejsca na duchowy wymiar życia człowieka, o którym mówi się co najwyżej cynicznie. Frankl postanowił dać pełniejszy obraz człowieka, dlatego dołączył do całości tego obrazu także perspektywę życia duchowego.

Do odkrycia istnienia warstwy duchowej dochodzimy – zdaniem twórcy logoterapii – poprzez dwa niewytłumaczalne zjawiska: świadomość oraz odpowiedzialność. W podobny sposób będzie argumentował także Karol Wojtyła, co zostanie przedstawione w dalszej części tekstu. Szczególnym miejscem ujawniania się warstwy duchowej jest głos sumienia, który jawi się jako jednoznaczna ocena moralna. To, że może ono błądzić, nie zmienia faktu, że człowiek odbiera je jako kategoryczny głos moralny. Gdy wchodzi w dialog z sumieniem, objawia mu ono istnienie Instancji Wyższej, Transcendencji[6].

Nieświadoma religijność – zdaniem Frankla – powinna być rozumiana jako pierwotne, właściwe jedynie człowiekowi odniesienie do Transcendencji. Można ją postrzegać w kontekście relacji pomiędzy immanentnym *ja* a transcendentnym *Ty*. Człowiek pozostaje zawsze odniesiony do czegoś, co można określić mianem „nieświadomości transcendentnej". Oznacza to, że znajduje się on nieustannie w intencjonalnej relacji do Transcendencji, nawet jeśli pozostaje to na poziomie nieświadomym. Jeśli nazwie się drugi kraniec tej nieświadomej relacji

[5] Por. A. Jastrzębski, *Wielcy wizjonerzy, czyli filozofia psychologicznie oswajana*, Warszawa 2010, s. 139-150.

[6] Por. V. E. Frankl, *Nieuświadomiony Bóg,* tł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1978, s. 45.

„Bogiem", to można w konsekwencji mówić o „nieuświadomionym Bogu" [tłum. A. J.][7].

Frankl wprowadza do dyskursu naukowego wyrzucony wcześniej z niego wymiar duchowy człowieka oraz związaną z nim problematykę istnienia duszy. Przeciwstawia się przy tym redukowaniu człowieka do maszyny popychanej przez popędy oraz warunkowania społeczne. Tylko człowiek potrafi nadać sens swojemu istnieniu, które znajduje swe źródło poza nim samym, w nieznanym Ty – często nieuświadomionym Bogu. Oznacza to, że człowiek ma mierzyć siebie miarą większą niż on sam. Według Frankla dopiero wtedy człowiek zaczyna ujawniać duchowość, gdy potrafi przeciwstawiać się swej konstytucji psychofizycznej. Gdy warstwa duchowa przejmuje władzę nad warstwą psychofizyczną, wówczas człowiek objawia w pełni to, kim może być (zdolność do autotranscendencji). Jego godność jest związana nierozerwalnie z jego wymiarem duchowym. Żadna choroba nie jest w stanie umniejszyć duchowego, niematerialnego istnienia osoby, lecz może je jedynie „zasłonić" – mówi Frankl. Skoro osoba duchowa musi posługiwać się organizmem do komunikowania się ze światem, jego upośledzenie będzie skutkowało pewną bezwładnością osoby, ale nie pomniejszeniem jej istnienia. W swojej istocie bycie człowiekiem znaczy bycie otwartym na świat wypełniony innymi istotami, które można spotkać, i sensami, które można spełnić[8].

Frankl twierdzi, że życie ma charakter zadania, a cała egzystencja człowieka jest formą odpowiedzi na nie. W każdej chwili życie stawia człowiekowi pytania i jednocześnie wzywa do udzielania na nie odpowiedzi, które posiadają przede wszystkim charakter czynów. Nie istnieją gotowe odpowiedzi, dlatego każdy człowiek musi dojść do nich sam, przyjmując zarazem odpowiedzialność za swoją wolność. Na tym polega responsywność w ujęciu natury człowieka u Frankla.

3. Receptywność w wymiarze łaski

Każdy człowiek jest stworzony „w" relacji i „dla" relacji. Bóg jako Trójca jest relacją miłości. Stwórca pragnął, aby także człowiek spełniał się w relacji miłości. Najgłębszym pragnieniem człowieka jest Bóg, ale też najgłębszym pragnieniem serca Bożego jest człowiek. Bóg jest zawsze gotowy, aby przypomnieć człowiekowi, kim naprawdę jest, szczególnie wtedy, gdy zły próbuje zafałszować jego prawdziwą tożsamość. Jezus Chrystus, który jest „obrazem Boga Niewidzialnego" (Kol 1,15), jest najlepszym przykładem tego, kim jest człowiek stworzony na obraz Boga. Łaska Boża chce prowadzić człowieka do odkrycia tego faktu[9].

---

[7] Tenże, *Der unbewußte Gott*, München 1974, s. 61-62.

[8] Por. Tenże, *The Will to Meaning. Foundations and Applications of Logotherapy,* New York 1969, s. 113.

[9] Por. T. Ryan, *Four Steps to Spiritual Freedom*, New York 2003, s. 35-36, 41.

W swojej łaskawości Bóg stwarza człowieka, zasiewając w nim jednocześnie ziarno nieśmiertelności, pragnienie nieba i pełni miłości. Podczas życia człowieka Bóg wciąż podsyca to pragnienie, ponieważ wspomaga ono wypełnianie przykazania miłości Boga i bliźniego. Realizacja tego przykazania jest wypełnieniem najgłębszej tęsknoty ludzkiego serca.

Na pytanie: „kim jesteś?", ludzie zazwyczaj podają swoje dane metrykalne: imię i nazwisko, rok i miejsce urodzenia, swoją pozycję społeczną itd. Czasem mogą powiedzieć coś o swoim charakterze. Aby powiedzieć więcej o człowieku, potrzeba pomocy psychologa i psychiatry. Dzięki badaniom psychologicznym, choć jest to nieraz bardzo kosztowne, człowiek może dotrzeć do ukrytych pokładów swojej podświadomości, wypartych uczuć i konfliktów, czyli może odkryć strukturę własnej osobowości. Nie jest to jednak najgłębsza istota człowieka. To, że ktoś miał jakieś deficyty rozwojowe i nabawił się kompleksów, czy też nie wykazuje wystarczającego stopnia przystosowania społecznego, nie dotyka najgłębszego źródła jego osoby, a więc tego, że pochodzi od Boga i do Boga wraca[10].

Kim jest naprawdę człowiek w oczach Boga? Człowiek jest świątynią Boga (por. 1 Kor 3,16), nowym stworzeniem (por. 2 Kor 5,17), mieszkaniem Boga przez Ducha (por. Ef 2,22). Zewnętrzna warstwa człowieka jest związana z imieniem i nazwiskiem, natomiast osoba głęboka posiada nowe imię nadane jej przez Boga („na białym kamyku" – por. Ap 2,17). I jest to zawsze jakaś wersja imienia Jezus. W głębi człowieka tryska zawsze źródło. Trzeba tylko do niego dotrzeć[11]. W taki sposób ujmował też duchowe poszukiwania człowieka św. Jan Paweł II w *Tryptyku rzymskim*.

W człowieku znajduje się miejsce gotowe do przyjęcia Ducha Bożego, czyli odpowiednio ukształtowany duch człowieka (*pneuma*), który rozpoznaje, że jest „z Jego rodu" (Dz 17,28) i chce się stać uczestnikiem natury Boga (por. 2 P 1,4). *Pneuma*, to zatem ta część w człowieku, która pochodzi od Boga i do Niego wraca, dlatego człowiek jest prawdziwie paschalny, stąd nieustanne przechodzenie, duchowa wędrówka – jest *homo viator*[12].

W aspekcie horyzontalnym człowiek jest powołany, aby rozwinąć w sobie w pełni człowieczeństwo, ludzką osobowość. Natomiast w wymiarze wertykalnym ma rozwijać się struktura teandryczna (bosko-ludzka) człowieka ku ukształtowaniu się w nim Chrystusa (por. Ga 4,19), aż dojdzie „do miary wielkości według pełni Chrystusa" (por. Ef 4,13)[13].

Najgłębsza istota człowieka jest jak strumień, który pragnie wpłynąć do morza. Początek człowieka jest jednocześnie celem jego drogi: raj, wieczne życie z Bogiem i świętość stworzenia, ma zostać dopełniona przez świętość moralną.

---

[10] Por. W. Stinissen, *Ani Joga, ani Zen*, Poznań 2000, s. 40-41.

[11] Por. Tamże, s. 47-49.

[12] Por. P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, tł. E. Wolicka, Poznań 1991, s. 50.

[13] Por. Tamże, s. 64-65.

Człowiek jest dla Boga w pewnym sensie jak dzban stworzony do przyjęcia wody. Św. Ireneusz mówił, że „chwałą Boga jest żyjący człowiek, zaś życiem człowieka jest oglądanie Boga”[14]. Z kolei św. Augustyn pisze: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”[15].

4. Autotranscendencja – odpowiedź człowieka

Jaka powinna być odpowiedź człowieka na darmową łaskę Boga? Po pierwsze, będzie to przyjęcie własnego istnienia jako daru. Dalej, przyjęcie istnienia immanencji i transcendencji Boga wobec człowieka, czyli uznanie istnienia rzeczywistości, która przekracza to, co opisują nauki przyrodnicze. Byłby to wymiar poznawczy odpowiedzi człowieka i oznaczałby przyjęcie prawdy Objawionej. Kolejnym etapem odpowiedzi byłoby przyjęcie przez człowieka własnej wolności i odpowiedzialności oraz podejmowanie w ich perspektywie coraz pełniejszych aktów autotranscendencji, co zaowocowałoby ostatecznie gotowością do złożenia ofiary z siebie.

Podejmując problematykę autotranscendencji człowieka, Mieczysław A. Krąpiec OP wymienia następujące cechy bytu osobowego: poznanie intelektualne, miłość, wolność, podmiotowość wobec praw, zupełność oraz godność[16]. Pierwsze trzy cechy odnoszą się do transcendencji osoby ludzkiej wobec natury, a pozostałe do transcendencji osoby wobec społeczności. Krąpiec pokazuje, iż ten sam podmiot, jakim jest osoba ludzka, spełnia zarówno czynności wegetatywne (fizjologiczne), jak i czynności duchowe (umysłowe); ten sam podmiot spełnia zarówno czynności materialne, jak i niematerialne. Niemniej jednak „ja” transcenduje zarówno własne akty materialne, jak i duchowe[17].

Zdolność do transcendencji, to jest do przekraczania ograniczeń i uwarunkowań psychofizycznych, ujawnia się zarówno pod wpływem wewnętrznej motywacji, jak również pod wpływem ekstremalnie trudnych warunków zewnętrznych. Świadczy ona o tym, że człowiek nie jest układem homeostatycznym, ale heterostatycznym, czyli układem zdolnym generować proaktywną motywację, zmieniać się, znajdować sens życia, rozwijać się oraz dojrzewać.

---

[14] Św. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* 4, 20, 7, w: tenże, *Chwałą Boga żyjący człowiek,* Kraków 1999, s. 86.

[15] Św. Augustyn, *Wyznania*, 1,1,1, tł. Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 7.

[16] Podmiotowość wobec praw oznacza relację do drugiego człowieka, którego działanie albo nie-działanie jest osobie należne ze względu na proporcjonalne wspólne dobro. Ma ono na celu optymalny w danych warunkach rozwój duchowy osoby. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek,* Lublin 1986, s. 384.

[17] Tenże, *Człowiek jako osoba,* Lublin 2005, s. 12-13.

Człowiek posiada niewątpliwie pragnienie sensu. Nie jest to samo, co samoaktualizacja promowana przez współczesne społeczeństwo, ale raczej rodzaj najbardziej wewnętrznej motywacji człowieka, pragnienie poszukiwania celu życia, a w końcu znalezienie i wypełnienie tego sensu. Celem życia człowieka nie jest samoaktualizacja, lecz raczej samotranscendencja, to jest przekraczanie siebie w drodze ku obiektywnym celom oraz wartościom.

Jednym z najbardziej oddanych promotorów koncepcji autotranscendencji człowieka był kardynał Karol Wojtyła, obecnie św. Jan Paweł II. W swoim najważniejszym dziele filozoficznym *Osoba i czyn* ukazuje autotranscendencję, transcendencję człowieka w czynie, jako zasadniczą podstawę oraz wyraz jego duchowości[18].

Czytając kardynała Wojtyłę, można wyróżnić dwa spojrzenia na duchowość: fenomenologiczne oraz ontyczne. Na poziomie fenomenologicznym, to jest na poziomie przeżycia, duchowość ujawnia się przez transcendencję osoby w czynie. Z kolei na poziomie ontycznym duchowość człowieka ujawnia się poprzez istnienie duchowego rdzenia, źródła duchowości człowieka, do którego dochodzimy na drodze analizy natury aktów osoby ludzkiej[19].Kardynał Wojtyła twierdzi, że można mówić o duchowej potencjalności u człowieka. Do pewnego stopnia jest to koncepcja zbliżona do wspomnianej wcześniej teorii Frankla. Skoro istnieje dynamizm w przejawach duchowości człowieka, czyli w jego aktach autotranscendencji, która wyraża się w przeżyciu samostanowienia oraz w sumieniu, to i sama duchowość musi posiadać charakter dynamiczny, a skoro tak, to znajdują się w niej także przestrzenie potencjalności. Przyszły papież duchowość odnosi przy tym do klasycznie pojętej umysłowości człowieka, to jest do intelektu i woli. Dynamika intelektu (rozumu) polega na jego przyporządkowywaniu się do prawdy, z kolei dynamika woli – na związaniu wolności z tą prawdą[20].

Według omawianego autora samym centrum transcendencji osoby w czynie, a jednocześnie centrum jej duchowości, jest właściwa osobie ludzkiej zależność wolności od prawdy. Ten dynamizm na poziomie przeżycia rozgrywa się w sumieniu człowieka[21].

Swoją duchowość przeżywa człowiek niejako w wewnętrzności swojej świadomości. Nie oznacza to jednak, że duchowość da się sprowadzić do samej psychiczności czy zmysłowości[22]. Podobnie cielesność człowieka jest terenem wyrażania się dynamizmu duchowego człowieka, który jednak ze swej natury pozostaje niematerialny i w ostatecznym rozrachunku człowiek, poprzez swoje

[18] Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 223, 268.

[19] Por. Tamże, s. 227.

[20] Por. Tamże, s. 226.

[21] Por. Tamże, s. 201.

[22] Por. Tamże, s. 96.

duchowe istnienie, jest zdolny do transcendowania zarówno swojej psychiczności, jak i cielesności[23].Kardynał Wojtyła wyróżnia ponadto transcendencję poziomą i pionową. Transcendencję poziomą stanowią zasadniczo akty intencjonalne, czyli zwracanie się człowieka (na przykład w aktach poznawczych) ku innym przedmiotom. Natomiast transcendencja pionowa to transcendencja osoby w czynie, czyli przekraczanie przez osobę ludzką własnych ograniczeń dzięki zdolności do samostanowienia[24]. Obie formy transcendencji człowieka mają swój udział w jego duchowości.

Człowiek jest duchowo dojrzały do takiego stopnia, do jakiego jest w stanie przekraczać siebie. Dotyczy to szczególnie ograniczeń psychofizycznych. Samo słowo istnienie (łac. *existere*) wskazuje na pewien ruch na zewnątrz (*ex*-). W pewnym sensie tylko ten, kto jest zdolny do takiego ruchu, prawdziwie trwa, ponieważ bycie człowieka spełnia się najbardziej wtedy, gdy jest byciem dla innych[25].

Ustanowienie adekwatnych fundamentów duchowości, które można nazwać receptywno-responsywną teorią duchowości, mogłoby być przyczynkiem do dalszego rozwoju odpowiedniej dla duchowości bazy antropologicznej.

Naturalną podstawą duchowości wydaje się niezależna od substratu materialnego umysłowość człowieka. Do pewnego stopnia można by w tym sensie mówić o duchowości niereligijnej, to znaczy duchowości bez wyraźnego odwołania się do treści religijnych. Mamy tu na myśli, na przykład, wspomnianą wyżej koncepcję duchowości kardynała Wojtyły, czy też nieuświadomionej duchowości u Frankla. W podobnej optyce można także odwoływać się do koncepcji religijności genotypicznej u Antoniego Jozafata Nowaka OFM (†2013)[26].

Na polu ujęcia nieteologicznego, czyli naturalistycznego, duchowość będzie odnoszona przede wszystkim do niematerialności umysłu człowieka, choć niekoniecznie do jego nieśmiertelności, czyli wiecznego istnienia. Uznanie niematerialności umysłu człowieka[27], jego intelektu i woli, aktów poznania i miłości, może stanowić pierwszy krok w rozwijaniu antropologicznej bazy dla teorii duchowości receptywno-responsywnej.

Nie należy jednak zapominać, iż z punktu widzenia duchowości chrześcijańskiej ostatecznym punktem dojścia dla duchowości będzie zjednoczenie z Bo-

[23] Por. Tamże, s. 245. Ciało jako sposób wyrażania się osoby św. Jan Paweł II opisał szerzej w swoich katechezach dotyczących małżeństwa.

[24] Por. Tamże, s. 164.

[25] Por. W. Stinissen, *Żyć w głębokiej relacji z Bogiem*, Kraków 2003, s. 40.

[26] Por. A. J. Nowak, *Osoba. Fakt i tajemnica*, Rzeszów 2010, s. 180.

[27] Było tak na przykład w klasycznej filozofii greckiej. Por. T. Špidlík, I. Gargano, V. Grossi, *Historia duchowości*, t. 3: *Duchowość Ojców Kościoła*, tł. K. Franczyk, J. Serafin, K. Stopa, Kraków 2004, s. 10.

giem poprzez miłość. Dokonuje się ono w porządku nadprzyrodzonym i jest darem Boga dla człowieka. Ten wymiar doświadczenia duchowego człowieka nieskończenie wykracza poza poziom natury, do którego ten drugi jest tylko przygotowaniem.

Droga do zjednoczenia człowieka z Bogiem rozpoczyna się zawsze w tajemniczy sposób w relacji Boga i człowieka. Droga ta dla człowieka pozostaje często niezrozumiała, odległa, czy nawet nieuświadomiona. Stanowi ona zasadniczą bazę receptywno-responsywnej duchowej ontogenezy, która do pewnego stopnia może być ujmowana także w porządku antropologii filozoficznej czy psychologicznej. W najpełniejszym wymiarze nie można jednak ujmować duchowości bez jej wymiaru nadprzyrodzonego, to jest bez odniesienia się do soteriologii, wiecznego szczęścia człowieka – osobowego i osobistego spotkania z miłującym Bogiem – a zatem na poziomie teologicznym.

RECEPTIVE-RESPONSIVE CONCEPT OF SPIRITUALITY. AN OUTLINE

Receptivity and responsiveness are a possible characteristic of the human spirituality. This dual movement of the human spirit may become a fundation for an interesting and inspiring description of the process of human spiritual development which is a spiritual ontogenesis. Every human being is equipped with some ontological structure that is open to connect with Transcendence. This is an anthropological point of departure for subsequent analysis both on the natural (philosophy and psychology) as well as on the supernatural level (theology). Without mixing those two levels of understanding of the human being and spiritual development this article is an attempt to indicate some key elements that contribute to the description of the human being as capable of receiving the grace of faith and of responding to it with his or her whole existence – especially illustrated in the human capacity of self-transcendence.

Słowa kluczowe: autotranscendencja, człowiek, religijność, duchowość, receptywność, responsywność.

Keywords: human being, religiosity, spirituality, receptivity, responsiveness, self-transcendence.

„Duchowość w Polsce" 16 (2014)
ISSN 2081-4674 s. 153-164

Jerzy SKAWROŃ O.Carm*

SEKULARYZACJA – NOWA DUCHOWOŚĆ?

We współczesnym świecie sekularyzacja stała się wielkim i naglącym wyzwaniem rzuconym Kościołowi. Dotyczy ono wszystkich wierzących, zmuszając każdego z osobna do głębszego zaangażowania się w przeżywanie i głoszenie Ewangelii. Przynagla do tego wielka gwałtowność, z jaką sekularyzacja wdziera się w każdą sferę życia chrześcijanina: społeczną, polityczną, moralną i duchową. Sekularyzacja dzięki swej ekspansji zajmuje i przenika te przestrzenie życia, które do niedawna uchodziły za domenę chrześcijaństwa. Wydaje się, że ten nowy typ realizacji relacji człowieka ze światem, społecznością i religią przekształca się w swoistą duchowość sekularyzacji. Wprawdzie można w niej mówić o wartościach i punktach odniesienia, ale z pewnością nie są nimi Kościół i Ewangelia. Wartości sekularyzacji są raczej związane z potrzebami psychicznymi osoby i jej własną hierarchią wartości. Takie odniesienie do wartości łatwo może zostać przerwane i zachwiane. Wtedy krajobraz duchowy człowieka ulega załamaniu, staje się nieczytelny, a sam człowiek – zdezorientowany i zagubiony. Świat staje się tajemniczy, sprzeczny i zredukowany do doczesności.

Modelem tej rzeczywistości stała się Europa Zachodnia. Dechrystianizacja, obok liberalizmu, racjonalizmu i antyklerykalizmu, jest jednym z zasadniczych elementów zjawiska sekularyzacji[1]. Obecność tych zjawisk w świecie intensyfikuje się, oddziałując na praktykę życia chrześcijańskiego, obyczaje, moralność i życie duchowe, które zaczynają być postrzegane instrumentalnie. To nie sama wiara jest ważna, lecz przyjemność i zadowolenie, którego dostarcza. W ten sposób próbuje się ją zawładnąć i „rozszyfrować", wbudowując w osobisty system wartości. Ewangelia oceniana jest nie w świetle celu ostatecznego i autorytetu Kościoła, ale poprzez cele i wartości, do których realizacji dąży człowiek.

---

* Dr hab. Jerzy SKAWROŃ, karmelita, teolog duchowości (wyświęcony w 1996 roku). Zainteresowania naukowe dotyczą szeroko rozumianego życia duchowego, duchowości mistyki i modlitwy karmelitańskiej, rozwoju duchowego ze szczególnym uwzględnieniem sytuacji kryzysu duchowego, jako pozytywnego czynnika rozwoju.

[1] Por. L. Boriello, G. della Croce, B. Secondin, *Duchowość chrześcijańska czasów współczesnych*, t. 6, tł. M. Pierzchała, Kraków 1998, s. 189-190.

1. Elementy „duchowości sekularyzacji”

Samo pojęcie „duchowości sekularyzacji” stanowi próbę ukierunkowania człowieka wyłącznie ku doczesności i świeckości, z wyłączeniem tego, co duchowe i nadprzyrodzone. W ten sposób zapoczątkowano doświadczenie wygnania, wyobcowania, wewnętrznego rozdarcia i niemocy. Ta swoista religia sekularyzacji, nie mogąc odnaleźć się w istniejącej tradycji chrześcijańskiej, wykorzystuje energie człowieka do konstruowania nowego sensu istnienia, co wymusza konieczność niszczenia i rozrywania związku z duchowością chrześcijańską. Dąży do desakralizacji chrześcijaństwa, dlatego nazywana jest „teologią sekularyzacji”, „teologią radykalną” lub „teologią śmierci Boga”[2]. Tak rodzi się doświadczenie absurdu. F. Ferrario i P. Ricca zauważają, że „duchowość sekularyzacji” w latach sześćdziesiątych XX wieku robiła furorę bardziej jako nowa moda, niż „autentyczne zjawisko kulturowe”[3]. Chociaż moda ta przeminęła, to jednak zapoczątkowała nowy „styl” życia duchowego i moralnego, będący w sprzeczności z duchowością chrześcijańską.

Zjawisko sekularyzacji (zeświecczenia, laicyzacji) związane jest z rewolucją francuską oraz działalnością François-Marie Arouet Voltaire (†1778). Jego celem było usunięcie Kościoła z życia publicznego, szczególnie z edukacji oraz życia społecznego przez szerzenie antyklerykalizmu, wprowadzenie świeckich ślubów, pogrzebów i rejestrację narodzin. Obrzędy te miały stać się świeckie przez odrzucenie odwołań do życia nadprzyrodzonego i modlitwy, a poleganie jedynie na ziemskich autorytetach i sukcesach, na przywiązaniu do świata i przystosowaniu społecznym oraz wszelkich formach pragmatycznego aktywizmu, nie wyłączając życia duchowego. Sekularyzm znaczy „zamknięty na sprawy wiary”, a nawet przejawiający wobec niej agresję, mającą na celu uwolnienie się od niej. To życie „jakby Bóg nie istniał”. Oznacza to zwrócenie się ku substytutom religijności w postaci świeckich ideologii lub zaangażowanie się w praktyki pogańskie, okultystyczne i demoniczne bez związku z żadną instytucją. Nowoczesne społeczeństwo nie potrzebuje Kościoła, kapłaństwa, sakramentów, ani przewodników duchowych[4]. Samo tworzy na własny użytek swoją duchowość, „religię obywatelską” lub „program światopoglądowy”, oparty na materialistycznej wizji człowieka. Oznacza to pojawienie się „duchowości sekularyzacji” i „nowej religijności”, gdzie świat nadprzyrodzony, świat łaski i Ewangelii nie jest punktem odniesienia, ani celem rozwoju człowieka[5].

---

[2] Tamże, s. 190.

[3] C. Brovetto, L. Mezzardi, F. Ferrario, P. Ricca, *Duchowość chrześcijańska czasów nowożytnych*, t. 5, tł. E. Dobrzelecka, Kraków 2005, s. 470-471.

[4] Por. K. Dobbelaere, *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, tł. R. Babińska, Kraków 2008, s. 40-41; M. Radwan, *Rodowód sekularyzacji*, w: *Ateizm oraz religia i sekularyzacja*, red. F. Adamski, Kraków 2011, s. 152-172.

[5] Por. J. Mariański, *Sekularyzacja – desekularyzacja – nowa duchowość*, „Przegląd Religio-

Ważnym wyznacznikiem sekularyzacji jest zastąpienie wiary kultem rozumu. Racjonalizm ten modernizuje świat tak, by go użytkować, kontrolować i przewidywać, by stał się bardziej produktywny i skuteczny. Wiara i jej praktyka ma być nieustannie kontrolowana i osądzana pod kątem poprawności ideologicznej oraz politycznej. Warunkiem funkcjonowania wiary w nowoczesnym świecie jest pomniejszenie jej najgłębszej treści, czyli odniesienia do porządku boskiego. Zwolennicy sekularyzacji uważali ją nawet za nieodłączne ogniwo chrześcijaństwa, za konieczny etap jego rozwoju związany z zaangażowaniem się chrześcijan w życie i potrzeby świata. Niektórzy „teologowie pozytywni", jak i strona protestancka, postulowali większą wolności w interpretowaniu Biblii. Stało się to przyczyną indywidualizacji i prywatyzacji wiary oraz jej praktykowania, a tym samym podważyło dotychczasową odpowiedzialność i rolę Kościoła w interpretacji Objawienia.

Począwszy od lat sześćdziesiątych ubiegłego stulecia celem sekularyzacji staje się powolne i stopniowe wyeliminowanie wiary ze świadomości człowieka oraz z życia społecznego. Musi ona zniknąć, a przynajmniej stać się niewidzialnym fenomenem. Tezę „niewidzialnej religii" przedstawił N. Luckmann w książce *Niewidzialna religia*[6]. Nowa forma religii może funkcjonować, pod warunkiem istnienia jej jedynie w sferze prywatnej, na obrzeżach świadomości. W ten sposób człowiek staje się bohaterem własnej opowieści, kreatorem wartości w indywidualnej tajemnicy sumienia. Pojęcie „niewidzialnej religii" jest treścią subiektywnego obrazu siebie i świata, który tworzy sam człowiek. Stwierdzenie to pozostaje w jaskrawej sprzeczności z nauką Ewangelii (por. Mt 10,7). To Chrystus jest widzialnym obrazem niewidzialnego Boga (por. Kol 1,15). Sobór Watykański naucza, iż „królestwo Chrystusowe, już teraz obecne w tajemnicy, dzięki mocy Bożej rośnie w sposób widzialny w świecie" (LG 3). „Chrystus jedyny Pośrednik, ustanowił swój Kościół święty, tę wspólnotę wiary, nadziei i miłości tu na tej ziemi, jako widzialny organizm" (LG 8). Jest on „widzialnym zrzeszeniem" i zjednoczeniem wiernych, „widzialnym sakramentem", „widzialną zasadą" jedności (por. LG 18), mającą „widzialną Głowę Kościoła" (LG 18). Tak więc człowiek poprzez rzeczy widzialne dochodzi do niewidzialnych (por. GS 15), „zadaniem bowiem Kościoła jest uobecniać i czynić niejako widzialnym Boga Ojca i Jego Syna wcielonego" (GS 21).

Konsekwencją pojęcia „niewidzialnej religii" jest prywatyzacja wiary i życia duchowego. Ważne jest nie to, czy osoba jest prawdziwie wierząca, lecz jak wierzy, czyli w jaki sposób „internalizuje" i „przyswaja" treść wiary. Możemy powiedzieć, że taka postawa nacechowana jest indywidualnym i subiektywnym

---

znawczy" 2012, nr 2, s. 20-27; tenże, *Sekularyzacja*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. R. Rusecki i inni, Lublin-Kraków 2002, s. 1089-1092.

[6] T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, tł. L. Bluszcz Kraków 2006.

spojrzeniem na wiarę. Właściwie przekształca się ona w oryginalny światopogląd, „spinający życie jednostki i pokoleń" oraz będący „sposobem orientacji w przyrodzie i społeczeństwie"[7]. Wprawdzie jej cechą jest wewnętrzna hierarchia wartości, na szczycie której umiejscowiona jest integrująca warstwa religijna, jednak pełni ona jedynie zadanie funkcjonalne i pragmatyczne. W takim ujęciu możemy mówić o marginalizacji wiary i jej instytucji oraz zepchnięciu jej do sfery prywatnej. Prywatyzacja wiary mieści się jedynie w kategorii „autoekspresji" i „samorealizacji", wyraża się przez zbudowanie własnego systemu znaczeń zależnego od osobistego wyboru nikomu niepodlegającemu[8]. Prywatyzacja kładzie nacisk na indywidualny wybór człowieka, stąd liczba potencjalnych interpretacji jest prawie nieograniczona. Taka postawa stoi w sprzeczności z wiarą, która polega na zwieszeniu własnego prywatnego, ograniczonego sposobu myślenia i postępowania, aby dojść do celu, który nie ma ograniczenia, czyli Boga. W stosunku do wiary konieczne jest „zgaszenie" prywatnego światła, aby patrzeć światłem nadprzyrodzonym. Jest to wymaganie ewangeliczne, by umrzeć dla własnej (prywatnej) natury (por. Mt 7,14), nie dowierzać własnym umiejętnościom, myślom i mniej ważnym celom, a także planom nieprowadzącym do zdobycia Boga.

Z nauczania Kościoła, a nie na podstawie własnego sądu, można rozpoznać właściwą drogę i cel życia. Tak więc z konieczności błądzi ten, kto tworzy własne sądy, oparte na nie tym, co nadprzyrodzone, lecz na tym, co specyficznie ludzkie. Św. Jan od Krzyża, opierając się na autorytecie Kościoła, pisze: „Poddaję się i ulegam całkowicie nie tylko orzeczeniom Kościoła, ale i każdego, kto o tym wyda sąd słuszniejszy"[9]; „dzisiaj musimy się we wszystkim kierować po ludzku i widzialnie nauką Chrystusa-Człowieka, nauką Kościoła i jego sług i tą drogą krocząc leczyć ciemności naszej niewiedzy i nasze słabości duchowe, na niej bowiem jest wystarczające lekarstwo. Kto z tej drogi schodzi i oddala się od niej, grzeszy nie tylko ciekawością, lecz i wielkim zuchwalstwem"[10]. Przed prywatyzacją wiary przestrzega dokument końcowy episkopatów Ameryki Łacińskiej, przypominając, że obrona prywatnych przestrzeni życia łatwo zaraża indywidualizmem i konsumpcjonizmem, co zagraża sprowadzeniem wiary do sfery „zaledwie emocjonalnej, niemającej wpływu na nasze zachowanie i decyzje"[11].

Kolejnym elementem sekularyzacji jest indywidualizacja wiary. Przypisuje ona pierwszeństwo osobistemu doświadczeniu, wyborom i uznawanym wartościom, stawiając własne dobro ponad obowiązujące prawa, zobowiązania i dogma-

[7] Tamże, s. 90, 108.

[8] Por. F. Ghia, *La religione è solo un fatto privato o ha anche una dimensione pubblica? Attualità di un dibattito in Italia*, „Credere oggi" 30(2010), nr 176, s. 10.

[9] DGK, Prolog, 2.

[10] *Noc ciemna*, I, 22, 7.

[11] *Aparaecida. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów*, tł. K. Zabawa, K. Łukoszczuk, Gubin 2014, s. 194.

ty. Z tym faktem wiąże się pluralizm i wielość możliwości interpretacji danego zjawiska, w tym również samej wiary. Każda interpretacja jest możliwa, „na swój sposób", według wzorców sensualnych, wizualnych lub religijnych. Zawsze trzeba liczyć „na siebie samego", a ponieważ jest to niewystarczalne, zostaje otwarta droga do płynnej i koniunkturalnej interpretacji rzeczywistości. Jeśli ktoś nie rozumie języka teologicznego, to nazwie go „dziwacznym", a język mistyków przyrówna do języka osób chorych psychicznie. Podobnie do dogmatów wiary będzie podchodził jak do choroby. Punktu odniesienia nie stanowią wzorce obiektywne, dane z zewnątrz – prawdy wiary, lecz własne, „najgłębsze ja". To, co obiektywne ma charakter peryferyjny i zawsze jest „naginane" do indywidualnych upodobań. Jest to przejście od tego, co dane z zewnątrz, objawione, do tego co odczute i zrodzone z własnego „ja".

Co należy powiedzieć w tym kontekście o całej teologii apofatycznej, mówiącej o czymś absolutnie niepoznawalnym, transcendentnym, obfitującym w sprzeczności? W tym punkcie indywidualne przekonania i sądy, nie poparte ani doświadczeniem ani pokorą, stwierdzą, że to jest absurd i nonsens. Doświadczenie Boga w ciemności wiary przekraczającej nieskończenie granice rozumu, nie mieści się w „horyzoncie zdarzeń" nowoczesnego człowieka[12].

Indywidualizacja wiary to wejście człowieka na drogę samorealizacji. Oznacza to, że staje się on w pełni ludzką indywidualnością lub też autentyczną osobą o większej otwartości na nowe doświadczenia religijne. Ich celem jest nowa tożsamość człowieka, głębsza integracja wewnętrzna i zdolność do miłości. Wartości te jednak nie mają zakorzenienia w wierze, lecz w indywidualnej naturze każdego człowieka. Rzeczywistość poza tymi normami jest czysto formalna lub w ogóle nie istnieje. Indywidualna samorealizacja łączy się z wewnętrzną integracją, autonomią, indywidualnością dającą wewnętrzne zadowolenie i samourzeczywistnienie się. Jest to pełnia człowieczeństwa, spajająca w sobie to, co zewnętrzne i wewnętrzne, poziom emocjonalny, intelektualny i psychiczny. Koncepcja takiej „pełni człowieczeństwa" ma oczywiście charakter świecki, inspirowany wartościami wziętymi z doświadczenia ludzkiego, autonomicznymi wobec świata łaski, wiary i Ewangelii.

Taki jest postulat człowieka stawiającego w miejsce komunikacji z Bogiem rzeczywistość ludzką. Boga, który mocą swojego Ducha przemienia człowieka, próbuje się zastąpić ideą człowieka, w związku z czym wielu ulega złudzeniu samorealizacji. Wizja człowieka stanowiącego centrum i cel sam w sobie, pozbawionego relacji z Bogiem, odpowiada mentalności dzisiejszego człowieka. Jest jednak niemożliwe, by na tej drodze osiągnął cel, do którego został stworzony (por. Rdz 1,27).

Elementy sekularyzacji, według Danièle Hervieu-Léger, to przeżywanie wiary w dość wąskich ramach emocjonalnych pozbawionych kwestii teologicznych

[12] Por. T. Dzidek, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001.

(chrześcijaństwo mistyczno-estetyczne), co nie sprzyja syntezie osobistego doświadczenia i teologii. Chrześcijaństwo traktowane jest tu jako tradycja i „sztandar cywilizacji". Jest to identyfikacja z wiarą jako dziedzictwem poprzednich pokoleń, „korzeniem chrześcijańskiej Europy", a przejawia się tylko w momentach walki na przykład o krzyż w urzędach publicznych. Wiara jest rozumiana jako „solidarność socjalno-humanitarna" z potrzebującymi, a więc redukująca Ewangelię do rozwiązywania konkretnych problemów socjalnych, w ramach pracy społecznej lub charytatywnej. Istnieje również pokusa by przeżywanie wiary związać z polityką, w celu skuteczniejszego poruszania się po scenie społecznej, finansowej i ekonomicznej lub zredukować ją do sfery intelektualno-kulturalnej jako do źródła wiedzy historycznej oraz wartości moralnych, etycznych i kulturalnych. Pojawia się również rozumienie wiary jako etosu demokracji i pluralizmu, rezygnujące w konsekwencji z chrześcijańskiego punktu wiedzenia i z wymagań ewangelicznych na rzecz wolności religijnej[13]. Sabino Acquaviva wymienia sześć kategorii sekularyzacji: racjonalizacja, pluralizm, marginalizacja religii, czyli oddzielenie jej od życia społecznego, prywatyzacja, zmiana i zastępowanie symboli (traci możliwość wyrażania samej siebie) oraz brak odczucia sensu życia[14].

Sekularyzacja usiłuje zachować pozory systemu, nadającego ludzkiemu życiu charakter duchowości. Jest ona w swojej skrajnej formie pozbawiona jakichkolwiek „związków z transcendencją" oraz z instytucjami i wspólnotami kościelnymi[15]. Rozwój osoby polega więc na realizowaniu tkwiących w niej samej możliwości, na urzeczywistnianiu duchowości o charakterze wewnętrznym, „psychofizycznym", a zatem nie ma on odniesienia do osoby Jezusa Chrystusa będącego „Pośrednikiem i Pełnią całego Objawienia" (KKK 9). Horyzont aksjologiczny sekularyzacji, szczególnie w odniesieniu do religii, jest globalny. Przywłaszcza sobie prawo do tworzenia nowego, indywidualnego systemu odniesienia, w ramach którego życie duchowe człowieka staje się odwróceniem się od tradycji i nauki Kościoła. Cechą tej naturalnej logiki jest dogmat pluralizmu, nowa wizja życia duchowego opartego na człowieku jako centrum. To człowiek tworzy rzeczywistość duchową, odrzuca autorytet chrześcijańskich mistrzów i przewodników duchowych i władzę Kościoła, gdyż rzekomo hamuje ona wolność i przeszkadza w podejmowaniu odpowiedzialności. Tradycyjne ujęcie autorytetu i władzy opartej na religii (Kościele) upada, stąd teologia powinna ulec decydującemu przeobrażeniu, gdyż jest przeszkodą dla procesów liberalizacji i transformacji. Nawet samo chrześcijaństwo uważane jest za źródło przemocy ideologicznej[16]. Jest to wizja i program „odbóstwiania świata".

---

[13] Por. F. Ghia, *La religione è solo un fatto privato*, s. 59-60.

[14] S. Acquaviva, *Rozdźwięk między teorią niewidzialnej religii a jej weryfikacją*, w: *Ateizm oraz i religia i sekularyzacja*", red. F. Adamski, Kraków 2011, s. 44-49.

[15] J. Mariański, *Sekularyzacja – desekularyzacja – nowa duchowość*, s. 20, 22.

[16] Por. C. Dotolo, *Modernità e religione: una approcio filosofico*, „Credere oggi" 30(2010), nr 176, s. 20.

2. W świetle Jezusa Chrystusa – duchowość inkarnacyjna

Sekularyzacja nie ogranicza się do desakralizacji i prób „odkościelnienia" społeczeństwa. Głównym założeniem sekularyzacji jest nowa duchowość lub nowa religia, zaspokajająca metafizyczny głód i niepokój człowieka. Usiłuje zaakceptować wartości, które prezentuje świat i ludzka natura, zrealizować upragnioną wizję człowieka szczęśliwego, wolnego, tworzącego rzeczywistość według swojej miary. Sekularyzacja usiłuje interpretować rzeczywistość, definiować sytuacje i intencje, wyjaśniać i kontrolować życie społeczne oraz duchowe człowieka[17]. Jej celem jest nowa globalna interpretacja świata duchowego człowieka tak, aby stała się ona jedynym kluczem rozumienia rzeczywistości. Odrzucając chrześcijaństwo, jednocześnie zastępuje je pseudoduchowością – koncepcją poszukującą w tym, co indywidualne i subiektywne, ostatecznego kształtu życia.

W polemice z doktryną sekularyzacji odpowiedzią jest ukazanie osoby Chrystusa zwłaszcza przez fakt Jego wcielenia (por. Łk 1,31; J 1,14). To wydarzenie jest newralgiczne, ponieważ stanowi przedziwną tajemnicę „zjednoczenia natury Boskiej i natury ludzkiej w jednej Osobie Słowa" (KKK 483). Duchowość chrześcijańska posiada klucz do interpretacji, zarówno życia społecznego, jak i indywidualnego, duchowego i fizycznego, doczesnego i wiecznego. Innymi słowy, przez fakt i tajemnicę Wcielenia „Syn Boży zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem" (KKK 521), „z całą zbawioną przez siebie ludzkością" (KKK 1612).

Chrześcijaństwo, w polemice ze współczesnym zsekularyzowanym światem, ukazuje wcielenie Słowa jako wydarzenie zespalające rzeczywistość doczesną i wieczną, materialna i duchową. Od tego wydarzenia chwila obecna traktowana jest jako czas wyjątkowy i bezcenny, dany przez Boga dla zdobycia królestwa niebieskiego (por. Mt 4,17). Wielkość i godność osoby polega na obdarowaniu jej duchową i nieśmiertelną duszą, gdyż człowiek jest „jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego" (GS 24). „Od chwili poczęcia jest ona przeznaczona do szczęścia wiecznego" (KKK 1703). W historię ludzką wchodzi Słowo Wcielone (por. Łk 1,31), które od momentu poczęcia aż do śmierci dzieli ludzką egzystencję, a w sakramencie Eucharystii pozostaje z nami „aż do skończenia świata" (Mt 28,20), stając się światłem i drogowskazem.

Przez wejście Boga w ludzką historię zostaje przezwyciężone poczucie bezdomności i prowizoryczności życia, przez które człowiek czuje się jedynie „egzemplarzem" i „ogniwem" nieokreślonego i ślepego systemu. Wcielenie przezwycięża fatalizm zmiennego losu, zamkniętego w nieubłagalnym kołowrocie istnień, konsekwencją którego jest zaniechanie działania i odpowiedzialności, niemożność podjęcia i rozstrzygnięcia dylematów etycznych oraz duchowych. Pomimo technicyzacji, urbanizacji i wzrostu produktywności „nowoczesne społeczeństwa" nie potrafią zrozumieć, a tym bardziej wpłynąć na ludzkie przezna-

[17] Por. K. Dobbelaere, *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, s. 141.

czenie, sens cierpienia i samej śmierci. Wcielenie przezwycięża to poczucie niemocy i zagrożenia płynące z przejaskrawionej indywidualności i autonomii, a Chrystusowe błogosławieństwa, wyjaśniające działanie i postawy życia chrześcijańskiego, są „paradoksalnymi obietnicami, które podtrzymują nadzieję w trudnościach; zapowiadają dobrodziejstwa i nagrodę, które w sposób ukryty są już udzielane uczniom" (KKK 1717). Sobór Watykański II stwierdza, że „oczekiwanie jednak nowej ziemi nie powinno osłabiać, lecz ma raczej pobudzać zapobiegliwość, aby uprawiać tę ziemię, na której wzrasta owo ciało nowej rodziny ludzkiej, mogące dać pewne wyobrażenie nowego świata. Przeto, choć należy starannie odróżniać postęp ziemski od wzrostu Królestwa Chrystusowego, to przecież dla Królestwa Bożego nie jest obojętne, jak dalece postęp ten może przyczynić się do lepszego urządzenia społeczności ludzkiej" (GS 39).

Inkarnacja Słowa Bożego udziela zatem wszelkich potrzebnych odpowiedzi na pytania stawiane przez sekularyzację. Chrześcijańska duchowość, oparta na fakcie wcielenia Słowa, ma wiele do powiedzenia współczesnemu zsekularyzowanemu światu. Nadaje ludzkiej egzystencji głębię i sens, nie pozwalając zredukować człowieka jedynie do „krwi i kości", do „jednopłaszczyznowości" i nieuznawania nowych poziomów rozwoju, wzywając do zjednoczenia z Bogiem[18]. Duchowość inkarnacyjna daleka jest od ucieczki przed światem i jego problemami. We wszelkiej działalności i pracy „znajdujemy zawsze przebłysk nowego życia, nowego dobra, jakby zapowiedź nowego nieba i nowej ziemi, które właśnie poprzez trud pracy staje się udziałem człowieka i świata" (LE 27). Chrześcijanin wciela w rzeczywistość świata ducha błogosławieństw, zdobywając kwalifikacje zawodowe i wiedzę fachową, w celu dokonania dzieła sprawiedliwości[19].

Duchowość inkarnacyjna pobudza do zaangażowania się człowieka w rzeczywistość zewnętrzną i wewnętrzną. Z niej, jak ze źródła, wypływa nowa duchowość, w której każdy mężczyzna i kobieta zaproszeni są do rzeczywistego udziału w życiu Trójjedynego Boga. Na jej fundamencie rozwija się jedyne i niepowtarzalne życie mistyczne o niezwykłej ekspresji i wyrazie, których szczytem jest „przeobrażenie" i udział w życiu Ojca, Syna i Ducha (por. J 14,23). J. Arnaud stwierdza: „W ten sposób tajemnica Wcielenia urzeczywistniła to, co wydawało się niemożliwe, mianowicie paradoks ciągłości między przyrodzonym życiem człowieka a transcendentnym życiem łaski Bożej"[20]. Od momentu wcielenia Bóg miłuje ludzkim sercem i w ten sposób przybliża się do nas, przyswajając i adoptując naszą naturę. Przenika ją i przebóstwia, nie naruszając jej spójności, ani poczucia odrębności. Odtąd natura ludzka zostaje ukierunkowana na nową, doce-

[18] Por. M. Chmielewski, *Metodologia duchowości katolickiej*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka i inni, Lublin 1993, s. 68.

[19] Por. A. Siemieniewski, *Inkarnacyjna duchowość*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 352-354.

[20] J. Arnaud, *Wcielenie wiary*, tł. W. Krzyżaniak, Warszawa 1970, s. 42.

lową tożsamość, ma się narodzić nowy człowiek (por. Ef 4,24). Wyróżnia go chrzest święty, duch ewangelicznych błogosławieństw, życie wiarą, nadzieją i miłością, uchrystusowienie, życie łaską i Kościołem, życie mistyczne[21].

Duchowość nowego człowieka pociąga za sobą nieuniknione zaangażowanie i obecność w życiu społecznym, politycznym i kulturalnym. „Plan zaś Boży dotyczący świata polega na tym, by ludzie zgodnym wysiłkiem kształtowali porządek spraw doczesnych i ciągle go doskonalili. Wszystko, co składa się na porządek spraw doczesnych, mianowicie: dobra osobiste i rodzinne, kultura, sprawy gospodarcze, sztuka i zajęcia zawodowe, instytucje polityczne, stosunki międzynarodowe i inne tym podobne, rozwój ich i postęp, stanowi nie tylko pomoce do osiągnięcia przez człowieka celu ostatecznego, ale posiada też własną, wszczepioną im przez Boga wartość, czy to wzięte same w sobie, czy jako części całego porządku doczesnego" (AA 7).

Wcielenie Słowa nie stanowi zatem wyłomu, lecz absolutną nowość zapoczątkowującą nową tożsamość człowieka odrodzonego z grzechu i zespolonego z Chrystusem. Umożliwia dotarcie do celu założonego przez Stwórcę, w akcie stworzenia, aby człowiek żył życiem Boga (por. Rdz 5,1) i „aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, by świat uwierzył, że Ty Mnie posłałeś" (J 17,21). Jest to „wyjście poza indywidualność" w kierunku, który przekracza dotychczasowe wyobrażenie, „ku wyznaczonej mecie, ku nagrodzie, do jakiej Bóg wzywa w górę, w Chrystusie Jezusie" (Flp 3,14). Wiara ta jest podbudowana zawartym w pismach mistyków najbardziej zaawansowanym doświadczeniem duchowym i mistycznym. Z tego punktu widzenia człowiek łaski i wiary, jeśli tego pragnie, może, dotrzeć do płaszczyzny przekraczającej wszelkie doświadczenia o charakterze naturalnym lub „psychotechnologicznym".

Duchowość inkarnacyjna daje impuls do odrodzenia duchowego i stanowi początek nowego życia. Przenika absolutnie wszystkie dziedziny ludzkiej działalności i zaangażowania tak, iż chrześcijanin nie potrzebuje „nowych nauk". List do Hebrajczyków przestrzega: „Nie dajcie się uwieść różnym i obcym naukom, dobrze bowiem jest wzmacniać serce łaską, a nie pokarmami, które nie przynoszą korzyści tym, co się o nie ubiegają" (Hbr 13,9).

3. Znaczenie duchowości chrześcijańskiej dla sekularyzacji

Czy można zaakceptować optymistyczną tezę, lansowaną przez niektórych teologów, jakoby sekularyzacja stała się nową formą duchowości oraz nową otwartością na świat?

---

[21] A. J. Nowak, *Homo religiosus et homo novus*, w: *Homo novus*, red. A. J. Nowak, Lublin 2002, s. 19-20.

Zdarza się, że człowiek wierzący, nie rozumiejąc istoty zjawiska, skłonny będzie traktować je jako ważne i istotne. Jednak wystarczy poczekać cierpliwie, aby odnaleźć właściwy sens sekularyzacji. Przesadny entuzjazm, wyrażający tendencję do postrzegania w niej jednego ze źródeł moralności, wyraża H. Joas[22]. Dochodzi on do wniosku, że sekularyzacja nie prowadzi do moralnego upadku. Czy rzeczywiście nowa duchowa rzeczywistość, sprzeciwiająca się tradycji chrześcijańskiej, biblijnym autorytetom, głosząca prywatyzację wiary i zbędność Kościoła, nie prowadzi do katastrofy duchowej?

Duchowość chrześcijańska stawia w nowym świetle podstawowe założenia sekularyzacji. Mianowicie interpretuje założenia sekularyzacji i jej program rozwoju człowieka jako fenomen antropologiczny i kulturowy. Sekularyzacja jest owocem „ludzkiej formuły", opisującej prawa rozwoju duchowego jako pewnego „stylu życia" lub „własnej osobowości", ale nigdy jako życia, którego zasadą jest Jezus Chrystus. Człowiek nowy zrodzony jest z nasienia „słowa Boga Żywego" (LG 9), a więc nie jest „wyprowadzony" z jakiegokolwiek źródła tego świata, z żadnej jego matrycy, szablonu lub planu. Przykładem może stać się Szaweł, który stał się Pawłem. Narodził się do nowego życia mocą Ducha Świętego w Chrystusie (por. J 3,3-8). Św. Paweł potwierdza w swoich pismach, że życie duchowe nowego człowieka wypełnione jest obecnością Ducha Świętego i wszyscy dający się Jemu prowadzić są Jego dziećmi (por. Rz 8,14-16). Miłość Boga rozlana jest w sercach wierzących (por. Rz 5,5). Chrześcijanin jest świątynią Ducha Świętego (por. 1 Kor 6,19), który mieszka w wierzącym (por. 1 Kor 3,16; 6,19).

Widać więc, że chrześcijańskie doświadczenie duchowe przyjmuje szczególną funkcję w stosunku do założeń duchowości sekularyzacji. Fundamentem jest wcielenie, które inauguruje nową, oryginalną duchowość i etykę, której rdzeniem jest nowa relacja człowieka z Bogiem, światem i drugim człowiekiem. Doświadczenia przez osobę, tych relacji, wzajemnie się przenikają. Oprócz elementów życia wewnętrznego: pokoju, miłości, radości, pojawiają się elementy zewnętrzne: nowy duch pracy, kultury, polityki, ekonomii[23].

W przeciwieństwie do sekularyzacji, duchowość inkarnacyjna ukazuje określony cel rozwoju, będący konkretną Osobą. Nie jest to zatem bliżej nieokreślona ekspresja własnego wnętrza lub samoaktualizacja „prawdziwego ja", lecz ukazywanie „twarzą w twarz" nieznanego Boga, który stał się bliski, widzialny i dotykalny w Jezusie Chrystusie, bez ukrywania czegokolwiek (por. 1 J 1,1). Bóg przestał być anonimowy. Ujawnił swoją solidarność z człowiekiem w codziennym jego trudzie. Jednocześnie nie odebrał człowiekowi jego autonomii i indywidualności. Przeciwnie, przyniósł prawdziwą wolność, definiując ją jako wyzwolenie z niewoli zepsucia, „by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych"

[22] H. Joas, *Fürt Säkularisierung zum Moralverfall?*, „Stimmen der Zeit. Die Zeitschrift für christliche Kultur" 2012, nr 5, s. 291-304.

[23] Por. A. J. Nowak, *„Homo novus" mieszkaniem Ducha Świętego*, w: *„Niech zstąpi Duch Twój"* („Homo meditans", 20), red. J. Misiurek, A. J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1999, s. 234-249.

(Rz 8,21); „Jeżeli więc Syn was wyzwoli, wówczas będziecie rzeczywiście wolni" (J 8,36). Wolność dana przez Chrystusa, to rozwijanie w sobie coraz wyższych możliwości wyzwalania się od zależności biologicznych, materialistycznych i egoistycznych. Jest to wolność osiągnięcia konkretnego ideału osobowego.

Duchowość sekularyzacji nie posiada konkretnego ideału osobowego, ku któremu mógłby zostać ukierunkowany człowiek, dlatego tak obsesyjnie buduje on własną tożsamość w oparciu o obecny świat, w postaci modeli rozwojowych, ideologii lub koncepcji, które zatrzymują się w granicach ludzkiej natury. Sekularyzacja staje się tak naprawdę jałowym ateizmem redukującym rzeczywistość do tego, co naturalne, „niższe", oparte na czynnikach zmysłowych. Odrzuca przyjaźń Boga, którą zawarł On z człowiekiem przez wcielenie swojego Syna. Jego wyniszczenie się dla nas (por. Flp 2,8) ukazało, że nie jest On obojętny i nieczuły na sprawy człowieka, który nie jest dla Niego jedynie matematycznym fragmentem świata przyrody. Oparcie się o sekularyzacyjny model rozwoju wyrażałoby się stosunkowo nikłymi możliwościami rozwoju duchowego, intelektualnego i moralnego, obniżeniem wartości osoby ludzkiej. Pomimo rozbudowanego aparatu pojęciowego sekularyzacja, tak naprawdę, porusza się w wąskim zakresie ujmowania rzeczywistości. Ta jednostronność – pomimo rzekomego pluralizmu, prywatnych wierzeń i zachowania indywidualności – idzie w parze z zastojem i niedorozwojem. Inaczej mówiąc, podstawową różnicą między koncepcją duchowości sekularystycznej a duchowością inkarnacyjną jest punkt wyjścia. Mamy więc do czynienia z dwoma zasadniczymi opcjami: z jednej strony w punkcie wyjścia przez wcielenie posiadamy optymalną tożsamość i możliwość rozwoju, zaś z drugiej strony, nie posiadamy optymalnej tożsamości w punkcie wyjścia, co najwyżej subtelne i szeroko rozwinięte wymagania rozwoju struktur ludzkich wartości.

Właśnie brak i negacja ewangelicznej „dobrej nowiny" czyni te wartości jednopoziomowymi w ujmowaniu rzeczywistości, a co najważniejsze – nie sprzężonymi z Ewangelią. Jeżeli Chrystus jest doskonałym Bogiem i doskonałym człowiekiem (*perfectus Deus et perfectus Homo*), to wartości sekularyzacji nie pozostają w żadnej twórczej relacji do Jego Osoby. Stąd niemożność zrozumienia oczywistego faktu, że nie można wówczas mówić o prawdziwym życiu duchowym. Braki te wyrażają się chociażby przez ataki przedstawicieli sekularyzacji na Kościół i chrześcijaństwo. Z tej perspektywy chrześcijaństwo pozostaje w stanowczej opozycji wobec sekularyzmu, którego ostateczny charakter wyraża się w desakralizacji życia duchowego.

Pomimo tego sekularyzm – w szerokim znaczeniu – wywiera pewien pozytywny wpływ na odnowę duchowości chrześcijańskiej. Oczyszcza wiarę, odkrywa na nowo znaczenie duchowości chrześcijańskiej, konieczności odniesienia do Boga, odnawia refleksję nad praktyką życia duchowego i jego wartością jako doświadczeniem zdecydowanie eklezjalnym. W ten sposób kieruje „ku nowemu

chrześcijaństwu, oczyszczonemu i odnowionemu z wszelkiego konwencjonalizmu, a wraz z nim ku posoborowej teologii duchowości”[24].

Kiedy bramy naszych kościołów są w Europie masowo zamykane, nie pozostaje to bez następstw dla Kościoła i naszej kultury. Powinno to stanowić troskę teologii duchowości. Nie chodzi o wznoszenie okrzyków bojowych, lecz raczej o to, aby pomimo siły oddziaływania idei sekularyzacji, wielości jej odmian, prądów i autorytetów, nie tylko je ilustrować i analizować, ale budzić świadomość chrześcijan, że ich wiara nie jest jedną z wielu opcji, lecz czymś nieodzownym i koniecznym. Dotyczy to nie tylko tamtej strony życia – po śmierci lecz także rzeczywistości ziemskiej. Duchowość chrześcijańska bez budzenia tej świadomości, może stać się bezsilna jak zwietrzała sól, która się do niczego innego nie nadaje, jak tylko do wyrzucenia (por. Mt 5,13).

THE SECULARISATION – A NEW SPIRITUALITY?

The article deals with the issue of secularism as a form of a new spirituality based on subjectivism, the privatisiation of faith and individualism. These phenomena consist in the processes of secularisation which have striven for implying a new type of religiousness and the unique model of the understanding of the world. The seculariastion taken to its extreme have attempted to dispose of all religious and church institutions and impose a lay version of spirituality in whose centre man would replace God. The secularity leads to desacralisation, religous indifference and atheism. It has been trying to build a spirituality able to build a new world based on lay humanism. It disposes of Christ, the Church and sacraments from the spiritual life. It chooses a path of objection of the dogmas of the Church and traditional Christian spirituality. It replaces it with self-realisation and independence. It implies that it leads to spiritual awakening, to the renewal of the world through acceptance and involvement in its problems.

The answer to these issues is proposed by Christian spirituality based on the Incarnation of the Son of God. The incarnation in question has fully appreciated man internally and externally. Through the cooperation with Christ man is given new spiritual life that transforms the external world.

Słowa kluczowe: Kościół, duchowość sekularyzacja, ateizm
Keywords: Church, spirituality, secularisation, atheism

[24] Por. L. Boriello, G. della Croce, B. Secondin, *Duchowość chrześcijańska czasów współczesnych*, t. 6, s. 194.

„Duchowość w Polsce" 16 (2014)
ISSN 2081-4674 s. 165-175

Ks. Marek CHMIELEWSKI*

UFNOŚĆ W BOŻE MIŁOSIERDZIE ODPOWIEDZIĄ NA CHOROBĘ HORYZONTALIZMU[1]

Z łatwością obserwujemy, że w ostatnich dziesięcioleciach na całym świecie upowszechnił się kult Bożego miłosierdzia według objawień św. Faustyny Kowalskiej. Zewnętrzną tego oznaką jest obraz Jezusa Miłosiernego, który można spotkać niemal we wszystkich kościołach katolickich na świecie. Zawsze na obrazie znajduje się wymowny podpis w języku danego kraju: „Jezu, ufam Tobie!". W powszechności tego kultu trzeba widzieć przejaw głębokiej tęsknoty współczesnego człowieka za Bogiem „bogatym w miłosierdzie" (por. DiM 1), dodatkowo wzmocnionej dręczącą go chorobą horyzontalizmu. O tej chorobie cywilizacji euroatlantyckiej przełomu XX i XXI wieku wielokrotnie wspominał św. Jan Paweł II, zaś w adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa* dał wyczerpującą diagnozę tego zjawiska i zarazem wskazał skuteczne remedium. Jest nim Jezus Chrystus, który przez swoją mękę, śmierć i zmartwychwstanie najpełniej

* Ks. dr hab. Marek CHMIELEWSKI, prof. KUL – prezbiter diecezji radomskiej (wyświęcony w 1983 roku), kanonik gremialny Kapituły Ostrobramskiej w Skarżysku-Kamiennej (sekretarz Kapituły). Od 1988 pracownik naukowy Instytutu Teologii Duchowości KUL, w latach 2000-2006 jego dyrektor, od 2013 wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego w Radomiu; prodziekan Wydziału Teologii KUL (2005-2008, 2008-2012, 2012-2016); od 2000 prezes Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości; w latach 2002-2011 i 2014-2017 członek zarządu Polskiego Towarzystwa Mariologicznego; członek Towarzystwa Naukowego KUL i Lubelskiego Towarzystwa Naukowego; od 2009 członek rady naukowej Journal of Religious Science „Soter" (Kowno, Litwa) i dwumiesięcznika „Życie Konsekrowane"; od 2012 członek zwyczajny Międzynarodowej Akademii Miłosierdzia Bożego i członek korespondent Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej w Rzymie (PAMI); dnia 14.02.2013 otrzymał tytuł doktora *honoris causa* Uniwersytetu Witolda Wielkiego w Kownie; od lipca 2013 wiceprezes Fundacji Potulickiej. Autor licznych publikacji z zakresu duchowości, w tym kilkunastu książek. Od 2003 roku w każdy czwartek w Radio Maryja i TV Trwam prowadzi cykl audycji o duchowości „Duc in altum!" (dotychczas wyemitowano ponad 620 kilkunastominutowych odcinków).

[1] Niniejszy tekst ukazał się w wersji internetowej latem 2012 r. w: http://www.milosierdzie.pl/-akademia/ftp/Marek-Chmielewski-Ufnosc-w-Boze-Milosierdzie-odpowiedzia-na-chorobe-horyzontalizmu.pdf

objawił tajemnicę Bożego miłosierdzia i „który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy", jak głosi podtytuł tego dokumentu. Jedynie ufność w Jego miłosierdzie, do czego wzywa napis na obrazie, potrafi skutecznie leczyć zgubne skutki horyzontalizmu.

1. Choroba horyzontalizmu

Czym jest zatem choroba horyzontalizmu? Jest ona równie groźna w swoich psychiczno-duchowych skutkach, jak inne współczesne, cywilizacyjne choroby, takie jak AIDS czy pracoholizm.

Trafną charakterystykę tego zjawiska dał św. Jan Paweł II na początku adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa* (z 28.06.2003), choć z nazwy wymienia je tylko raz, w numerze 34. Pisze tam, że duchowni „na mocy swej posługi są powołani, by w szczególny sposób celebrować Ewangelię nadziei, głosić ją i jej służyć". Szczególnie w obecnej sytuacji kulturowej i duchowej kontynentu europejskiego „są wezwani, by być znakiem sprzeciwu i nadziei dla społeczeństwa chorego na horyzontalizm i potrzebującego otwarcia na Transcendencję".

Już z samej nazwy tego zjawiska wynika, że horyzontalizm jest pewnego rodzaju stylem życia opartym na światopoglądzie, który przejawia się w określonych zachowaniach moralno-duchowych. U jego podstaw jest redukcjonizm antropologiczny, który zdaje się nie uwzględniać transcendentnego wymiaru ludzkiej natury. Horyzontalizm polega zatem na sprowadzeniu całej ludzkiej egzystencji do wymiaru doczesnego – horyzontalnego, a tym samym na zanegowaniu właściwego ludzkiej naturze otwarcia na to, co ją przekracza i ma charakter religijno-duchowy. Powoduje to u współczesnego człowieka poczucie zagubienia, toteż – jak pisze św. Jan Paweł II – „tylu ludzi sprawia wrażenie, że są zdezorientowani, niepewni, pozbawieni nadziei…" (EiE 7). Właśnie utrata nadziei, to zdaniem Papieża, zasadniczy przejaw choroby horyzontalizmu. Jedną z jego przyczyn, na którą wskazuje Święty, jest globalizacja, która choć jest postrzegana przede wszystkim jako proces dotyczący polityki i ekonomii, to jednak wywiera istotny wpływ na kulturę, w tym również na życie religijno-duchowe. Wpływ ten może być jak najbardziej pozytywny, szczególnie wtedy, gdy otwiera nowe możliwości rozwoju i współpracy, ale – jak zauważa Ojciec Święty – „może też okazać się zjawiskiem szkodliwym, o poważnych konsekwencjach. Wszystko zależy od pewnych zasadniczych wyborów, a mianowicie od tego, czy «globalizacja» będzie służyć człowiekowi, i to każdemu człowiekowi, czy też wyłącznie rozwojowi oderwanemu od zasad solidarności i współudziału oraz od odpowiedzialnie stosowanej zasady pomocniczości"[2].

[2] Jan Paweł II, *Audiencja dla przedstawicieli związków zawodowych i przedsiębiorców* (2.05.2000), w: Jan Paweł II, *Europa zjednoczona w Chrystusie. Antologia*, wybór i opr. L. Sosnowski, G. Turowski, Kraków 2002, s. 362.

Wśród przejawów choroby horyzontalizmu na pierwszym miejscu Papież wymienia dość powszechne zjawisko utraty pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego. Przykładem tego jest między innymi usunięcie z preambuły Konstytucji Unii Europejskiej *invocatio Dei*, a także sprzeczne z historyczną faktografią przemilczanie doniosłego wkładu chrześcijaństwa w kulturę europejską. Po tej linii idzie coraz częstsze, zwłaszcza w Europie Zachodniej, traktowanie architektonicznych, i nie tylko architektonicznych, pomników kultury chrześcijańskiej jako jedynie materialnych reliktów przeszłości. Z tej racji bez większych oporów nadaje się im przeznaczenie sprzeczne z ich pierwotnym celem oraz charakterem, nierzadko biorąc za jedyną przesłankę względy ekonomiczne. Na przykład zabytkowe kościoły zamienia się na muzea lub sale teatralno-wystawowe, a nawet na lokale gastronomiczne. Natomiast jednoznacznie kojarzący się z liturgią chrześcijańską chorał gregoriański, znajduje zastosowanie w muzyce rozrywkowej o wątpliwym moralnie przesłaniu ideowym. Nie inaczej dzieje się z symbolami chrześcijańskimi, które celowo zawłaszcza się przede wszystkim po to, aby prowokować i szokować.

Jak zauważa Papież, tej utracie pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego towarzyszy „praktyczny agnostycyzm i obojętność religijna, wywołująca u wielu Europejczyków wrażenie, że żyją bez duchowego zaplecza" (EiE 7). W rezultacie „wielu ludzi nie potrafi już łączyć ewangelicznego przesłania z codziennym doświadczeniem", dlatego doznają oni licznych trudności w przeżywaniu osobistej wiary we właściwym sobie kontekście społecznym i kulturowym. Wskutek tego coraz częściej jesteśmy świadkami wydarzeń, podczas których współcześni chrześcijanie przyjmują postawę wycofywania się i nie bronią swej tożsamości oraz godności, gdy tymczasem środowiska fundamentalistyczne coraz agresywniej narzucają własne przekonania światopoglądowo-religijne. Św. Jan Paweł II zaznacza, że dochodzi nawet do takich sytuacji, w których deklarowanie swego agnostycyzmu traktowane jest jako naturalny przejaw postępu i wyższej świadomości społecznej, natomiast „wiara wymaga uwierzytelnienia społecznego", które i tak nie znajduje powszechnej akceptacji (por. EiE 7).

Innym przejawem horyzontalizmu, ściśle związanym z utratą nadziei, jest – zdaniem Papieża – lęk przed przyszłością, nierzadko podsycany przez pełne fatalizmu wizje eschatologiczne. Przykładem tego może być rozpowszechniane przez Patricka Geryla „proroctwo Oriona", rzekomo oparte na tajemnej wiedzy Majów, które przewidywało koniec świata na dzień 21.12.2012 roku, w związku z tak zwanym przebiegunowaniem ziemi[3]. „Obraz jutra jest często bezbarwny i niepewny – pisze Papież. – Bardziej boimy się przyszłości, niż jej pragniemy" (EiE 8). Niepokojącą oznaką lęku przed przyszłością jest egzystencjalna pustka i utrata sensu życia, szczególnie dręcząca młode pokolenie i znacznie utrudniająca

[3] Zob. http://www.howtosurvive2012.com/htm_night/home.htm [18.06.2011]; http://koniec-swiata2012.com.pl/orion.html [18.06.2011].

mu podejmowanie definitywnych wyborów życiowych. Przekłada się to również na spadek dzietności, zmniejszenie liczby powołań kapłańskich i do życia konsekrowanego.

Kolejnym przejawem horyzontalizmu, wymienionym przez Jana Pawła II w adhortacji *Ecclesia in Europa*, jest dość powszechna fragmentaryzacja egzystencji, a także rozbicie i atomizacja życia społecznego. Jego bezpośrednim efektem jest poczucie osamotnienia i wyobcowania. W Europie dostrzegalne jest, niebezpieczne z punktu widzenia cywilizacyjnego, zjawisko rozpadu więzi rodzinnych, narastające konflikty etniczne, szerzące się postawy rasistowskie, a także napięcia międzyreligijne. Do tego wszystkiego dochodzi zwykły egoizm, który skłania do instrumentalnego traktowania i wykorzystywania człowieka, czego najbardziej jaskrawym przykładem jest pornografia i wszelkiego rodzaju komercjalizacja erotyki, nie mówiąc o mobbingu, współczesnych formach niewolnictwa i „handlu żywym towarem"[4].

W zarysowanej tu charakterystyce zjawiska horyzontalizmu nie trudno dostrzec „dążenie do narzucenia antropologii bez Boga i bez Chrystusa" (EiE 9). Horyzontalizm czyni bowiem człowieka absolutnym centrum rzeczywistości, co paradoksalnie sprawia, że zanegowana zostaje niezbywalna wartość i godność osoby. W miejsce personalizmu szerzy się nihilizm na polu filozofii, relatywizm na polu teorii poznania i moralności, zaś pragmatyzm i cyniczny hedonizm w strukturze życia codziennego. W rezultacie – jak zauważa Ojciec święty – „europejska kultura sprawia wrażenie «milczącej apostazji» człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał" (EiE 9).

Ostatnio, na określenie takiej postawy, w publicystyce pojawił się termin „apateizm", który powstał z połączenia słów „ateizm" i „apatia". Po raz pierwszy użył go w 2003 roku Jonathan Rauch w swoim artykule w miesięczniku „The Atlantic"[5]. Apateizm jest rodzajem intelektualnej ociężałości i przeżyciowej obojętności wobec jakichkolwiek wartości religijnych. Jest więc rodzajem nihilizmu połączonego z hedonizmem.

Opisane tu zjawiska oznaczają głęboki kryzys antropologiczny, który trawi społeczeństwo europejskie. Dotkliwy głód nadziei współczesny człowiek usiłuje zaspokoić w przestrzeni ziemskiej „zamkniętej na transcendencję", bądź to oczekując raju obiecywanego przez naukę i technikę, bądź naiwnie przyjmując głoszone przez sekty różne idee mesjanistyczno-apokaliptyczne, czy wreszcie ulegając konsumpcjonizmowi i hedonizmowi, które oferują błogostan wywołany narkotykami lub odpowiednią formą muzyki oraz rozrywki wprowadzającej w trans. W poszukiwaniu nadziei obywatel współczesnej Europy nierzadko pozwala się

[4] Zob. H. Wejman, *Fragmentaryzacja egzystencji jako wyzwanie dla duchowości chrześcijańskiej*, w: *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, red. K. Góźdź i inni, Lublin 2004, t. 2, s. 161-166.

[5] „The greatest development in modern religion is not a religion at all – it's an attitude best described as «apatheism»". J. Rauch, *Let It Be*, „The Atlantic" 2003, nr 5, s. 34.

oczarować wschodnimi filozofiami, ezoteryczną duchowością i różnymi prądami New Age (por. EiE 9)[6].

Pomimo jednak rozległych procesów laicyzacji, obserwuje się – jak zauważa św. Jan Paweł II – „powszechną potrzebę duchowości" (por. NMI 33). Można w tym widzieć przejaw wielkiego głodu nadziei ze strony współczesnego człowieka, a tym samym gotowość otwarcia się na Transcendencję. W tym miejscu nasuwa się refleksja, że najbardziej adekwatną odpowiedzią na ów głód nadziei jest ufność w Boże Miłosierdzie.

2. Natura ufności

Czym jest więc ufność, jako skuteczny środek przeciwdziałania duchowej degradacji współczesnego człowieka? Odpowiedzi na to pytanie najczęściej szuka się w *Dzienniczku* św. Faustyny, gdyż jest ona mistrzynią tej szczególnej cnoty. Nie mniej interesujące treści można znaleźć w pismach bł. Michała Sopoćki, spowiednika i kierownika duchowego Świętej, którego poglądy z pewnością miały duży wpływ na jej rozumienie ufności.

W przeciwieństwie do ks. Sopoćki, s. Faustyna nie zbudowała systemu teologicznego, choć jej wypowiedzi, a szczególnie zanotowane słowa Pana Jezusa, stanowią fundament współczesnej teologii Bożego Miłosierdzia. Ona po prostu przedstawiała to, czego doświadczała, nie podejmując się typowych dla pracy teologów uściśleń terminologicznych. Z tej racji, szukając odpowiedzi na pytanie, czym jest ufność i jaką rolę odgrywa ona w pokonywaniu choroby horyzontalizmu, lepiej sięgnąć do myśli wytrawnego teologa Bożego miłosierdzia, jakim bez wątpienia był ks. Sopoćko. Niemniej jednak określenie ufności w świetle objawień zanotowanych przez krakowską Mistyczkę, pozwala lepiej uchwycić samą tajemnicę Miłosierdzia Bożego.

W *Dzienniczku* rzeczownik „ufność" pojawia się 127 razy, z czego 38 razy o ufności mówi sam Pan Jezus. Natomiast czasownik „ufać" użyty został 102 razy, w tym 10 razy przez Jezusa. Daremnie jednak byłoby szukać definicji tego pojęcia. Pozostaje więc przywołanie najbardziej charakterystycznych opisowych wyrażeń Świętej na ten temat. Jeśli chodzi o czasownik „ufać", to występuje on w dwóch zasadniczych funkcjach. Pierwsza, to zachęty i wezwania Jezusa, aby Mu powierzyć siebie, zaś druga – najliczniejsza – to zapewnienia, a także wyznania Świętej, że ufa ona Jezusowi i mocy Jego miłosierdzia oraz działaniu łaski. Podobnie jest, gdy chodzi o rzeczownik „ufność". Wielokrotnie s. Faustyna wyznaje Jezusowi, że choć nie rozumie Jego działania i przeżywa ciężkie doświadczenia życiowe, to jednak nie przestaje Mu ufać. Nawet stwierdza dobitnie: „Chociażbyś mnie zabił, ja Ci ufać będę" (Dz. 77; por. Dz. 73, 148, 190, 1192).

[6] Zob. A. Siemieniewski, *Poszukiwanie ezoterycznych duchowości*, w: *Kościół w życiu publicznym*, s. 175-183.

Pomimo swej nędzy i słabości nie wątpi w to, że Jego miłosierdzie może uczynić ją świętą (por. Dz. 1333, 1730). Odpowiedzią na ten heroizm ufności Świętej są zapewnienia ze strony Pana Jezusa o tym, że jej ufność i miłość krępują jego sprawiedliwość, opóźniając karanie ludzkości (por. Dz. 198). W pewnym więc sensie uzależnia się On od jej ufności (por. Dz. 548, 718). Taką heroiczną postawę ufności, która ma być przykładem dla innych, Jezus czyni swoistym „naczyniem" do czerpania z morza miłosierdzia Bożego[7].

To samo, co św. Faustyna opisuje w *Dzienniczku* językiem doświadczenia duchowego, jej spowiednik i kierownik duchowy – bł. Michał Sopoćko wyraża językiem teologii. Ufność samą w sobie, zarówno na płaszczyźnie naturalnej, jak i nadprzyrodzonej, określił jako „spodziewanie się czyjejś pomocy", co ściśle wiąże się z wiarą, nadzieją i miłością, jak również z cnotą męstwa i wielkoduszności[8]. O ile nadprzyrodzona cnota nadziei, w rozumieniu ks. Sopoćki, polega na dążeniu do dobra przyszłego, czyli do szczęścia wiecznego, które człowiek może osiągnąć tylko z miłosierdzia Boga, to ufność jest źródłem mocy do przezwyciężania wszelkich trudności i lęków o zbawienie własne oraz bliźnich[9].

Na uwagę zasługuje różnica, jaką Błogosławiony dostrzega pomiędzy nadzieją a ufnością. Jego zdaniem „przedmiotem nadziei jest sam Bóg, a przedmiotem ufności jest obietnica Boga, że udzieli nam potrzebnej pomocy"[10]. Inaczej mówiąc, teologalna cnota nadziei oznacza niezmienne pragnienie samego Boga jako najwyższego dobra, natomiast ufność wyraża się w głębokim przekonaniu, że On jako Najwyższe, upragnione Dobro, udzieli wszelkiej pomocy, aby z Nim się zjednoczyć na zawsze. To przekonanie, że Bóg nigdy nie odmawia swojej pomocy, wiąże się z cnotą męstwa, wzmacnia wolę i czyni ją odporną na różne przeciwności, jednocześnie dysponując ją do spokojnej gotowości na przyjęcie wszystkiego, co Bóg daje, nawet jeśli okazuje się to trudne. U fundamentów takiej postawy ufności jest prawda o miłosierdziu Boga, którą odkrywa się i przyjmuje mocą teologalnej cnoty wiary[11].

Opisana tu postawa ufności ma swe uzasadnienie w Piśmie Świętym. Jest tam mowa o ludziach, którzy pomimo całej swej ograniczoności i grzechów, zaufali Bogu w krytycznych momentach swego życia, dzięki czemu zdołali pokonać różne przeciwności, a nawet odnieść zwycięstwo. Za przykład niech posłuży

---

[7] „Łaski z mojego miłosierdzia czerpie się jedynym narzędziem, a jest nim – ufność". Dz. 1578; por. Dz. 1602.

[8] M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 3, Rzym-Paryż-Londyn 1962, t. 3, s. 189; „Nie stanowi ona [ufność – przyp. M. Ch.] cnoty osobnej, lecz jest warunkiem koniecznym cnoty nadziei oraz częścią składową cnoty męstwa i wielkoduszności. Ponieważ ufność wypływa z wiary, potęguje nadzieję i miłość, a oprócz tego w ten lub inny sposób wiąże się z cnotami moralnymi, dlatego można nazwać ją podkładem, na którym cnoty teologiczne łączą się z moralnymi". Tamże.

[9] Por. *Ufność kapłana w miłosierdzie Boże*, „Głos Kapłański" 13(1939), s. 299.

[10] *Skutki ufności*, „Współczesna Ambona" 7(1952), s. 136.

[11] *Miłosierdzie Boże a ufność*, „Słowo" 1939, nr 18, s. 2.

król Dawid w walce z Goliatem (por. 1 Krl 17,45). Doświadczywszy mocy Bożego miłosierdzia w tym krytycznym dla siebie momencie, potem wielokrotnie w psalmach i pieśniach zachęcał innych, aby zaufali Bogu (por. Ps 25,2; 27,14; 42,6; 43,5; 56,12; 86,2; 116,10; 144,2). Do ufności w Bożą pomoc wzywał sam Pan Jezus, niekiedy także wypominając brak wiary i zaufania względem Boga, jak to miało miejsce w przypadku św. Piotra, który krocząc po falach nagle zwątpił (por. Mt 14,31). Tymczasem „błogosławiony jest ten, kto we Mnie nie zwątpi" – mówi Pan Jezus (Mt 11,6; 21,21). Zachętę do ufności usłyszeli również uczniowie w czasie Ostatniej Wieczerzy. Wtedy bowiem Chrystus zapowiedział im cierpienie, jakie stanie się ich udziałem, a jednocześnie wskazał na ufność, która pozwoli im przezwyciężyć ciężar tych utrapień: „Na świecie doznacie ucisku, ale ufajcie, Jam zwyciężył świat" (J 16,33).

Bazując na Objawieniu, ks. Sopoćko pisał, iż ufność „jest hołdem złożonym miłosierdziu Bożemu. Kto spodziewa się pomocy od Boga, wyznaje, że jest On wszechmocny i dobry, że może i chce nam tę pomoc okazać, że On jest przede wszystkim miłosierny". A zatem „nic nie przynosi Boskiej Wszechmocy tyle chwały jak to, że Bóg czyni wszechmocnymi tych, którzy Mu ufają"[12].

Zdaniem Błogosławionego tak rozumiana ufność powinna być nadprzyrodzona, zupełna, czysta, mocna i wytrwała[13]. Oznacza to, że najważniejszą cechą doskonałej ufności jest to, iż ma ona wypływać z Bożej łaski i na Bogu się opierać. Natomiast całkowicie przeciwna jest jej zbytnia pewność siebie i opieranie się wyłącznie na swoich zdolnościach, talentach i roztropności. Wobec takiej postawy, którą znamionuje grzech pychy, Bóg może cofnąć swoją pomoc, a przez to obnażyć słabość i bezbronność człowieka. Ponadto ufność ma być niezachwiana, wytrwała i mocna, czym sprzeciwia się małoduszności i zuchwalstwu w życiu duchowym. Człowiek małoduszny traci bowiem odwagę postępowania w dobrym i łatwo popada w zło. Zuchwalstwo zaś, które polega w tym przypadku na liczeniu jedynie na działanie Boga bez własnego wysiłku, także prowadzi do upadku przez brak czujności i lekkomyślne narażenie się na pokusy lub podejmowanie się zadań, które przerastają siły człowieka i do których nie został on przez Boga powołany. Tymczasem właściwie ukształtowana ufność powinna łączyć się z bojaźnią Bożą, która polega na tym, iż człowiek boi się obrazić Ojca w niebie, przede wszystkim ze względu na miłość do Niego. Taka bojaźń jest darem Bożym (por. Rz 8,15; 2 Tm 1,7). A zatem bojaźń Boża połączona z ufnością staje się pokorna i mężna, zaś ufność w łączności z bojaźnią Bożą jest silna i skromna[14].

---

[12] *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 3, s. 191. 193.

[13] Zob. Tamże, t. 3, s. 193-198; tenże, *Wielbijmy Boga w Jego Miłosierdziu*, Wisconsin 1958, s. 15; tenże, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 4, Paryż 1967, s. 26-29.

[14] „Aby łódź żaglowa płynęła – wyjaśnia Błogosławiony – potrzeba wiatru i pewnego ciężaru, któryby ją zanurzał w wodzie, aby się nie wywróciła. Tak i nam potrzeba wiatru ufności i ciężaru

Ufność – zdaniem ks. Michała Sopoćki – domaga się nawrócenia i pokuty, bez których byłaby ona iluzją i jawną obrazą Boga, ściągającą na grzesznika słuszną karę. „Bóg nie byłby Bogiem – pisze Błogosławiony – gdyby okazywał swe Miłosierdzie tym, którzy wcale nie chcą pokutować i ufać Jego nieskończonemu Miłosierdziu”[15]. Ponadto ufność winna łączyć się z tęsknotą za życiem wiecznym, którego sednem jest zjednoczenie z Jezusem w Jego królestwie i doznawanie spełnienia tych Bożych obietnic, których „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć […]” (1 Kor 2,9).

Tak rozumiana ufność, będąca przede wszystkim „hołdem złożonym miłosierdziu Bożemu, które nawzajem darzy ufającego siłą i męstwem do pokonania największych trudności”[16], usuwa smutek i przygnębienie. Jest bowiem przyczyną radości nawet w najtrudniejszych doświadczeniach życia. Ponadto jej owocem jest pokój wewnętrzny, którego źródłem może być tylko Bóg. Żadne dobro świata nie może zapewnić takiego pokoju, jaki sprawia ufność.

3. Przyjęcie daru Bożego Miłosierdzia

Św. Faustyna Kowalska w *Dzienniczku* w 1937 roku zapisała, że Pan Jezus polecił jej, aby ćwiczyła się w trzech stopniach miłosierdzia. Są to: uczynek miłosierny, słowo miłosierne i modlitwa o Boże Miłosierdzie (Dz. 163; por. Dz. 1158). Nawiązał do tego św. Jan Paweł II podczas pielgrzymki do Ojczyzny w 1997 roku w przemówieniu do Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia w krakowskich Łagiewnikach. Powiedział wówczas: „Dzisiejszy człowiek potrzebuje waszego głoszenia miłosierdzia; potrzebuje waszych dzieł miłosierdzia i potrzebuje waszej modlitwy o miłosierdzie. Nie zaniedbujcie żadnego z tych wymiarów apostolstwa”[17].

Te słowa są wiernym echem stwierdzenia, zawartego wcześniej w encyklice *Dives in misericordia*, w której czytamy, że „Kościół żyje swoim autentycznym

bojaźni. Bez ufności wpadamy w oziębłość, a bez bojaźni rozbijamy się o skałę zarozumiałości”. *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 3, s. 195.

[15] Tenże, *Ufność a pokuta*, „Współczesna Ambona” 7(1952), s. 324.

[16] Tenże, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t. 3, s. 197; „Gdy okręt wśród srożącej się burzy utraci maszt, liny i ster, a spienione fale pędzą go na skały, gdzie mu grozi rozbicie, wówczas strwożeni żeglarze uciekają się do ostatecznego środka; spuszczają kotwicę, by się okręt zatrzymał i uchronił od roztrzaskania. Taka kotwicą jest dla nas ufność w pomoc Bożą. Często dusza, jak statek wśród burzy, traci wszystko, co stanowi jej siłę, piękność i wartość: maszt wiary żywej został strzaskany, liny miłości Bożej porwane, całe mienie – to jest dobre uczynki – wyrzucone i zdaje się już grozić ostateczne rozbicie. Ale w duszy została jeszcze kotwica ufności, którą zaczepić się ona może o dno miłosierdzia Bożego i zostanie w ten sposób ocalona. Dlatego też w świecie starożytnym kotwica była symbolem ufności”. Tenże, *Wielbijmy Boga w Jego Miłosierdziu*, s. 14.

[17] *Jezus Chrystus wczoraj, dziś i na wieki. Przemówienia z Pielgrzymki Apostolskiej Ojca Świętego do Polski w 1997 roku*, Ząbki 1997, s. 125.

życiem, kiedy wyznaje i głosi miłosierdzie – najwspanialszy przymiot Stwórcy i Odkupiciela" (DiM 13), a jednocześnie stara się to miłosierdzie czynić w odniesieniu do wszystkich ludzi (por. DiM 14). Apel o głoszenie prawdy o Bożym miłosierdziu Papież powtórzył podczas ostatniej pielgrzymki do Ojczyzny przy okazji poświęcenia bazyliki-sanktuarium. Stwierdzając, że „nie ma dla człowieka innego źródła nadziei, jak miłosierdzie Boga", powiedział: „Pragniemy z wiarą powtarzać: Jezu, ufam Tobie! To wyznanie, w którym wyraża się ufność we wszechmocną miłość Boga, jest szczególnie potrzebne w naszych czasach, w których człowiek doznaje zagubienia w obliczu wielorakich przejawów zła. Trzeba, aby wołanie o Boże miłosierdzie płynęło z głębi ludzkich serc, pełnych cierpienia, niepokoju i zwątpienia, poszukujących niezawodnego źródła nadziei"[18].

Tymczasem – jak wspomniano na wstępie – na przełomie XX i XXI wieku obserwuje się dość powszechne zjawisko horyzontalizmu w postaci utraty nadprzyrodzonej perspektywy, a tym samym nadziei, zarówno w wymiarze doczesnym, jak i wiecznym. Skutkuje to także odmową przyjęcia daru Bożego miłosierdzia. Problem ten dostrzegł św. Jan Paweł II w encyklice *Dives in misericordia*, pisząc, iż „umysłowość współczesna, może bardziej niż człowiek przeszłości, zdaje się sprzeciwiać Bogu miłosierdzia, a także dąży do tego, ażeby samą ideę miłosierdzia odsunąć ma margines życia i odciąć od serca ludzkiego. Samo słowo i pojęcie «miłosierdzie» jakby przeszkadzało człowiekowi, który poprzez nieznany przedtem rozwój nauki i techniki bardziej niż kiedykolwiek w dziejach stał się panem…" (DiM 2). Jest to jeden z tych bolesnych przejawów niezrozumiałego *misterium iniquitatis*, kiedy człowiek obraża Boga i wyrządza sobie szkodę o dalekosiężnych skutkach.

Nie należy się więc zniechęcać w głoszeniu prawdy o Bożym miłosierdziu, podejmowaniu wielorakich czynów miłosierdzia, w których objawia się nieskończona miłość Boga, a nade wszystko w wypraszaniu dla siebie i dla całego świata daru Bożego miłosierdzia. Jednym z pierwszych zadań w tym dziele jest wskazywanie na ufność. Jak czytamy w *Dzienniczku* św. Faustyny Kowalskiej, jest ona naczyniem, którym czerpie się ze zdroju miłosierdzia (por. Dz. 327, 1485, 1487, 1578, 1602). Z samej swej natury ufność może więc skutecznie wyleczyć współczesnego człowieka z choroby horyzontalizmu i apateizmu, gdyż domaga się uznania Boga, który jest Ojcem bogatym w miłosierdzie. Pozostaje ona w służbie żywej wiary, tym bardziej, że wzbudzenie w sobie aktu ufności, czyli otwarcia się i przyjęcia Bożej pomocy na drodze zbawienia własnego i bliskich sobie osób, zwykle przybiera formę modlitwy. Ta zaś, jak głosi starożytna formuła Prospera z Akwitanii: *lex orandi lex credendi*, nie jest możliwa bez wiary (por. KKK 1124). Każdy zatem, kto z ufnością wzywa Bożego miłosierdzia, okazuje żywą wiarę i ją w sobie umacnia. W ten sposób przezwyciężając obojętność

[18] Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 9: *Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa*, część 1: *Polska*, Kraków 2008, s. 901.

religijną, człowiek współczesny otwiera się na rzeczywistość nadprzyrodzoną. Jednocześnie wychodzi poza ciasne ramy horyzontalizmu, który tylko pozornie zabezpiecza jego wolność. Natomiast jedynym i ostatecznym gwarantem ludzkiej wolności jest Bóg-Stwórca (por. KKK 1730).

Zdaniem św. Tomasza z Akwinu, zarówno dary Ducha Świętego, jak i cnoty wlane rozwijają się równocześnie „jak palce jednej ręki”[19]. Wynika z tego, że wraz ze wzrostem wiary mocą ufności, umacnia się teologalna cnota nadziei i miłości.

Jak zauważa Benedykt XVI w encyklice *Spe salvi*, na kartach Biblii wiara i nadzieja są nierozerwalnie ze sobą związane, do tego stopnia, że poznać prawdziwego Boga przez wiarę oznacza otrzymać nadzieję, która zbawia (por. Rz 8,24; SS 3). „Wiara jest substancją nadziei” (SS 10), a dotyczy ona przede wszystkim życia wiecznego. Wierzyć w życie wieczne, to mieć nadzieję na pełnię życia, której pragnie cała ludzka natura. W tym kontekście ufność jest otwarciem na Bożą hojność. Bóg bowiem, który jest Miłością, daje nie tylko poszczególne dary, lecz daje Siebie, a więc zanurza każdego człowieka w swoje życie i w dynamizm wspólnoty Boskich Osób Przenajświętszej Trójcy. Innymi słowy, człowiek, z ufnością przyzywając Bożego miłosierdzia, odrywa się od poziomu doczesnej egzystencji i zwraca się ku nieskończoności, jaką odkrywa w Boskiej Trójcy.

Również miłość wzrasta razem z wiarą i nadzieją, między innymi dlatego, że jedna i druga mają wybitnie charakter wspólnotowy, miłość zaś – jak uczy Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate* – „stanowi zasadniczą siłę napędową prawdziwego rozwoju każdego człowieka i całej ludzkości” (nr 1). Źródłem miłości – jak czytamy dalej w tej encyklice – „jest krystaliczna miłość Ojca do Syna, w Duchu Świętym. To miłość, która z Syna spływa na nas. […] Ludzie będąc adresatami miłości Bożej, stali się podmiotami miłości i są powołani, by stać się narzędziami łaski, by szerzyć miłość Bożą i tworzyć więzi miłości” (CiV 5).

Miłość Boga do człowieka, słabego i uwikłanego w grzech, ma postać szczególną, którą teologia określa mianem miłosierdzia (por. DiM 3). Doznając jej w sposób realny, człowiek staje się zdolny do jej świadczenia wobec bliźnich[20]. W ten sposób na nowo zawiązują się braterskie więzy, stale niszczone przez egoizm i grzech. W tym kontekście ufać, oznacza przyjąć Bożą miłość pochylającą się nad cierpieniem, krzywdą, ubóstwem i „całą tą historyczną «ludzką kondycją», która na różne, sposoby ujawnia ograniczoność i słabość człowieka, zarówno fizyczną, jak i moralną” (DiM 3).

Jej uosobieniem jest Jezus Chrystus. On bowiem przez swoje Wcielenie, stając się „obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1,15), uwydatnia ten przymiot Bóstwa, który już Stary Testament za pomocą różnych pojęć i słów określał jako miłosierdzie. Można więc za św. Janem Pawłem II powiedzieć, że „On sam jest

[19] STh I-II, q. 68, a. 5; por. STh I-II, q. 66, a. 2.

[20] Zob. W. Słomka, *Miłosierdzie w chrześcijańskiej wizji człowieka*, w: *Miłosierdzie w postawie ludzkiej* („Homo meditans”, 5), red. W. Słomka, Lublin 1989, s. 68-76.

miłosierdziem", gdyż „kto je widzi w Nim, kto je w Nim znajduje, dla tego w sposób szczególny «widzialnym» staje się Bóg jako Ojciec «bogaty w miłosierdzie» (Ef 2,4)" (DiM 2). A zatem ufać, to całym sercem otworzyć się na Jezusa, którego świat współczesny, zarażony duchem horyzontalizmu, usunął na margines życia społeczno-kulturowego, a poniekąd – paradoksalnie – także z życia religijnego, czego przejawem jest wspomniany apateizm.

W Wilnie, w 1934 roku, w jednym z objawień Pan Jezus powiedział do św. Faustyny Kowalskiej: „Nie znajdzie ludzkość uspokojenia, dopokąd się nie zwróci z ufnością do miłosierdzia Mojego" (Dz. 300). Niemal dosłownie powtórzył te słowa dwa lata później w Krakowie (por. Dz. 699). W kontekście współczesnej choroby horyzontalizmu, trawiącej zwłaszcza społeczeństwo Europy Zachodniej, te słowa nabierają szczególnej wymowy. Jedynym zatem lekarstwem zdolnym skutecznie uzdrowić ducha współczesnego człowieka, a więc przywrócić mu nadzieję i nadać nadprzyrodzoną perspektywę jego egzystencji, jest ufność w niezgłębione i niewyczerpane Boże miłosierdzie.

TRUST IN THE DIVINE MERCY AS AN ANSWER TO THE ILLNESS OF HORIZONTALISM

Pope John Paul II in the apostolic exhortation *Ecclesia in Europa* claims that the Old Continent suffers from a spiritual illness that he has named horizontalism. Its main symptom is reflected in the loss of hope. It consequently results in the anthropological and moral crises, for example in the form of the loss of Christian heritage in the realm of culture, ever-increasing agnosticism, the decay of family and social bonds and the fear of the future.

From the theological standpoint an effective remedy for this illness of the spirit is the trust in the Divine Mercy. The faithful do not perceive it as mere coincidence that nowadays the cult of the Divine Mercy, as furthered by Saint Faustina Kowalska, has been in full bloom. Its huge advocate was found in the person of Faustina's confessor – bl. Michael Sopoćko.

The return to God, who is rich in Mercy, as John Paul II taught in the encyclical *Dives in misericordia*, enables us to regain hope, both in the earthly and eternal senses.

Słowa kluczowe: Europa, Miłosierdzie Boże, nadzieja, ufność, horyzontalizm

Keywords: Europe, Divine Mercy, hope, trust, horizontalism

„Duchowość w Polsce" 16 (2014)
ISSN 2081-4674 s. 176-193

Ks. Sławomir ZALEWSKI*

CHARYZMATY W DOŚWIADCZENIU MISTYCZNYM WEDŁUG ŚW. JANA OD KRZYŻA

Kościół, który założył Chrystus, posiada w swojej naturze wielkie bogactwo darów. Aktualizacja łask, które otrzymywali wierni, przynosiła wielorakie owoce na różnych płaszczyznach: począwszy od duchowej, poprzez psychiczną, a kończąc na materialnej. Udzielone łaski były bowiem potężnym wezwaniem, które nie pozostawiało obdarowanego w bierności, lecz mobilizowało do pójścia za wewnętrzną dynamiką daru. W ten sposób powstały wspaniałe zabytki i dzieła sztuki, rozwijały się dzieła charytatywne, Ewangelia była niesiona na tereny misyjne, głoszone słowo Boże dawało sens i poczucie przynależności do miłosiernego Ojca i Jego wielkiej rodziny.

Wśród wielu darów udzielanych wierzącym istnieje grupa łask, które określane są jako charyzmaty. Charyzmat definiuje się jako dar nadprzyrodzony, którego „Chrystus uwielbiony udziela wiernym przez Ducha Świętego w celu wypełnienia określonej misji we wspólnocie Ludu Bożego"[1]. Jego istotnym element jest korzyść, którą winien przynosić wspólnocie Kościoła, w postaci jej budowania (por. 1 Kor 12,7-10; LG 30)[2]. Ten cel łączy różnorodne charyzmaty, które ojcowie Soboru Watykańskiego II sklasyfikowali jako charyzmaty: najznamienitsze i bardziej pospolite (por. LG 12); wielkie i małe (PO 9)[3]. Ożywiają one wiarę

* Ks. dr Sławomir ZALEWSKI – prezbiter diecezji płockiej (wyświęcony w 1991 roku); w latach 1992-1994 odbył studia specjalistyczne na KUL w zakresie teologii duchowości uwieńczone doktoratem pod tytułem *Doświadczenie mistyczne a doskonałość człowieka według św. Jana od Krzyża*; wykładowca w WSD w Płocku; odpowiedzialny za formację księży diecezji płockiej; autor książki *Walka z osobowym złem. Studium o posłudze egzorcyzmowania w Kościele katolickim* (Płock 2013) oraz artykułów z teologii duchowości.

[1] L. Stachowiak, *Charyzmat*, EK, t. 3, Lublin 1989, kol. 92.

[2] Jan Paweł II, *Duch Święty źródłem darów i charyzmatów w Kościele*, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Duch Święty*, Kraków-Ząbki 1999, s. 265.

[3] Por. J. Kudasiewicz, *Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne*, Kielce 1998, s. 338-347.

członków Kościoła i przyczyniają się do wzrostu Ciała Chrystusowego (por. LG 4). Cały Kościół posiada zatem wymiar charyzmatyczny, który obejmuje zarówno hierarchię, jak i laikat (kardynał L. J. Suenens)[4].

Problematyka charyzmatów, ich natury, rozeznawania i występowania pojawiała się w historii i była różnie rozumiana. Opisywana była w aspekcie socjologicznym (redukcja do wybranej grupy), eschatologicznym (redukcja do darów nadprzyrodzonych – eliminowała wartość darów doczesnych oraz deprecjonowała życie sakramentalne) i mistycznym (redukcja tylko do osób szczególnie wybranych przez Boga)[5].

W tę historyczną perspektywę wpisują również poglądy wielkiego mistyka hiszpańskiego i doktora Kościoła św. Jana od Krzyża. Jego myśl, dotycząca charyzmatów w perspektywie doświadczenia mistycznego, stanie się przedmiotem niniejszego artykułu. Od razu należy poczynić zastrzeżenie, że nie dokonuje on redukcji do aspektu mistycznego, lecz umieszcza swoją naukę w perspektywie doświadczenia mistycznego, którego istotą jest coraz głębsze jednoczenie się z Bogiem.

Ażeby rozwiązać postawiony problem, należy najpierw doprecyzować pojęcie darów nadzwyczajnych u św. Jana od Krzyża i poznać ich naturę. Następnie trzeba pokazać autonomię Boga w udzielaniu tych darów oraz przedstawić inne źródła osobowe, które usiłują naśladować efekty zewnętrzne prawdziwych charyzmatów. Idąc za myślą Mistyka, konieczne będzie wskazanie właściwego miejsca i czasu aktualizacji charyzmatów, szkód wynikających z nieodpowiedniego dysponowania nimi, a wreszcie właściwego sposobu postępowania z nimi.

1. Dary nadzwyczajne w ujęciu św. Jana od Krzyża

a) Określenie darów nadzwyczajnych

Święty Jan od Krzyża opisuje w sposób systematyczny, a zarazem jasny, dary nadzwyczajne, które towarzyszą człowiekowi w rozwoju duchowym. Dokonuje ich klasyfikacji, wcześniej podając definicję. „Przez dobra nadprzyrodzone (*bienes sobrenaturales*) – pisał święty – rozumiemy tu wszystkie dary i łaski udzielone przez Boga, przekraczające możność i zdolność naturalną. Określić je można jako *gratis datae*, darmo dane”[6]. Podana definicja wskazuje na istotne elemen-

[4] Por. B. Snela, *Charyzmat. II. W teologii*, EK, t. 3, Lublin 1989, kol. 95.

[5] Por. Tamże; R. Cantalamessa, *Pieśń Ducha Świętego. Rozważania na temat „Veni Creator”*, tł. M. Przeczewski, Warszawa 2003, s. 229.

[6] „Por los cuales [bienes sobrenaturales – przyp. S. Z.] entendemos aquí todos los dones y gracias dados de Dios, que exceden la facultad y virtud nautral, que se llaman *gratis datae* […]”. DGK III, 30, 1.

ty darów udzielanych sposobem nadprzyrodzonym w odróżnieniu od darów, które są właściwe naturze ludzkiej.

Podstawowym elementem jest źródło albo przyczyna tych darów, które udzielane są człowiekowi. Święty wyraźnie pisze, że przyczyną jest Bóg (*dados de Dios*), choć nie wyklucza to przyczyn pośrednich, którymi Bóg może się posłużyć przy dawaniu łask. Gdy zatem stwierdzi się, że są to dary nadprzyrodzone, koniecznie musi wystąpić Bóg jak ostateczne ich źródło. Uprzedzająco należy zaznaczyć, że podobne efekty, w odniesieniu do niektórych darów, mogą wywoływać inne przyczyny.

Drugim istotnym składnikiem, wchodzącym w skład definicji, jest stwierdzenie, że dary te przekraczają możność i zdolność natury (*exceden la facultad y virtud natural)*. Święty Jan od Krzyża, pisząc o naturze, miał na myśli istotę bytu ludzkiego, w której zawarte są aktualne zdolności i możliwości bytowe człowieka. Kiedy Święty przekazuje, że dary te przekraczają (*exceden*) zdolności i możliwości natury, to podkreśla, że człowiek w oparciu o swoje zdolności aktualne i potencjał naturalny nie jest w stanie nigdy ich osiągnąć. Nie przynależą one zatem w żaden sposób naturze ludzkiej i mogą być jej udzielone tylko z zewnątrz. Dlatego w innym miejscu Mistyk Karmelu dodał, że ścieżka „nadprzyrodzona, to wszystko co rozumowi zostaje udzielone ponad miarę jego zdolności i możliwości naturalnych (*sobre su capacidad y habilidad natural*)”[7].

Jeśli udzielane dary przekraczają zdolności natury ludzkiej, to nie mogą być osiągnięte przez naturalne działanie władz. Te ostatnie muszą zatem dokonywać ich recepcji w sposób odmienny, aniżeli zdobywają wiedzę na drodze naturalnego działania, podczas którego wykazują się aktywnością. Dary nadzwyczajne udzielane są władzom na sposób bierny, to znaczy wtedy, kiedy one nie są aktywne. „Przychodzą one – napisał mistyk – bez pośrednictwa zmysłów cielesnych zewnętrznych czy wewnętrznych i przedstawiają się rozumowi sposobem nadprzyrodzonym jasno, wyraźnie i biernie (*por vía sobrenatural pasivamente*), to znaczy że dusza przy tym nie działa nic ze swej strony, przynajmniej czynnie (*sin poner el alma algún acto y obra de su parte, a lo menos activo*)”[8]. Żadnego z darów, w którym uczestniczyłyby władze człowieka w sposób aktywny, nie można określić mianem daru nadprzyrodzonego. Wynika z tego, że dusza w żaden sposób nie uczestniczy w ich tworzeniu[9].

Ażeby dopełnić charakterystyki darów nadzwyczajnych należy wymienić jeszcze jedną ważną ich cechę, a mianowicie to, że są wyraźne. W tym pojęciu nie tyle kryje się ostrość obrazu albo wyobrażenia, lecz fakt, że są w sposób

[7] DGK II, 10, 2.

[8] DGK II, 23, 1. Istota tego udzielania się umysłowi odnosi się do wszystkich władz, zarówno zmysłowych, jak i duchowych, o czym będzie mowa w dalszej części artykułu.

[9] Por. Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus, *Chcę widzieć Boga*, tł. W. Ryszka, Kraków 1982, s. 263(787); W. Stinissen, *Noc jest mi światłem*, tł. J. Iwaszkiewicz, Kraków 1993, s. 20.

wyraźny pojmowane, czy to przez zmysły, czy przez umysł[10]. Istnieje bowiem poznanie ogólne, ciemne i niejasne, które udzielane jest duszy człowieka w kontemplacji biernej. Człowiek czuje się umocniony wolitywnie i zostaje oświecony ogólną wiedzą, bez jasnego jej doświadczenia. W takim przypadku nie można mówić o darach nadprzyrodzonych, które ze swej natury są jasne i wyraźnie poznawalne[11]. Podobnie należy ująć problem po zjednoczeniu mistycznym, określanym przez mistyków małżeństwem mistycznym, w którym człowiek jednoczy się w centrum duszy z Bogiem. Wówczas nie ma potrzeby, ażeby Bóg udzielał się przez nadzwyczajne łaski, o których mówimy, ponieważ człowiek trwa z Nim w ścisłej jedności. Zaświadcza o takim stanie św. Teresa od Jezusa, która po zaślubinach mistycznych napisała, że „dusza ciągle zostaje z Bogiem swoim w owym wnętrzu najgłębszym i nigdy się z Nim nie rozłącza”[12]. Święta, dla zobrazowania tej ścisłej jedności, używa między innymi metafory deszczu padającego z nieba, który łączy się z wodami rzeki albo strumieni[13]. Bóg nie musi już stosować tych środków, które służyły do wytrwania na drodze do zjednoczenia z Nim, ponieważ dusza otrzymuje o wiele wyższe poznanie.

b) Dary nadprzyrodzone a dary duchowe

Św. Jan od Krzyża wprowadza rozróżnienie między nadzwyczajnymi darami, których udziela Bóg człowiekowi, ze względu na skutki, jakie wywołują w podmiocie i w innych osobach. Jedne określa jako dary duchowe, a inne jako dary nadprzyrodzone.

Dary nadprzyrodzone można utożsamić z charyzmatami, czyli łaskami darmo danymi przez Ducha Świętego. Przy ich wymienianiu św. Jan od Krzyża sięga do Pierwszego Listu św. Pawła Apostoła do Koryntian, w którym zostały opisane charyzmaty, występujące w pierwotnym Kościele[14]. Mistyk podaje cel charyzmatów, którym jest dobro ludzi. „Używanie tych dóbr pozostaje w ścisłej zależności od korzyści, jaką ludzie z nich odnoszą, i w tym celu Bóg ich udziela”[15]. Wyraź-

[10] Por. DGK II, 23, 1.

[11] O. Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus doprecyzowuje te dary, wykluczając inne udzielania się Boga. „Tak więc – pisał – do zwykłych form działalności Bożej zaliczamy wszelkie wlanie miłości, niezależnie od tego, jak jest intensywna, najgłębsze kontakty i substancjalne dotknięcia wraz z wywołanym przez nie rozproszonym światłem wspólnoty natury, nawet jeśli to światło jest dostatecznie jasne i mocne, aby je można przyrównać do zorzy przedświtu – wszystko to są zwykłe owoce miłości i darów Bożych”. *Chcę widzieć Boga*, s. 264(788); Por. S. R. García, *La experiencia mística de San Juan de la Cruz: «Entréme donde non supe»*, „Rivista de Espiritualidad” 1994, nr 53, s. 122-123.

[12] *Twierdza wewnętrzna*, VII, 2, 4.

[13] Tamże.

[14] DGK III, 30, 1.

[15] DGK III, 30, 2.

nie zatem Mistyk Karmelu stawia jako cel charyzmatów dobro innych ludzi i wspólnoty. Stwierdza to wyraźnie w dziele *Droga na Górę Karmel*, w którym pisze *expressis verbis*, że Bóg udziela „tych darów nadprzyrodzonych dla pożytku swego Kościoła i jego członków”[16].

Inaczej przedstawia się cel darów duchowych, które również udzielane są człowiekowi sposobem nadprzyrodzonym. Te dary ukierunkowane są na dobro tego, kto je otrzymuje. Zachodzi więc „ruch” wewnętrzny pomiędzy Bogiem – Dawcą daru a człowiekiem, który jest jego receptorem. Ruch ten wychodzi poza człowieka doświadczającego darów, który po ich recepcji, zwraca się w geście wdzięczności i uwielbienia do pełnego miłości Dawcy[17]. Święty stwierdza, że przez dobra duchowe rozumie „to wszystko, co porusza i wspomaga duszę w rzeczach boskich, czyli w jej obcowaniu z Bogiem i w udzielaniu się Boga jej samej”[18]. Dary duchowe udoskonalają człowieka w dążeniu do jedności z Bogiem, udzielają zarazem mocy do pokonywania poważnych trudności, piętrzących się na tej drodze.

Wyjaśniając dalej różnicę pomiędzy tymi darami, Święty stwierdza, że jest to różnica przedmiotowa, ponieważ dary duchowe odnoszą się do człowieka i Boga, nadprzyrodzone zaś – do innych ludzi. Pojawia się także inna różnica, która dotyczy ich istoty i wypływającego z niej sposobu działania. Zakładać to musi inny sposób postrzegania tych darów, zachowania ich i postępowania z nimi[19].

2. Charyzmaty i autonomia Boga

Święty Jan od Krzyża wyraźnie wspomina o charyzmatach, które określa jako dary nadprzyrodzone. Podążając za Pismem Świętym i Tradycją Kościoła, wymienia następujące charyzmaty: „[…] dar mądrości i wiedzy, jakiego Bóg udzielił Salomonowi, jak również łaski, które wymienia św. Paweł (1 Kor 12, 9-11): wiara, łaska uzdrawiania, czynienie cudów, dar proroctwa, dar rozpoznawania duchów, tłumaczenie mów i rozmaitość języków”[20]. Nie rozwija, co prawda, szerokiej teologii oraz natury poszczególnych charyzmatów, lecz przedstawia je w ogólności, niektóre tylko omawiając. Uwarunkowane to zostało celem, który przyświeca każdemu jego dziełu, a jest nim prowadzenia człowieka bezpieczną i najkrótszą drogą do najgłębszego zjednoczenia z Bogiem.

---

[16] DGK III, 31, 7.

[17] Mistyk wyraził na temat tej aktywności następującą myśl: „Jeśli zaś chodzi o dobra duchowe, to ich udzielanie i odbieranie dokonywa się wyłącznie pomiędzy duszą a Bogiem, i Bogiem a duszą”. DGK III, 30, 2; zob. S. C. Sánchez, *El amor como apertura transcendental del hombre en San Juan de la Cruz*, „Revista de Espiritualidad” 1976, nr 140-141, s. 437.

[18] DGK III, 33, 2.

[19] DGK III, 30, 2.

[20] DGK III, 30, 1.

Mistyk przywołuje kilka charyzmatów, które przedstawia w sposób bardzo krótki: uzdrawianie chorych, przywracanie wzroku ociemniałym, wskrzeszanie umarłych, przepowiadanie przyszłości, wyrzucanie czartów itp.[21]. Święty Jan od Krzyża jest świadomy ich istnienia i ich wielości oraz zdaje sobie sprawę, że przynoszą one wielorakie dobro ludziom, którzy ich doświadczają. Wierzący, którym Bóg udziela mocy płynącej z charyzmatów, doświadczają dobra na dwóch płaszczyznach: fizycznej i duchowej. Dzięki działaniu charyzmatów doświadczają na przykład uzdrowienia czy uwolnienia w sferze fizycznej, której zostaje przywrócone właściwe funkcjonowanie. Moc tych darów oddziałuje jeszcze głębiej na byt ludzki, docierając do warstwy duchowej. Ich dobroczynne skutki, które widać najpierw w sferze fizycznej, przynoszą również rezultaty duchowe w postaci wzrostu poznania Boga i radosnego służenia Mu[22]. Następuje zatem rozwój wiary, która stanowi fundament i jest właściwym środkiem do zjednoczenia z Bogiem.

Gdy chodzi o podmiot obdarzony tymi charyzmatami, to może on w różny sposób do nich podchodzić i czerpać dobro dla swego duchowego wzrostu albo przyjmować niewłaściwą postawę, która skutkować będzie wejściem na duchowe bezdroża.

Twierdzenie o pewnej zależności pomiędzy charyzmatami a podmiotem św. Jan od Krzyża uzasadnia sposobem obdarowania. Bóg udziela tych darów bez względu na stan moralny i duchowy człowieka, ponieważ On jest obdarowującym i w tym obdarowywaniu zachowuje wolność. Święty zapisał tę myśl w krótkim zdaniu: „Dzieł tych można dokonywać lub doznawać na sobie ich skutków nawet bez stanu łaski i miłości [*estas obras y gracias sobrenaturales sin estar en gracia y caridad se pueden ejercitar*]”[23]. Ta wypowiedź jest bardzo ważna w sanjuanistycznej koncepcji charyzmatu, ponieważ pozwala na wyciąganie szczegółowych wniosków, dających ochronę przed błędnymi drogami. Nie można przypisywać św. Janowi od Krzyża twierdzenia, jakoby Bóg użyczał tych darów wielkim grzesznikom bez trudu nawrócenia, gwałcąc poniekąd ich wolną wolę. Zasadnicza myśl jest taka, że Bóg jest autonomicznym Dawcą i w swym obdarowywaniu zachowuje pełną autonomię. Nie jest zatem związany poziomem rozwoju duchowego chrześcijanina, któremu byłby zobowiązany użyczyć tych darów, albo chrześcijanin mógłby ich żądać po osiągnięciu pewnego poziomu doskonałości.

Prawo autonomii Boga w obdarowywaniu Mistyk Karmelu potwierdza fragmentami Pisma Świętego, z którego czerpie podstawową argumentację. Odwołuje się do wydarzenia związanego z pogańskim wieszczem Balaamem, który został wezwany przez króla Moabitów Balaka w celu przeklinania i złorzeczenia

[21] DGK III, 30, 3.

[22] Por. DGK III, 30, 3.

[23] DGK III, 30, 4.

Izraelitom, z którymi Balak miał stoczyć bitwę[24]. Balaam otrzymał od Boga dar proroctwa, w którym nie tylko nie przeklinał Izraela, lecz wypowiedział błogosławieństwo i pomyślne proroctwo dla Izraela, chociaż był jego wrogiem[25]. Pomimo duchowej niegodności Balaama, Bóg udzielił mu daru proroctwa[26]. Podobnie Salomonowi Bóg udzielił darów, które nie należały mu się z natury (por. 2 Krn 1,10-12). Wprawdzie był on pobożnym czcicielem Jahwe, lecz udzielone dary pochodziły z łaski darmowej Boga i Jego niezwykłej hojności.

3. Źródła charyzmatów

Jedynym źródłem autentycznych charyzmatów jest Duch Święty. Podobieństwo skutków może wywołać także Szatan, a niektórych – nawet człowiek. Dlatego sprawą wielkiej wagi będzie rozeznanie źródła pochodzenia darów, ponieważ ono będzie rozstrzygające co do sposobu zachowania się wobec nich.

Święty Jan od Krzyża wyraźnie przestrzega przez Szatanem, który może podjąć wobec człowieka podobną w skutkach działalność. Chociaż nie może udzielać prawdziwych charyzmatów, ponieważ te pochodzą tylko od Ducha Świętego, to może dokonywać podobnych efektów z tym zastrzeżeniem, że natura daru jest zupełnie inna. Kiedy Mistyk Karmelu pisząc o źródle niektórych dzieł, przestrzega przed tym, że „dokonują się one za pomocą złego ducha [*por vía del demonio*]”[27]. W innym miejscu podkreśla, że ludzie ogarnięci pragnieniem radości podporządkowywali się Szatanowi, a on w zamian udzielał im siły nadnaturalnej do wykonywania nadzwyczajnych dzieł[28].

Jak zostało to już zaznaczone, natura dzieł dokonywanych mocą demoniczną jest różna od natury dzieł, których przyczynę stanowi Bóg. Chociaż Szatan i demony są stworzeniami doskonalszymi od człowieka, to nie mogą w żadnym

---

[24] Por. S. Łach, *Balaam*, EK, t. 1, Lublin 1989, kol. 1272.

[25] Por. tamże, kol. 1272-1273.

[26] Por. DGK III, 30, 4.

[27] Tamże; por. José Vincente de la Eucaristía, *El tema Iglesia en San Juan de la Cruz. Unidad en la verdad, variedad en la unidad*, „Ephemerides Carmeliticae” 1967, nr 1, s. 133.

[28] „[…] wielu na mocy takiego układu nadzwyczajnych dokonywa rzeczy”. DGK III, 31, 5. Współcześnie egzorcyści i teologowie potwierdzają nadzwyczajne działania demoniczne na przykład w obszarze uzdrawiania: G. Amorth, *Wyznania egzorcysty*, tł. F. Gołębiowski, Częstochowa 1997, s. 85; F. di Fulvio, *Opętanie szatańskie i egzorcyzmy,* w: *Teologia o szatanie,* red. K. Góźdź, Lublin 2000, s. 130-131; A. Posacki, *Cuda chrześcijańskiej wiary. Mistyka – Inicjacje – Objawienia*, Kraków 2003, s. 116; G. Morand, *Pułapki okultyzmu*, tł. A. Saar, Kraków 2009, s. 5-7. Nadzwyczajną działalność demoniczną można obserwować również w innych obszarach. Por. S. Zalewski, *Walka z osobowym złem. Studium o posłudze egzorcyzmowania w Kościele katolickim*, Płock 2013, s. 269-302; J. A. Fortea, *Summa daemoniaca. Trattato di demonologia e manuale dell'esorcista,* Roma 2008, s. 126, 141-142; R. Laurentin, *Szatan – mit czy rzeczywistość? Nauczanie i doświadczenie Chrystusa i Kościoła,* tł. T. Szafrański, Warszawa 1997, s. 192-198; R. Chenesseau, *Egzorcyzmy*, tł. J. Buchholz, Radom 2010, s. 331-366.

wypadku równać się w swojej mocy bytowej Bogu. Nie posiadają zatem żadnego przymiotu w sposób tak doskonały, jak wszystkie przymioty w stopniu najwyższym posiada Bóg jako Byt najdoskonalszy. Mogą dokonywać czynów, których efekty mogą być podobne do boskich. Demony nie są w stanie na przykład przewidzieć przyszłości, jeśli uwarunkowana jest przyczyną wolną, czyli niezdeterminowaną, jak w przypadku człowieka, który może podjąć w ostatniej chwili decyzję zupełnie nieracjonalną[29]. Demon przewidzi dokładnie zdarzenia w świecie bytów nieożywionych, ponieważ przyczyny są określone, a zatem i skutki są koniecznościowe[30].

Obok dwóch nieporównywalnych do siebie, wspomnianych źródeł darów nadzwyczajnych, występujących w życiu człowieka, istnieje jeszcze trzecie, którym jest sam człowiek. Nie można w tym przypadku przypisać darom cechy nadzwyczajności, której istotą jest przekraczanie zdolności naturalnych człowieka, lecz pewne wyobrażenie, które może być oszustwem, jak to później zostanie wykazane. Jan od Krzyża nalegał, żeby wierzący rezygnował z radości i przyjemności, a także odwracał uwagę od ich wykonywania [*descuidando en obrarle*][31]. Wydaje się, że można to zdanie interpretować jako możliwość wywoływania tych darów przez sam podmiot, czyli człowieka. Do takiego wyjaśnienia uprawnia tekst zawierający informacje o prorokach, których Bóg nie posyłał i którym nie objawiał swojej woli, a oni mimo to prorokowali w Jego Imię[32]. Jak wynika z analizy, człowiek może oszukiwać sam siebie, będąc świadomą albo nieświadomą ofiarą automanipulacji.

Z tej racji, że istnieją różne źródła pochodzenia charyzmatów (autentyczne pochodzą tylko z jednego), należy dokonać roztropnego i trzeźwego rozeznania. Istnieje pilna potrzeba, także w obecnych czasach, ochrony ludzi, którzy poddają się działaniom charyzmatyków, ale także samych posługujących, ażeby nie ulegli samoułudzie, bądź uwodzeniu przez złe byty duchowe.

4. Miejsce i czas realizacji charyzmatów

Jan od Krzyża kładzie nacisk na odpowiedni czas i miejsce posługiwania się charyzmatami. Bierze pod uwagę kryteria dotyczące podmiotu tychże charyzmatów oraz ludzi doświadczających ich zbawiennego skutku. Należy podkreślić, że Święty nie neguje i nie zniechęca do posługiwania się nimi, ponieważ ma świadomość faktu, że są one dane przez Boga i mają służyć dobru wspólnoty. W sposób mistrzowski poddaje analizie ludzką naturę zranioną przez grzech pierworodny

[29] Ta myśl mieści się w zakresie twierdzenia mistyka, który pisał, że „wszystkie przyczyny zależą od woli Bożej". DGK II, 21, 7.

[30] DGK II, 21, 8.

[31] DGK III, 31, 7.

[32] Por. DGK III, 31, 3.

i nieuporządkowane pożądania, które mają wpływ na podejmowane decyzje o wykorzystaniu Bożych darów dla egocentrycznego zadowolenia i sławy.

Kiedy podkreśla konieczność wyboru właściwego miejsca, to próbuje wskazać nie tyle na konkretną przestrzeń na przykład sakralną, ile na konieczność podporządkowania się woli Boga, który wskaże odpowiednie miejsce. Charyzmatyk winien otworzyć swoje serce na delikatny głos Boży, ażeby mógł usłyszeć Jego natchnienie[33]. Tylko po tym wewnętrznym natchnieniu może podjąć w danym miejscu swoją posługę.

Ściśle z miejscem powiązany jest czas, który w szczególny sposób mistyk podkreśla w aktywności charyzmatycznej. Tylko w odpowiednim czasie osoba obdarowana winna aktualizować otrzymany dar. Święty dość wnikliwie rozpatruje negatywną stronę, która polega na aktywności charyzmatycznej w niewłaściwym czasie. Kryterium „niewłaściwego czasu" określa jako moment działania, który nie pochodzi z natchnienia Bożego, albo moment działania, w którym następuje niepotrzebna aktywność. Święty Jan od Krzyża powołuje się, w uzasadnieniu pierwszej postawy, na wspomnianego już wieszcza pogańskiego Balaama, który chciał złorzeczyć Izraelowi, za co Bóg miał zamiar ukarać go śmiercią (por. Lb 22,22-23). Niewłaściwy użytek z darów Bożych chcieli zrobić Apostołowie Jakub i Jan, którzy zapałali chęcią zniszczenia ogniem wioski samarytańskiej po tym, jak jej mieszkańcy odmówili gościny Jezusowi i im. Mistrz zganił ich za takie myślenie, które doprowadziłoby do skutku zupełnie niepotrzebnego, a wynikającego z uczucia zemsty (por. Łk 9,54-55)[34].

Istnieje jeszcze gorszy sposób aktywności charyzmatycznej, której przykładem jest pewna liczba proroków. W Księdze Jeremiasza Bóg skarży się na tych proroków, którzy bez Jego misji szli, głosząc proroctwa w imieniu Jahwe. Bóg nie neguje ich misji prorockiej, lecz zarzuca im niewłaściwy czas ich występowania wobec ludu. Oni zaś powoływali się na Boga jako na kryterium uwiarygodniające właściwy czas ich wystąpienia. Takie postępowanie było nadużyciem autorytetu Boga. Święty dodaje, że Bóg skarżył się również na ich przepowiadanie, które nie pochodziło od Niego. Prorokowali więc w imię Jahwe, chociaż On nie objawił im żadnych treści. W ten sposób postępowała duchowa degradacja proroków, którzy początkowo posiadali autentyczną misję. Kiedy przekroczyli pewną granicę manipulowania wypowiedziami Boga, otrzymali nawet moc czynienia nadzwyczajnych działań, które są podobne do cudów. Ich źródłem nie był jednak Bóg, lecz Jego odwieczny przeciwnik. Szatan manipuluje w ten sposób słuchaczami, ażeby uwierzyli fałszywym wypowiedziom proroków. Mistyk podaje przyczynę tak głębokiej degradacji duchowej, której istotę stanowi wstrętne przywiązanie [*abominable propriedad*] proroków do takich dzieł[35].

---

[33] Por. DGK III, 31, 7.

[34] Por. DGK III, 31, 2.

[35] Por. DGK III, 31, 3.

W zakres wyrażenia „działanie w niewłaściwym czasie" wchodzi również sposób posługiwania się charyzmatami. Święty pisał o pośpiechu [*más presto*], który towarzyszy ich wykonywaniu. Nie chodzi w tym przypadku o niechlujność czy brak szacunku w posługiwaniu charyzmatem, choć i to jest dalsza konsekwencja takiego postępowania, lecz chodzi o pewien stan duchowy charyzmatyka. Jego działanie jest wynikiem intensyfikującej się przyjemności i zadowolenia wewnętrznego [*el gozo*], których pożąda i chce posiadać w coraz większym stopniu. One zatem stają się siłą napędową i podstawową motywacją aktywności[36]. Pożądanie więc radości i przyjemności odsuwa sprzed oczu pytanie o poznanie woli Bożej i jej wypełnianie, a obliguje do tego, aby szukać egoistycznego zadowolenia i chwały.

Sposób takiego postępowania musi zaowocować negatywnymi konsekwencjami nie tylko dla charyzmatyka, lecz także dla wierzących mających z nim kontakt i proszących o posługę. Mistyk Karmelu kieruje bardzo poważne oskarżenie w jego kierunku ze względu na dobro wiernych, których serca może osłabić w wierze oraz spowodować lekceważenie wiary [*egredar en los corazones menos ardito y desprecio de la fe*]. Święty musiał sam być świadkiem wspomnianych sytuacji, albo spotykał osoby, które doświadczyły takich skutków w zetnięciu z nieodpowiedzialnymi charyzmatykami. Osłabienie wiary czy nawet jej lekceważenie pojawia się wtedy, kiedy charyzmatyk, podążając za pragnieniem przyjemności z dokonywanych albo zapowiadanych dzieł, skompromituje się. Święty Jan od Krzyża napisał krótką uwagę dotyczącą tego problemu, twierdzi, że nie zawsze dzieje się tak, jakby tego chcieli charyzmatycy[37]. Oznacza to, że mogą zawieść ludzi, którzy oczekiwali wielkich wydarzeń, a żadne z nich nie zaistniało. Ludzie mający słabą wiarę, jeszcze bardziej w niej osłabną, a oczekujący na błędy albo kompromitujące działania w Kościele, będą mieć powód do lekceważenia wiary.

Widać jasno, że charyzmaty, które zostały dane dla dobra wspólnoty, wykorzystywane w niewłaściwym czasie i miejscu, z racji pożądania przyjemności, radości i zadowolenia charyzmatyka, mogą przyczynić się do powstania poważnych szkód w życiu wiernych. Wydaje się, że przedstawione przez Świętego niebezpieczeństwo należałoby przemyśleć we wspólnotach posługujących się szczególnymi charyzmatami.

Aby uniknąć nagannego działania, Doktor Karmelu podaje pozytywną zasadę, która została wcześniej wspomniana. Chodzi o posługę we właściwym miejscu i czasie. Święty Jan od Krzyża nie podaje kryterium zewnętrznego, które byłoby mierzalne i doświadczalne dla zmysłów człowieka, lecz formułuje kryterium duchowe, które jest niezwykle delikatne i wymagające. Polega ono na

---

[36] „[…] porque con el gozo de aquello no sólo se codicia el hmobre a creerlo más empujado a que se obre sin tiempo". DGK III, 31, 2.

[37] Por. DGK III, 31, 8.

wsłuchiwaniu się w głos Boga, który delikatnie przemawia w sercu człowieka. Mistyk twierdzi, że Bóg udzieli natchnienia charyzmatykowi w odniesieniu do czasu, sposobu i miejsca pełnienia posługi charyzmatycznej[38]. Jak się wydaje, takiego rozeznania nie mogą dokonać za charyzmatyka inne osoby, ponieważ stanowią swego rodzaju zewnętrzny plan wobec wewnętrznej przestrzeni człowieka, w której przemawia Bóg. W koncepcji Mistyka Karmelu charyzmatyk zachowuje autonomię swego działania, a zarazem wielką odpowiedzialność za mądre i właściwe korzystanie z charyzmatów. Przywołuje on znaną zasadę teologiczną, że Bóg obdarowując kogoś zadaniami, udziela też odpowiednich łask do ich wypełnienia. To wypełnienie zakłada udzielenie przez Boga „światła i poznania, jak i kiedy należy ich używać"[39].

5. Szkody z racji niewłaściwego posługiwania się charyzmatami

Nieodpowiedzialne działanie charyzmatyka skutkuje negatywnymi efektami w jego rozwoju duchowym. Zamiast bowiem zmierzać wytrwale drogą ku Dawcy wszelkich łask, zatrzymuje się na Jego darach. Nie posiada totalnego wewnętrznego ukierunkowania na Boga, lecz jego duchowe siły zostają rozproszone, pociągając go do innych przedmiotów radości[40]. Analizując szkody duchowe, które powstały ze względu na niewłaściwe zachowanie człowieka, św. Jan od Krzyża patrzy nade wszystko z punktu widzenia właściwego rozwoju duchowego człowieka, zmierzającego do zjednoczenia z Bogiem. Z tego też punktu ocenia szkody zaistniałe w sferze duchowej.

Święty sprowadza wszystkie szkody w wymiarze duchowym do trzech: oszukiwanie siebie i innych, umniejszanie wiary oraz próżność i zarozumiałość.

Gdy chodzi o oszukiwanie, to Mistyk Karmelu widzi łatwość ulegania temu złu w trudnościach rozeznawania źródeł z jednej strony oraz uleganiu zafascynowaniu tymi darami – z drugiej. Zafascynowanie z kolei rodzi podwójny negatywny skutek w podmiocie, który przejawia się w radości ludzkiej, płynącej z dokonywania tych dzieł oraz w zbytnim ich cenieniu. Święty dokonuje głębokiej analizy psychicznej, kiedy stwierdza, że wówczas w charyzmatyku intensyfikuje się owa ludzka radość i przyjemność, która stanowi nieodparty bodziec do działania. Efektem dążenia do tych psychicznych gratyfikacji jest zaćmienie poznania, z którego rodzą się błędne wnioski[41].

Przywiązanie do płytkiej radości i zadowolenia oraz pewnej estymy ze strony ludzi rodzi dalsze negatywne skutki. Charyzmatyk porusza się jak po równi

---

[38] Por. DGK III, 31, 7.

[39] „Porque, aunque es verdad que cuando da Dios estos dones y gracias les da la luz de ellas y el movimiento de cómo y cuándo se han de ejercitar […]". DGK III, 31, 2.

[40] Por. DGK III, 32, 1.

[41] Por. DGK III, 31, 2.

pochyłej, ulegając duchowej degradacji. Pożądania doznań psychicznych w postaci radości i przyjemności powodują używanie tych darów w sposób niegodziwy, to jest bez potrzeby, a nawet perwersyjny [*usar inicua y perversamente*]. Tłumacząc te mocne słowa, Święty wyjaśnia, że w pierwszym przypadku chodzi o nadużywanie darów przez niewłaściwą formę, polegającą na tym, że dary są aktualizowane w nieodpowiednim czasie, to znaczy wtedy, kiedy Bóg nie wskazał momentu, a zadecydowało o tym pożądanie. Drugie wyrażenie – *perversamente*, które jest o wiele mocniejsze w treści, stanowi poważne oskarżenie proroków o kłamstwo, którym się posługiwali w imieniu Boga. Prorokowali, wypowiadając swoje kaprysy i zachcianki, albo ogłaszali wizje, które sami tworzyli, bądź wizje otrzymane od demona[42]. Należy podkreślić, że charyzmatyk wskutek przywiązania do psychicznych efektów w postaci radości i zadowolenia popada w coraz głębszy proces samooszukiwania, który prowadzi do niegodziwych czynów. Próbuje wykorzystać Boga do swego samozadowolenia, dokonując Jego instrumentalizacji.

Temu niebezpieczeństwu towarzyszy jeszcze większe zagrożenie, którym jest uwiedzenie przez demona i wciągnięcie człowieka w jego tragiczną grę. Demon wykazuje w tym momencie szczytowe osiągnięcia swojej inteligencji, ponieważ wciąga człowieka w sieć przyjemności i zadowolenia przez udzielanie mu cudotwórczych sił, na miarę jego mocy bytowej. Demon, „gdy zobaczy u ludzi skłonność ku takim rzeczom [*aficionados a estas cosas*] – pisał Święty – daje im po temu szerokie pole i mnóstwo zainteresowań, miesza się w nie sam na różne sposoby. Oni zaś rozwijają żagle i nabierają bezczelnej odwagi [*desvergonzada osadía*], porywając się na te cudotwórcze praktyki [*en estas prodigiosas obras*]”[43]. Takie słowa mogły paść tylko wskutek wielkiego przerażenia człowieka, który widział głębię deprawacji ludzi, pochłoniętych przyjemnością i samozadowoleniem za cenę powolnego tracenia najwyższych dóbr duchowych.

Wreszcie św. Jan od Krzyża przestrzega przed najgłębszym upadkiem moralnym człowieka, którym jest wejście w szczególnie bliski kontakt z Szatanem. Podaje on opis tego kontaktu, który nie jest niczym innym jak zawarciem paktu pomiędzy człowiekiem a Szatanem. Żądza doznawania wewnętrznych przyjemności oraz docenienia przez ludzi jest tak potężna, że charyzmatyk nie waha się dojść do momentu skrajnej niewierności i najgłębszego upadku, którym jest zawarcie jawnego układu (paktu) z Szatanem. To formalne związanie sprawia, że staje się jego zwolennikiem i uczniem[44]. Im bardziej charyzmatyk pragnie daru i radości oraz zadowolenia płynącego z jego wykonywania, tym większe otwiera

[42] „[…] profetizaban sus antojos y publicaban las visiones que ellos componían o las que el demonio les representaba”. DGK III, 31, 4.

[43] Tamże.

[44] „[…] ya vengan a atreverse a hacer con él pacto expreso y manifiesto, sujetándose, por concierto, por discipulos al demonio allegados suyos”. DGK III, 31, 5.

pole działaniu złego ducha. Ten rodzaj postępowania prowadzi do unieszczęśliwienia samego siebie oraz do wyrządzania szkody Kościołowi[45].

Ponieważ postępujący winien używać odpowiedniego środka do wejścia w zażyłą bliskość z Bogiem, którym jest wiara, ponosi szkody w działaniu w sferze duchowej. Mistyk pisał o zasługach wiary, które oznaczają działanie duszy człowieka w oparciu o wiarę teologalną. To ona uzdalnia człowieka do działania nadprzyrodzonego. Rozwija się w wierzącym tylko wtedy, kiedy wchodzi on w jej dynamikę. Do jej natury należy zaciemnianie umysłu, który musi oderwać się od wszystkiego, co jest dla niego pojmowalne w sposób jasny i wyrażalne w formie słowa czy obrazu[46]. Im bardziej wierzący opiera się na jasnym rozumowaniu i znakach, tym słabiej poddaje się działaniu mocy wiary. Święty wyraził to krótką formułą: „Kto bowiem przywiązuje zbytnią wagę do tych cudownych zjawisk, umniejsza w sobie istotny i trwały stan wiary, który jest stanem ciemnym"[47]. Nie wchodząc w dynamikę wiary, która posiada ogromną wewnętrzną moc, nie zbliża się do Boga, lecz naraża na zagrożenia.

Podczas gdy poprzednie niebezpieczeństwa dotyczyły dziedziny teologicznej, to ostatnie odnosi się do sfery moralnej. Zazwyczaj charyzmatyk – podkreślał Doktor Karmelu – wpada w pułapkę chełpliwości i próżności (*vanagloria y vanidad*). Kryterium próżności widzi Święty nie w samym czynieniu nadzwyczajnych znaków, lecz w intencji charyzmatyka oraz jego odniesieniu do Boga. Jeśli charyzmatyk dokonuje nadzwyczajnych dzieł dla małego nawet cienia własnej satysfakcji czy radości (*gozo*), to oznacza, że zakradła się w jego serce próżność. Ażeby dzieła te służyć mogły rozwojowi podmiotu, musi towarzyszyć im czysta intencja, która wyraża pragnienie wykonywania ich tylko w Bogu i dla Boga (*en Dios y para Dios*)[48]. W tym kluczu hermeneutycznym hiszpański Mistyk interpretuje napomnienie Jezusa skierowane do uczniów, którzy cieszyli się z dokonanych nadzwyczajnych czynów. Chrystus wówczas próbował skierować ich myśl ku niebu, usiłując oderwać ich od samozadowolenia[49].

Z przeprowadzonych analiz wynika ważny wniosek, który można sformułować w następujący sposób: posługiwanie się pewną liczbą charyzmatów nie świadczy o wysokim poziomie życia duchowego u charyzmatyka, lecz jest świa-

[45] Por. DGK III, 31, 6.

[46] Por. J. D. Gaitán, *El camino de la sabiduría. Dialéctica razón-fe en San Juan de la Cruz*, „Revista de Espiritulidad" 1976, nr 140-141, s. 395-397.

[47] DGK III, 31, 8. W innym miejscu potwierdza tę regułę, pisząc: „[…] im więcej dusza zajmuje się jasnymi i wyraźnymi pojęciami, czy one będą naturalne czy nadprzyrodzone, tym mniej jest zdolna do wejścia w głębię wiary, która pochłania wszystko inne. Żadna forma czy poznanie nadprzyrodzone, podpadające pod pamięć nie są Bogiem". DGK III, 7, 2.

[48] W myśli św. Jana od Krzyża jest fundamentalne założenie, że człowiek może w pełni zrealizować się tylko w Bogu. Por. D. J. Duque, *Noticia amorosa*, „San Juan de la Cruz" 1993, nr 12, s. 217.

[49] DGK III, 31, 10.

dectwem bogactwa, mocy i miłości Boga oraz Jego hojności wobec człowieka. Przywiązywanie się do darów nadzwyczajnych powoduje niebezpieczeństwo wejścia na bezdroża i łatwego uwiedzenia przez demony.

6. Właściwy sposób korzystania z charyzmatów

Święty nie ogranicza się tylko do wskazania zagrożeń, płynących z niewłaściwego posługiwania się charyzmatami, lecz podaje zasady odpowiedniego z nich korzystania.

Fundamentalną zasadą jest przyjęcie właściwej postawy wobec *gozo*, czyli radości albo samozadowolenia. Błędne odniesienie do radości czerpanej z praktyki charyzmatów będzie czynić szkody w życiu duchowym charyzmatyka. Błąd polega na czerpaniu radości z tych darów i przywiązywaniu się do nich. Ażeby uniknąć takiego niebezpieczeństwa, św. Jan od Krzyża zaleca postawę dystansu wobec wewnętrznej radości, która jest jej pozbawianiem (*privación de este gozo*). Należy wyjaśnić, że Święty nie zakazuje posługiwania się charyzmatami, lecz dotyka samej istoty złożonej rzeczywistości: Ducha Świętego – Dawcy charyzmatów i człowieka wraz z jego skomplikowaną strukturą bytową i podstawowym celem, którym jest oblubieńcze zjednoczenie z Bogiem. Ta perspektywa pozwoli zrozumieć dalsze wyjaśnienia Doktora Mistycznego.

Pozbawienie się radości wewnętrznej z czynienia znaków jest czymś zupełnie innym, aniżeli posługiwanie się nimi. Żeby iść drogą zjednoczenia, u kresu której czeka Oblubieniec, nie wolno niczego pragnąć poza Nim. Święty określa taką postawę jako uwielbienie i wywyższenie Boga (*egrandecer y ensalzar a Dios*). Ono może dokonać się tylko wtedy, kiedy człowiek oderwie swoją duszę od radości, która nie pochodzi od Boga. Właściwie Święty dopinguje charyzmatyka, ażeby odrzucił wszystko, co nie jest Bogiem, co oznacza przejście nad każdym odczuciem bez zatrzymywania się na nim[50]. To jest aspekt negatywny, oczyszczeniowy, który nie jest wystarczający sam w sobie, lecz ma za zadanie przygotowanie do otwarcia na samodarowującego się Boga. Mistyk podkreśla tę prawdę, wskazując, że nie jest możliwe „dojście do tego bez uwolnienia (*sin vaciar*) woli od radości i pociechy ze wszystkich rzeczy (*de todas las cosas*)". Warto zaznaczyć, że Mistyk Karmelu nie pozostawia wyjątków, gdy mówi o uwolnieniu, czy – lepiej tłumacząc dosłownie – o opróżnieniu ze wszystkich rzeczy. *Todas las cosas*, to wyrażenie odnosi się nie tyle do rzeczy zewnętrznych, ile do reakcji uczuciowych, polegających na jakiegoś rodzaju przywiązaniu, z którego człowiek musi się uwolnić. „Komu więc Pan Bóg udzielił łaski i daru nadprzyrodzonego, niech oderwie od nich swe pragnienie i radość"[51].

---

[50] DGK III, 32, 1; por. W. Stinissen, *Wędrówka wewnętrzna śladem św. Teresy z Avili*, tł. J. Iwaszkiewicz, Poznań 1999, s. 182.

[51] DGK III, 31, 7.

Aspekt pozytywny tego postępowania polega na tym, że człowiek oderwawszy się od radości i zadowolenia w posługiwaniu się charyzmatami, kieruje się całkowicie ku Bogu. Kiedy oczyści sferę ducha ze wszystkich pragnień, pozostaje przygotowana duchowa „przestrzeń", która pragnie samego Boga. Sprawdza się wówczas prawidłowość, że im bardziej człowiek odrywa się od radości i przywiązań ziemskich oraz radości psychicznych i pocieszeń ludzkich, tym bardziej „przyciąga" Boga. Św. Jan od Krzyża opisuje to w ten sposób, że nie tyle wierzący swymi wysiłkami prowokuje Boga do udzielania się, ile to Bóg oczekuje i daje łaski do wyłącznego pragnienia siebie. Kiedy wierzący postępuje za tą łaską, wówczas otrzymuje największą nagrodę: „Bóg ukazuje duszy, kim On sam jest (*da Dios testimonio de quien él es*)"[52]. Pokładając ufność i radość w samym Bogu, choć na początkowym etapie oczyszczenia nie będzie ona odczuwalna, człowiek tym bardziej uwielbia i wywyższa Boga. Dowodem na to jest fakt niecenienia wielkich darów, którymi są łaski nadprzyrodzone, lecz pragnienia tylko ich Dawcy. Im bowiem coś cenniejszego ktoś porzuca dla drogiej osoby, tym większą wykazuje dla niej cześć i miłość[53].

Nabierając dystansu do radości i zadowolenia, wierzący wchodzi głębiej w dynamikę wiary. Święty używa zwrotu *en fe muy pura*, który tłumaczy się „w czystą wiarę", co oznacza wejście w ciemność poznania i miłości władz duchowych umysłu i woli. Ciemność wiary w tym przypadku odnosi się do wszelkich znaków widzialnych oraz wszelkich świadectw nadzwyczajnych. Unikając szukania w nich radości, a zarazem otwierając się na Boga, człowiek otrzymuje obfite łaski, które wprowadzają go coraz bardziej w rzeczywistość Boską. Z niej rodzi się boska radość i boskie poznanie, które przewyższają każde ludzkie doznanie i doświadczenie[54].

Mistyk Karmelu podejmuje także niełatwy problem pragnienia przez ludzi nadzwyczajnych znaków, na przykład w postaci cudów uzdrowienia. Ich wiara w dużej mierze jest osadzona na takim doświadczeniu i przez nie dokonuje się jej wzmocnienie. Nie chodzi w tym przypadku o charyzmatyków, lecz o wiernych będących świadkami takich znaków. Święty podaje zasadę, że Bóg „działa cuda tylko wówczas, gdy są one potrzebne dla wzmocnienia wiary"[55]. Należy zatem wykluczyć sytuacje, w których wchodziłby czynnik ciekawości, czy jakiejś formy zakładu. Święty Jan od Krzyża dodaje, że czynienie cudów nie jest zgodne „z normalnym Bożym działaniem, bo […] Bóg czyni je wtedy, gdy nie ma już innego wyjścia"[56]. Przywołuje naganną postawę faryzeuszów, którzy wierzyli ze względu na znaki. Opieranie swojej wiary na cudownych znakach nie świadczy

[52] DGK III, 32, 2.

[53] Tamże.

[54] Por. DGK 32, 4.

[55] DGK III, 31, 8.

[56] DGK III, 31, 9.

o jej głębokości, ile raczej o jej słabości, która nieustannie potrzebuje zewnętrznego potwierdzenia. Bóg, jako mądry Pedagog, znając poziom rozwoju duchowego człowieka, pozwala na czyny cudowne, ażeby człowiek nie uległ zniechęceniu[57].

Inaczej przedstawia się ten problem w przypadku charyzmatyka. Święty podaje zdecydowaną diagnozę, z której wynika sposób postępowania wobec cudów: „wszystkie te dzieła czy cuda nadprzyrodzone na małą albo wcale żadną nie zasługują radość"[58]. Jest to bardzo ostre i stanowcze stwierdzenie, które może budzić wątpliwości. Jeśli wykonywane są dzięki łasce Ducha Świętego i dla dobra bliźnich, którzy odnoszą korzyści, to dlaczego spotyka je tak surowy osąd? Doktor Karmelu odpowiada zgodnie z myślą przewodnią swoich dzieł: nie są one proporcjonalnym środkiem do zjednoczenia, które stanowi dla wierzącego najpiękniejszy i najwyższy cel życiowy. Stwierdza zatem, że „mało lub nic nie pomagają człowiekowi, gdyż same w sobie nie są środkiem zjednoczenia duszy z Bogiem"[59].

Może powstać wrażenie, że Jan od Krzyża jest bardzo sceptyczny wobec charyzmatów, którymi ludzie są obdarowywani przez Ducha Świętego. Ktoś mógłby postawić pytanie, czy mają one większą wartość w rozwoju życia duchowego? A konsekwencją takiego rozumowania jest kolejne pytanie o to, czy warto się nimi posługiwać? Święty Jan od Krzyża nigdy nie wypowiada się lekceważąco o tych darach i ich nie deprecjonuje. Przeciwnie, jest świadomy dobra, które przynoszą ludziom i wspólnocie. Koncentruje się jednak na podmiocie tych darów i celu, do którego winny zmierzać. Z tej perspektywy ocenia użyteczność charyzmatów i właściwe odniesienie do nich. Wierzący może się nimi posługiwać, lecz ze świadomością, że musi zająć wobec nich właściwą duchową postawę. Wówczas stają się one w nomenklaturze mistyka także darami duchowymi, które prowadzą do zjednoczenia. Czynione tylko w Bogu i dla Boga oraz dla dobra człowieka, prowadzą charyzmatyka do coraz bliższego kontaktu z Oblubieńcem. Charyzmatyk zaś nabiera do nich dystansu i nie koncentruje się na nich, ponieważ szuka Dawcy.

Podsumowując, należy podkreślić, że Jan od Krzyża nie zakazuje korzystania z charyzmatów, których udziela Duch Święty. Trzeba także odrzucić jakiekol-

---

[57] W odniesieniu do problemu, czy Bóg odpowiada na pytania, które przekraczają ludzkie poznanie, Święty potwierdza, że nieraz Bóg daje odpowiedź. W uzasadnieniu napisał: „Czyni tak przeważnie z duszami słabymi i wątłymi, by im dać zakosztować smaku i bardziej odczuciowej słodyczy w przestawaniu z Sobą. Nie jest to jednak dowodem, że Pan Bóg podoba sobie w takich sposobach obcowania, czy w takiej drodze". DGK II, 21, 2. Analogicznie sprawa przedstawia się z cudami. Por. F. S. Ruiz, *Święty Jan od Krzyża. Pisarz – Pisma – Nauka*, tł. J. E. Bielecki, Kraków 1998, s. 463.

[58] DGK III, 30, 4.

[59] Tamże.

wiek przypuszczenie o deprecjonowaniu charyzmatów, które służą – jak wykazaliśmy – dobru człowieka i wspólnoty Kościoła. Należy jednak pamiętać, że Duch Święty jest ich jedynym źródłem. Mogą występować podobne objawy w kuszeniu demonicznym, podczas którego demony udzielają człowiekowi mocy do czynienia podobnych znaków, lecz nigdy nie są one nadprzyrodzone. Używanie ich powinno więc być związane zawsze z pragnieniem dobra innych osób, a nie pragnieniem doznawania czci ze strony ludzi, albo czerpaniem zadowolenia wewnętrznego. Należy zatem otworzyć duszę na przemawiającego Boga, ażeby usłyszeć Jego głos, wskazujący na właściwy czas i miejsce posługiwania się charyzmatami. Brak takiej wrażliwości powoduje szkody duchowe w sercu charyzmatyka. Przywiązuje się bowiem do tych darów i do satysfakcji płynącej z ich używania. Demon wykorzystuje to pragnienie i podsuwa różne działania, które przypominają działania Boga, jak na przykład dar uzdrawiania chorych. Następuje związanie ze złym duchem, który wprowadza człowieka w pychę i chełpliwość, a taka postawa oddala od Boga. Natomiast właściwe korzystanie z charyzmatów przejawia się w oderwaniu od zadowolenia i radości psychicznej, ażeby utworzyć „duchową przestrzeń" nie dla daru, lecz dla Dawcy. Właściwa postawa winna zmierzać w kierunku wielbienia Boga i wchodzenia w dynamikę czystej wiary, oderwanej od wszelkiej ludzkiej przyjemności.

Współcześnie należałoby dokładniej weryfikować dary i wskazywać charyzmatykom hierarchię wartości: nie tyle bowiem ważny jest charyzmat, ile Dawca tego charyzmatu. Ludziom należy pokazywać, że w działaniach charyzmatycznych przejawia się moc samego Boga. Nie tyle charyzmaty są ważne w rozwoju duchowym, ile sam Bóg, który poprzez znaki pragnie zapraszać ludzi do intymnej relacji ze sobą. Uniknie się wówczas niebezpieczeństwa koncentracji na darach, a będzie dążyć się do relacji z Bogiem.

I CARISMI NELL'ESPERIENZA MISTICA SECONDO SAN GIOVANNI DELLA CROCE

L'articolo, partendo dalle opere di s. Giovanni della Croce, tratta la materia dei carismi e dell'uso di essi nella prospettiva dell'unione mistica con Dio. I carismi appartengono alle grazie straordinari, concesse in modo del tutto gratuito da Dio. Il Donatore mantiene l'autonomia totale nella concessione di questi doni ai fedeli e può concedergli anche alle persone che attualmente non sono nello stato della grazia santificante. Non si può allora ottenere questi doni sforzando Dio o chiedergli come la giusta ricompensa per l'impegno spirituale. Bisogna usarli nel posto e nel tempo indicato da Dio, che parla nell'intimo del cuore dell'uomo.

I effetti simili a quelli dei carismi può effettuare anche il Satana. Bisogna allora esaminare l'origine dei effetti esteriori per non permettere al Satana,

al demonio o alla propria immaginazione di effettuare l'opera di seduzione. I spiriti maligni manipolano il carismatico che cerca la soddisfazione e la riconoscenza per il servizio con i doni. Attraverso l'attualizzazione dei effetti eccezionali, che vengono proprio dai spiriti malvagi, nel carismatico cresce la vanità e la soddisfazione di se stesso.

Il desiderio di sentire la gioia psichica può essere cosi grande che alcuni carismatici sono pronti di entrare in una relazione speciale con i demoni. San Giovanni della Croce come il metodo di difesa contro la strategia dei demoni raccomanda di prendere le distanze dall'aspettativa delle consolazioni e dalla soddisfazione di se stesso e di concentrarsi sul Dio stesso.

Lo stesso consiglio vale sia per i carismatici, sia per le persone che approfittano dal loro servizio.

Słowa kluczowe: charyzmat, pokusa, dobro wspólnoty, dar, rozeznanie duchowe

Keywords: charism, temptation, good of the community, donor, spiritual discernment

„Duchowość w Polsce" 16 (2014)
ISSN 2081-4674 s. 194-206

Zofia BATOR*

IKONY A KONTEMPLACJA. ZNACZENIE I FUNKCJE ŚWIĘTYCH WIZERUNKÓW W MODLITWIE WEDŁUG OJCÓW KOŚCIOŁA

W ostatnich dziesięcioleciach w Kościele katolickim można zauważyć wzmożone zainteresowanie ikonami (świętymi wizerunkami) oraz ich rolą w liturgii. Zwrócił na nie uwagę Sobór Watykański II w konstytucji o liturgii (nr 122-125) oraz konstytucji dogmatycznej o Kościele (nr 67). Nauczanie to znalazło wyraz w *Katechizmie Kościoła katolickiego*, gdzie przypomina się, że za pośrednictwem obrazów, umieszczanych w kościołach i domach, czcimy Chrystusa, Bogurodzicę i świętych (nr 1192), z którymi jesteśmy zjednoczeni w szczególny sposób podczas celebracji liturgicznej (nr 1161). Obrazy mogą zatem służyć pomocą w modlitwie zarówno wspólnotowej, jak też indywidualnej (por. KKK 1162, 2691, 2705).

Fenomen chrześcijańskich obrazów kultowych najczęściej próbuje się wyjaśnić w świetle wschodniej teologii ikony[1]. Trzeba jednak sobie uświadomić, że w sztuce sakralnej Kościoła katolickiego w ciągu wieków zmieniła się zarówno forma artystyczna świętych wizerunków, jak też ich zadania. Począwszy od XIII wieku symboliczne przedstawienia zaczęły ustępować miejsca realistycznym obrazom i rzeźbom, zmieniły się też ich funkcje w liturgii[2]. Nie można więc

* Dr Zofia BATOR – świecka katechetka; założycielka i prezes Towarzystwa Miłośników Sztuki Sakralnej w Przemyślu (od 2007).

[1] Zob. J. C. Cervera, *Teologia i duchowość świętej ikony Kościoła w świetle Katechizmu Kościoła katolickiego*, w: *Ikona liturgiczna. Ewangelizacyjne przesłanie ikonografii maryjnej*, red. K. Pek, Warszawa 1999, s. 40-51.

[2] Terminem *eikon* (gr. wizerunek, obraz) pierwotnie określano wszystkie wizerunki portretowe Chrystusa, Bogurodzicy, aniołów i świętych, przedstawienia scen ewangelicznych i biblijnych. O nich to wypowiedział się Sobór Nicejski II (787 r.), że powinny stanowić przedmiot czci, ze względu na osoby, które przedstawiają. Z czasem jednak zakres tego terminu zawężono do wizerunków wykonanych zgodnie z określonymi regułami (kanonem) dotyczącymi zarówno treści, formy artystycznej, jak i techniki. Kult tych przedstawień powiązany został z teologią obecności, którą jednak trudno zastosować do nowożytnej sztuki zachodniej, gdzie pojawiły się wizerunki przestrzenne (rzeźby) oraz realistyczne obrazy tworzone na podstawie wyobraźni, nieznane w ma-

wszystkiego, co dotyczy bizantyjskich ikon, automatycznie odnosić do zachodnich obrazów sakralnych. Z kolei brak własnej teorii sztuki kościelnej (z zastosowaniem zachodniej metodologii) sprawia, że wiele kwestii dotyczących obrazów stanowi do dziś w teologii niewyjaśniony problem[3].

Wychodząc naprzeciw owym potrzebom, w niniejszym opracowaniu zostanie podjęty temat wizerunków w chrześcijańskiej modlitwie[4]. Głównym przedmiotem zainteresowania staną się ich funkcje w procesie doskonalenia modlitwy, aż do zjednoczenia z Bogiem podczas kontemplacji. Autorka sięgnie do źródeł patrystycznych, zgodnie z soborowym postulatem powrotu do wspólnej Tradycji Kościoła. Dzięki temu zostanie poznana rola obrazów, którą mogły pełnić w początkach chrześcijaństwa oraz ich specyficzne funkcje możliwe do wykorzystania również w naszych czasach.

1. Kształtowanie się teorii modlitwy kontemplacyjnej w epoce patrystycznej

Ojcowie Kościoła nauczali, że do osiągnięcia zbawienia potrzebna jest wiara i łaska płynąca z sakramentalnych źródeł. Wskazywali jednocześnie na konieczność współpracy człowieka z Bogiem oraz na inne, pozasakramentalne środki służące uświęceniu, do których zaliczano między innymi modlitwę. Maksym Wyznawca (582-662) pisał: „Piękną ze wszech miar jest rzeczą przez modlitwę rozmawiać z Bogiem. Jeśli bowiem przebywanie z człowiekiem dobrym uszlachetnia, to tym więcej modlitwa do Boga w dzień i w nocy”[5]. Wraz z rozwojem teorii modlitwy i jej szczytowego etapu – kontemplacji, kształtowała się też świadomość funkcji świętych wizerunków, włączonych w liturgię i życie religijne chrześcijan.

Już w starożytnej filozofii greckiej Platon nauczał o kontemplacji, której przedmiotem był nieuchwytny dla zmysłów byt idei, a podmiotem tego aktu – szczyt ducha ludzkiego (*nous*), noszący w sobie podobieństwo do najwyższej

---

larstwie ikonowym. Zob. Z. Bator, *Problem piękna w nowożytnych wizerunkach maryjnych*, „Salvatoris Mater” 13(2011), nr 3-4, s. 255-282.

[3] Na konieczność podjęcia tej problematyki wielokrotnie wskazywali: T. D. Łukaszuk, *Obraz święty – ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła. Zarys teologii świętego obrazu*, Częstochowa 1993, s. 152-178; tenże, *Obraz święty – ikona – sacramentale obecności*, w: *Kościół czci Matkę swego Pana*, red. W. Siwak, Przemyśl 2003, s. 57-67; S. C. Napiórkowski, *Prawosławna teologia ikony w katolickiej Polsce?*, „Summarium” 1980, nr 9, s 125-129; tenże, *Matka Mojego Pana*, Opole 1988, s. 114-154; tenże, *Matka Pana naszego*, Tarnów 1992, s. 118-140; Z. Bator, *Dlaczego w polskiej teologii należy zwrócić uwagę na ikony?*, „Teologia w Polsce” 21(2003), nr 72, s. 14-17; tenże, *Ikony jako wezwanie i zadanie dla teologii*, „Salvatoris Mater” 10(2008), nr 1, s. 219-243.

[4] W niniejszym tekście został wykorzystany fragment pracy doktorskiej autorki, *Pneumatologiczna interpretacja pośrednictwa iko*n, Lublin 2006 (wydruk komputerowy), s. 137-153.

[5] Św. Maksym Wyznawca, *Antologia życia wewnętrznego*, tł. A. Warkotsz, Poznań 1981, s. 125.

Idei – Dobra i Piękna. Przeszczepienie owej myśli filozoficznej na grunt chrześcijański dokonało się za sprawą Klemensa Aleksandryjskiego (ok. 150-215), który uważał kontemplację za szczytowy etap chrześcijańskiej gnozy, rozumianej jako poznanie Boga osobowego na sposób duchowy i mistyczny. Ojcowie Kościoła, podejmując i rozwijając ten temat, wyróżniali kontemplację nadprzyrodzoną oraz kontemplację naturalną. Kontemplacja naturalna obejmowała świat widzialny, włączony w kontekst teocentryczny. Stanowiła ona najprostszy sposób poznania Boga, dostępny wszystkim ludziom. Na podstawie dobrodziejstw, wyrażonych w rzeczach stworzonych, każdy człowiek mógł dojść do poznania Stwórcy. Świat widzialny uważany był za rodzaj „księgi", z której można odczytać wielkie dzieła Boże. Patrząc na świat człowiek mógł zatem utrzymywać stały kontakt z Bożą rzeczywistością[6].

Święty Grzegorz z Nyssy (355-394), podkreślając powszechne powołanie do kontemplacji, zwracał uwagę, że do Boga prowadzi nie jakaś tajemna i zarezerwowana dla nielicznych wiedza, lecz droga dostępna każdemu człowiekowi, pozwalająca poznać przymioty Boskie za pośrednictwem stworzeń. Ważną rolę odgrywała także miłość, dzięki której człowiek jednoczył się z Bogiem, obecnym w duszy, w „ciemnym obłoku" wiary[7]. Kontemplacja nadnaturalna, wymagająca wyjątkowej łaski Bożej, miała polegać na poznawaniu Boga w Jego odbiciu, znajdującym się w głębi oczyszczonej z grzechu duszy. Klemens Aleksandryjski wielokrotnie podkreślał, że miejscem obcowania człowieka z Bogiem jest jego wnętrze, w którym „Bóg znajduje swe święte miejsce. Tu możemy znaleźć Jego podobiznę: Boży i święty posąg, tu, w duszy sprawiedliwego"[8].

Podobnie Grzegorz z Nyssy nauczał, że mistyczne oglądanie Boga dokonuje się w duszy człowieka, w której odbija się Jego obraz. To poznanie zajmuje miejsce pośrednie pomiędzy oglądaniem Boga po śmierci „twarzą w twarz" (*visio beatifica*), a naturalnym Jego poznaniem za pośrednictwem stworzeń[9]. Tego rodzaju duchowe poznanie – zdaniem Orygenesa (ok. 185-253) – posiadało większą wartość niż poznanie za pośrednictwem stworzeń. Wprawdzie przyjmował, że Bóg objawia się w rzeczach stworzonych, dostrzegalnych zmysłami, jednak czyni to wyłącznie z powodu cielesnej natury ludzi i z powodu grzechu zamykającego ich na czystą kontemplację, dlatego „ludzie zamierzający wznieść się

[6] Por. J. Grzywaczewski, *O kontemplacji. W ujęciu św. Klemensa Aleksandryjskiego*, Niepokalanów 1993, s. 5-11; S. Bartuch, *Kontemplacja Boga w ujęciu św. Bazylego Wielkiego*, w: *Homo orans*, t. 3, red. J. Misiurek, J. M. Popławski, Lublin 2002, s. 43-48; P. Kochanek, *Kontemplacja w dziełach św. Bazylego*, „Vox Patrum" 8(1988) z. 15, s. 723-733; S. T. Zarzycki, *Kontemplacja,* w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 432-445.

[7] Por. K. Witko, *Wprowadzenie do teologii mistycznej Grzegorza z Nyssy*, „Analecta Cracoviensia" 28(1996), s. 364.

[8] *Stromata*, VII 39, 4.

[9] Grzegorz z Nyssy, *Homilie o błogosławieństwach*, *Homilia*, VI, tł. A. Bober, *Antologia Patrystyczna*, Kraków 1965, s. 128.

ku rzeczom poznawalnym rozumowo powinni rozpoczynać poznanie od zmysłów […]". Doskonałe poznanie Boga może jednak odbywać się wyłącznie w sposób duchowy, gdyż wzrokiem cielesnym oglądamy sprawy ziemskie, zaś „wzrokiem" duchowym możemy oglądać sprawy boskie[10].

Pseudo-Dionizy Areopagita (V-VI wiek) w dziele *Teologia mistyczna*, rozwijając teorię Orygenesa, wskazywał na konieczność zawieszenia aktywności zmysłów i umysłu podczas kontemplacji. Jego doktryna opierała się na przekonaniu, że żaden obraz zmysłowy nie może doprowadzić człowieka do mistycznego poznania Boga. Obrazy stanowią w tym raczej przeszkodę niż pomoc, ponieważ Boga można poznać jedynie w sposób nadprzyrodzony oraz intuicyjny. Kontemplacja w rozumieniu Pseudo-Dionizego była miłością i oświeceniem oraz ekstatycznym zjednoczeniem z Bogiem, wzniesieniem umysłu ku rzeczywistości przekraczającej wszelkie rozumienie[11].

Izaak Syryjczyk (V wiek) tłumaczył, że człowiek podczas takiego doświadczenia dostępuje zachwycenia i uniesienia umysłu; prowadzony przez Bożego Ducha opuszcza swój byt, a „poruszenia duszy, osiągnąwszy doskonałą czystość, uczestniczą w energiach Ducha Świętego". To zawieszenie aktywności umysłu jest stanem wieku przyszłego, w „którym święci, mając umysł zatopiony w Duchu Boga, nie trwają już na modlitwie, lecz modlą się poza wszelką modlitwą, albo raczej pełni zachwytu zatapiają się w chwale, która napełnia ich radością"[12]. Również św. Jan Klimak (ok. 379-649) w dziele *Drabina do raju* zwracał uwagę, że modlitwa jest nie tyle rozmową, co raczej zjednoczeniem z Bogiem. „Kto pozyskał Pana, ten nie modli się już własnymi słowami, albowiem Duch Święty modli się za niego i w nim «błaganiami, których nie można wyrazić słowami» (Rz 8,26)"[13]. Podobnie inni Ojcowie Kościoła wskazywali na Ducha Świętego, jako na przewodnika prowadzącego do mistycznego zjednoczenia z Bogiem[14].

2. Obrazy jako pomoc w doskonaleniu modlitwy

Ojcowie Kościoła, choć kontemplacyjne zjednoczenie z Bogiem uważali za łaskę, zgodnie nauczali o konieczności podejmowania ascetycznych wysiłków, w celu oczyszczenia duszy. Kontemplację rozumiano jako proces podlegający rozwojowi, zależny od postępów w doskonałości chrześcijańskiej. Na to, że powinna iść w parze z odpowiednią postawą moralną, wskazywali już filozofo-

[10] Orygenes, *Duch i ogień*, red. S. Kalinkowski, Warszawa 1995, s. 87, 236-237.

[11] Por. J. Aumann, *Zarys historii duchowości*, Kielce 1993, s. 63-65.

[12] *Homilia*, XXXII. Cyt. za: W. Łosski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, tł. M. Szczaniecka, Warszawa 1989, s. 185-186.

[13] Cyt. za: J. Naumowicz, *Starożytne teksty o modlitwie*, „Pastores" 1(1998), z. 1, s. 123-124.

[14] Np. Św. Grzegorz z Nyssy, *O naśladowaniu Boga*, przeł. J. Naumowicz, Kraków 2001, s. 125.

wie greccy[15]. Plotyn (ok. 203-270), rozwijając tę teorię twierdził, że tylko piękna dusza może ujrzeć piękno: „Patrzący musi stać się pokrewny temu, na co patrzy, i musi stać się podobny do tego, co ma kontemplować. […] Żadna też dusza nie widzi piękna, która sama nie stała się piękną"[16].

Również w nauce ojców Kościoła pojawiło się przekonanie, że duchowy ogląd Boga jest możliwy do osiągnięcia dopiero po odpowiednim przygotowaniu, którego wynikiem jest oczyszczenie (*katharsis*)[17]. Święty Teofil z Antiochii (II wiek) nauczał, że „dusza człowieka powinna być czysta jak lustro odbijające promienie. Jeżeli lustro pokrywa rdza, nie można w nim zobaczyć ludzkiej twarzy. Tak samo jeśli w człowieku byłby grzech, nie może on widzieć Boga"[18]. Grzegorz z Nyssy, w homilii o szóstym błogosławieństwie (Mt 5,8), zwracał uwagę na konieczność zachowania czystego serca, które jest warunkiem oglądania Boga[19]. Podobnie św. Bazyli pisał, że do otrzymania łaski kontemplacji konieczna jest czystość serca, bo „jeśli człowiek cielesny […] cały pogrążony jest jak w brudzie, w myślach o ciele, to nie może wznieść się do duchowego światła prawdy. Dlatego […] nie przyjmuje łaski Ducha, tak jak chore oko – światła promienia słonecznego"[20]. Orygenes, podkreślając rolę łaski w kształtowaniu i doskonaleniu modlitwy, wskazywał, iż winniśmy „błagać samego Pana i samego Ducha Świętego, aby zechciał usunąć wszelką chmurę i wszelką mgłę, która, zagęszczona przez brudy grzechów, mąci wzrok naszego serca"[21].

Ważną rolę w procesie *catharsis* odgrywała lektura Pisma Świętego. Biblijne wersety pełniły funkcję duchowej broni, za pośrednictwem której walczono przeciw demonom, podsuwającym natrętne myśli i odwracającym od Boga. Pismo Święte było przewodnikiem dla osób oddających się kontemplacji i prawdziwym pokarmem duchowym na drodze doskonałości. Jego czytanie nie tylko służyło zdobyciu wiedzy, lecz także oczyszczało serca i myśli, pomagając oderwać się od świata, by wejść w Bożą rzeczywistość. Pismo Święte uważane było za najobfitsze źródło, z którego można czerpać natchnienie do modlitwy i przez kontemplację wznieść się do Boga[22].

---

[15] Zob. W. Słomka, *Kontemplacja uszczęśliwiająca*, Częstochowa 2003, s. 8-10.

[16] Cyt za: W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 1, *Estetyka starożytna*, Warszawa 1985, s. 299.

[17] Por. B. Częsz, *Mistyczne widzenie Boga w czasie ziemskiego życia według św. Grzegorza z Nyssy*, „Zeszyty Karmelitańskie" 1993, nr 3, s. 65-67; M. Szram, *Rozumienie kontemplacji w epoce patrystycznej*, w: *Homo orans*, t.3, s. 33.

[18] Św. Teofil z Antiochii, *Do Autolika*, 12, 7. Cyt. za: *Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, t. 2, Pallottinum 1987, s. 285.

[19] Św. Grzegorz z Nyssy, *Homilie o błogosławieństwach*, *Homilia* VI. Cyt. za: A. Bober, *Antologia*, s. 128-134.

[20] Św. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, przeł. A. Brzóstkowska, Warszawa 1999, s. 160.

[21] Orygenes, *Duch i ogień*, s. 238.

[22] Por. Maksym Wyznawca, *Antologia*, s. 339, 352; A. Jankowski, *Czytanie Pisma Świętego*, w: *Lectio divina. Boże czytanie*, Kraków 1991, s. 10-13.

Ojcowie mieli jednak świadomość, że człowiek nie od razu jest zdolny osiągnąć wyżyny modlitwy, ponieważ stale napotykać będzie na różne przeszkody. Kiedy do Kościoła zaczęły napływać ogromne rzesze wiernych, a poziom życia religijnego znacznie się obniżył, do liturgicznego kultu włączono obrazy. Ich zadanie polegało na stworzeniu odpowiedniej atmosfery, sprzyjającej wchodzeniu w Bożą obecność. Stawiane wiernym przed oczy wizerunki Chrystusa, Matki Bożej, świętych i aniołów, pomagały skupić uwagę na liturgicznych czynnościach oraz na osobach, do których kierowane były modlitwy[23].

Skupienie, w epoce patrystycznej, uważano za pierwszy i zarazem konieczny warunek wejścia na drogę modlitwy. Zgodnie z nauczaniem św. Cypriana (ok. 200-258), człowiek zanim przystąpi do spotkania z Bogiem powinien wznieść się ponad to, co ziemskie[24]. Podobnie Orygenes pouczał, że zbliżając się do Boga należy przystępować do Niego w odpowiednim usposobieniu: „Kto zamierza się modlić […] oddali wszystko, co odciąga uwagę i wprowadza niepokój myśli, i w miarę swych możliwości przywiedzie sobie na pamięć Wielkość, ku której się zbliża i […] zanim wzniesie ręce, wzniesie […] duszę, zanim podniesie oczy, wzniesie ducha do Boga […] i skieruje ku Panu wszystkich rzeczy”[25]. Orygenes podkreślał, że przed rozpoczęciem modlitwy bardzo pożyteczne jest pamiętanie o Bożej obecności, „zajęcie takiej postawy […] jakby modlący się stał przy Bogu i rozmawiał z Bogiem, który nań patrzy i jest przy nim obecny”[26].

Ewagriusz z Pontu swoim uczniom radził: „Kiedy się modlisz, usilnie czuwaj nad swoją pamięcią, by nie przywoływała wspomnień […]. Rozum bowiem skłonny jest do tego, aby w czasie modlitwy rozpraszał się, przypominając sobie minione zdarzenia”[27]. Podobnie św. Cyryl Jerozolimski († ok. 387) wskazywał, że liturgiczne wezwanie „w górę serca” zobowiązuje wiernych do wzniesienia myśli i uczuć do Boga[28]. Grzegorz z Nyssy uważał, że modlitwa wymaga nie tylko odpowiedniej postawy zewnętrznej, ale też wewnętrznej: „Nie jest bowiem gorliwym i miłym [Bogu] ten kto pada na kolana czy przyjmuje specjalną postawę na modlitwie, a jego myśl błąka się daleko od Pana. Trzeba raczej odrzucić

---

[23] O wykorzystywaniu obrazów w tej funkcji może świadczyć list papieża Grzegorza II *Ta grammata* (Mansi 12, 959-974), tł. Bober, *Antologia*, s. 301.

[24] Św. Cyprian, *O Modlitwie Pańskiej*. Cyt. za: *Liturgia Godzin*. *Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, t. 3, Pallottinum 1987, s. 285.

[25] Orygenes, *De oratione*, 31, 2 (PG 11, 549 BC), tł. L. Małunowiczówna, *Antologia modlitwy wczesnochrześcijańskiej*, Lublin 1993, s. 45-46.

[26] Orygenes, *O modlitwie*, 8 (PG 11, 442), tł. H. Wójtowicz, *Rola modlitwy w mistyce w świetle wypowiedzi greckich Ojców Kościoła*, w: *Mistyka w życiu człowieka*, red. W. Słomka, Lublin 1980, s. 119.

[27] Cyt. za: Naumowicz, *Starożytne teksty o modlitwie*, s. 119.

[28] Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne,* tł. W. Kania, Kraków 2000, s. 340.

wszelką niedbałość i nieprawość umysłu i nie tylko ciałem, ale całą duszą oddać się modlitwie”[29].

Modlitwę rozumiano jako świadomość bliskości Boga, chodzenie w Jego obecności i trwanie z Nim w nieustannym kontakcie. Klemens Aleksandryjski, nazywając modlitwę „rozmową z Bogiem”, uważał ją za wewnętrzny dialog duszy ze Stwórcą, jako „wewnętrzny głos serca”, kierowanie słów do Boga, zarówno wypowiadanych głośno, jak też szeptem lub tylko w myśli. W jego rozumieniu podczas modlitwy możliwe było także prowadzenie z Bogiem dialogu ściśle wewnętrznego, nie ujętego w żadne struktury logiczne czy językowe: „Można więc wysyłać modlitwę bez wypowiedzenia słowa, jeśli się tylko natęży we własnym wnętrzu całą siłę ducha, […] zachowując niezmiennie postawę zwróconą ku Bogu”. Aby wejść w ścisły z Nim kontakt, dobrze jest najpierw posłużyć się modlitwą ustną, a dopiero później, gdy człowiek już osiągnie odpowiednie skupienie, można modlić się, wypowiadając słowa szeptem lub w myśli. Taka modlitwa staje się wstępem do modlitwy wewnętrznej, do trwania w obecności Boga, do duchowego i tajemniczego dialogu z Bogiem. Jeśli na tym etapie człowiek „w swej prywatnej komórce duszy (Mt 6,6) wzniesie tylko jedną myśl i wezwie Ojca (1 P 1,17) niewypowiedzianymi słowami westchnienia (Rz 8,26), On jest już bliski (Ps 144,18)”[30].

Modlitwa zatem, w rozumieniu ojców Kościoła, była szeroko pojętym obcowaniem z Bogiem w miłości, nieustannym zwróceniem się ku Bogu, trwaniem z Nim w nieprzerwanej wspólnocie życia[31]. Święty Jan Chryzostom (ok. 344-407) pisał, że jest ona „pragnieniem zwróconym ku Bogu, niewysłowionym przywiązaniem do Niego i nie pochodzi od człowieka, ale stanowi dar Bożej łaski”[32]. Do takiej nieustannej modlitwy wezwane zostały nie tylko osoby duchowne, ale wszyscy chrześcijanie: „Kobieta, trzymając kądziel lub tkając płótno, może myślą spoglądać ku niebu i gorącym sercem przyzywać Boga. Mężczyzna też może przebywając na rynku lub znajdując się w przedsionku rady miejskiej mimo to się modlić, bo do modlitwy bardziej jest potrzebna myśl niż głos, skupienie myśli niż wyciągnięcie rąk”[33].

Można przypuszczać, że święte wizerunki umieszczane w domach, na bramach miejskich i w świątyniach pomagały chrześcijanom nawiązywać kontakt z Bogiem i trwać w zjednoczeniu z Nim w różnych okolicznościach codziennego życia. Kierując najpierw wzrok człowieka, a potem jego myśli i serce ku Bogu,

---

[29] Św. Grzegorz z Nyssy, *O naśladowaniu Boga*, s. 127.

[30] Św. Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, VII, 43, 5; 49, 7.

[31] Por. J. Grzywaczewski, *Istota modlitwy w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego*, „Homo Dei” 62(1993), z. 3, s. 6-8.

[32] Św. Jan Chryzostom, *Homilia o modlitwie*, IV. Cyt. za: *Liturgia G*odzin, t. 2, s. 58.

[33] L. Małunowiczówna, *Modlitwa prywatna starożytnych chrześcijan*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 8(1981), s. 210.

stwarzały możliwość trwania w nieustannej modlitwie. Stanowiły niewątpliwą pomoc w skupieniu, wyciszeniu i koncentracji myśli oraz stawały się zaproszeniem do nawiązania duchowego dialogu z osobami na nich przedstawionymi.

3. Przez święte wizerunki do kontemplacyjnego poznania Boga

Zarówno w starożytności jak i w czasach obecnych Kościół naucza, że modlitwę należy nieustannie rozwijać i pogłębiać, aż stanie się prawdziwym dialogiem miłości i doprowadzi do tego, że „człowiek zostanie całkowicie owładnięty przez Boskiego Umiłowanego, że będzie wrażliwy na wszelkie poruszenia Ducha i z dziecięcą ufnością zawierzy się sercu Ojca. Zazna wówczas we własnym życiu obietnicy Chrystusa: «Kto […] Mnie miłuje, ten będzie umiłowany przez Ojca mego, a również Ja będę Go miłował i objawię Mu siebie» (J 14,21)" (NMI 33).

Już w pismach Klemensa Aleksandryjskiego kontemplacja jawi się jako bliski kontakt z Bogiem, swego rodzaju oglądanie Boga, będące uwieńczeniem długiego wzrostu duchowego. Skoro jednak przedmiotem kontemplacyjnego widzenia jest niedostępny ludzkim oczom Bóg, Ojcowie zalecają, aby unikać tworzenia zmysłowych obrazów w wyobraźni. Tylko mistyczny, wewnętrzny i duchowy ogląd Boga może stanowić źródło prawdziwego poznania, przewyższające wszelkie poznanie dyskursywne i dające prawdziwe rozumienie Bożych tajemnic[34]. Podobnie uważał św. Grzegorz z Nyssy nazywając Boga „najwyższą, niedostępną i niewypowiedzianą światłością, której ani umysłem pojąć nie można, ani słowem wypowiedzieć […]. [Gdyż] jest ona w świecie ducha tym, czym w świecie materialnym słońce"[35]. Z tego samego powodu św. Nil z Ancyry (V/VI wiek) napominał swoich uczniów, by na modlitwie wystrzegali się tworzenia w wyobraźni obrazu Boga, ponieważ mogą ulec złudzeniom[36].

Wydaje się, że początkowo chrześcijanie, dążąc do osiągnięcia pełni modlitwy, unikali nie tylko obrazów tworzonych w wyobraźni, ale również malowanych wizerunków. Klemens Aleksandryjski wskazywał, że kontemplacja, ze względu na swój duchowy charakter, nie powinna się zatrzymywać na zewnętrznych, materialnych rzeczach. Człowiek dążący do poznania mistycznego porzuca zatem „wszystko, co mu stoi na przeszkodzie, gardzi całą materią, która go odciąga, rozcina przy pomocy swej wiedzy samo niebo, podejmuje drogę poprzez byty duchowe, […] zmierzając do tego jedynego celu, który stał się przedmiotem

---

[34] J. Grzywaczewski, *Pojęcie kontemplacji u Klemensa Aleksandryjskiego*, „Studia Theologica Varsoviensia" 28(1990), f. 1, s. 212-216.

[35] Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, red. S. Kazikowski, Warszawa 1967, s. 438-439.

[36] „Chcąc zobaczyć oblicze Ojca Niebieskiego nie usiłuj dopatrywać się w czasie modlitwy jakiegokolwiek obrazu lub postaci […]. Unikaj pragnienia zobaczenia w postaci zmysłowej aniołów, mocy lub Chrystusa, w przeciwnym razie grozi ci popadnięcie w obłęd, możesz wziąć wilka za pasterza i będziesz oddawał cześć demonom zamiast Bogu". Nil z Synaju, *De oratione* (PG 79, 1192). Cyt. za: W. Łosski, *Teologia mistyczna*, s. 189.

jego poznania”[37]. Orygenes uważał, że nie oczy „poznają Boga, ale rozum, stworzony na obraz Stwórcy i obdarzony […] łaską poznania […]”[38], dlatego podczas modlitwy prawdziwy chrześcijanin „zamyka oczy zmysłowe, otwiera oczy duszy i wznosi się ponad świat cały; […] prowadzony przez Ducha Bożego”[39].

Skoro poznanie Boga jest możliwe jedynie w duszy, a zmysły nie mogą brać w nim udziału, materialne malowane obrazy wydawały się w kontemplacji niepotrzebne. Takie przekonanie wyraził św. Epifaniusz z Salaminy (315-403), który nauczał o czysto duchowym charakterze kontemplacji, dlatego był zdecydowanym przeciwnikiem umieszczania ikon w kościołach, a nawet dostrzegał w nich realne niebezpieczeństwo. W swoim *Testamencie* tak pisał: „Miejcie się na baczności i zachowujcie tradycje, jakie otrzymaliście […]. Pamiętajcie o tym […], aby nie umieszczać wizerunków świętych ani w kościołach, ani na cmentarzach. Ale zawsze zachowujcie pamięć o Bogu w waszych sercach, […]. Nie godzi się chrześcijaninowi czerpać podniet za pośrednictwem wzroku i rozproszonego umysłu. Miejcie je raczej wszyscy skierowane ku Bogu”[40].

Pomimo ikonoklastycznych tendencji, które pojawiały się w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, kult ikon jednak dynamicznie się rozwijał. Z czasem obrazy uznano nie tylko za pożyteczne w ich funkcji katechetycznej, lecz również za pomocne do wprowadzania wiernych w duchową Bożą rzeczywistość. Nawiązując do starożytnej filozofii greckiej uważano, że proces kontemplacji może przebiegać zarówno w wymiarze zmysłowym, jak też intelektualnym. Przez piękno zmysłowe zaczęto więc dążyć do poznania piękna niewidzialnego i przez rzeczy materialne dążyć do tego, co niewyobrażalne. Ważną rolę w takim rozumieniu sztuki odegrała filozofia Plotyna, a jego teoria, przyswojona przez Pseudo-Dionizego Areopagitę, znalazła zastosowanie w chrześcijańskich świątyniach.

Dokładnie przemyślane i zharmonizowane z liturgią dekoracje malarskie miały stanowić odbicie Boskiej, niewidzialnej rzeczywistości. Współbrzmiąc ze słowem Bożym, śpiewem, modlitwami i obrzędami liturgicznymi, miały prowadzić wiernych do kontemplacji piękna duchowego i przenosić ducha do Bożej rzeczywistości[41]. Jak pisał Pseudo-Dionizy, „nie jest rzeczą dla naszego umysłu możliwą […] kontemplować hierarchie niebiańskie inaczej niż posługując się

[37] Św. Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, VII, 82, 5. Cyt. za: *Kobierce*, s. 37.

[38] Cyt. za: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tł. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, s. 360.

[39] Orygenes, *Duch i ogień*., s. 88.

[40] Epifaniusz z Salaminy, *Pisma przeciw obrazom*, przeł. M. Dylewska, „Vox Patrum” 42-43(2002), s. 565.

[41] Por. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 2: *Estetyka średniowieczna*, Warszawa 1989, s. 31-48; N. Zernov, *Wschodnie chrześcijaństwo*, przeł. J. Łoś, Warszawa 1967, s. 200, 210; S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, przeł. H. Paprocki, Białystok-Warszawa 1992, s. 145-154

sposobami materialnymi”[42], dlatego wystrój świątyni, uważanej za „przybytek Boga z ludźmi”, miał sprawiać wrażenie przestrzeni, znajdującej się poza ziemską rzeczywistością. Ważną rolę odgrywała w niej ikona Chrystusa – jedynego pośrednika do Boga, o którym pisał Orygenes: „Podziwiaj Jezusa, który odwraca nasz umysł od rzeczy zmysłowych […] i kieruje ku czci oddawanej najwyższemu Bogu, […] przekazuje nam dobrodziejstwa Ojca i jako Arcykapłan zanosi nasze modlitwy do najwyższego Boga”[43].

Figuratywne przedstawienia, które zaczęły pojawiać się w chrześcijańskich świątyniach od V wieku, początkowo uznawano za pożyteczne głównie dla ludzi prostych. Hypatiusz, biskup z Efezu (VI wiek), pisał: „Jeśli chodzi o nas, to nie mamy w ogólności upodobania w jakiejś rzeźbie czy malowidle. Pozwalamy jednak prostym ludziom, którzy są mniej doskonali, aby za pomocą odpowiedniego dla nich zmysłu wzroku, co jest bardziej dostosowane do stanu ich duszy, uczyli się tych rzeczy na sposób nauczania wprowadzającego”. Swoją przychylną postawę wobec obrazów usprawiedliwiał tym, że „Boże nakazy Starego i Nowego Testamentu zniżają się do poziomu ludzi słabych i ich dusz dla ich zbawienia. […] Dlatego też my dopuszczamy materialne ozdoby w świątyniach […] ponieważ dozwalamy, aby każdy z wiernych był prowadzony w sposób jemu właściwy i był doprowadzony do Bożej Istoty. Niektórzy bowiem także przez te rzeczy zostają doprowadzeni do duchowego piękna, od obfitego światła w świątyni do światła duchowego i niematerialnego”[44].

W miarę rozwoju chrześcijańskiej ikonografii uświadamiano sobie jednak coraz bardziej jej rolę i wartość nie tylko dla ludzi niepiśmiennych. Teodor Studyta (VIII wiek), kilka wieków później, już zdecydowanie twierdził, że ikony odgrywają istotną rolę w chrześcijańskiej modlitwie, bo „cóż bardziej pożyteczne, co skuteczniej nas wznosi ku szczytom niż obrazy? Ich oglądanie to przedsmak widzenia”[45]. Występując w obronie obrazów św. Jan z Damaszku (ok. 675-749) wyraźnie wskazywał, że kontemplacja jako czynność duchowa, wcale nie wyklucza oglądania, bo skoro „mamy podwójną naturę, będąc złożeni z duszy i ciała, nie możemy dotrzeć do rzeczy duchowych w oderwaniu od cielesnych. W ten sposób przez kontemplację cielesną dochodzimy do kontemplacji duchowej”[46]. Podobnie Teodor Studyta twierdził, że wyobraźnia, która należy do wrodzonych zdolności człowieka, nie jest czymś złym: „Wyobraźnia jest jedną z pięciu władz duszy. Można ją przyrównać do obrazu, gdyż tak jak ona jest odbi-

[42] Pseudo-Dionizy, *De coelesti hierarchia*, II, 3, (PG 3, 121); W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, s. 37.

[43] Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, s. 158.

[44] Hypatiusz z Efezu, *O Kulcie obrazów,* przeł. J. Naumowicz, „Vox Patrum” 11-12(1991-1992), z. 20-23, s. 433.

[45] PG 99, 1220. Cyt. za: Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, Poznań 2001, s. 241.

[46] *Oratio*, III, 12 (PG 49, 1336). Cyt. za: W. Tatarkiewicz, t. 2, s. 57.

ciem. […] Gdyby wyobraźnia była czymś bezużytecznym, jej obecność w ludzkiej naturze nie miałaby sensu; niepotrzebne by też były pozostałe władze duszy: zmysły, fantazja, umysł, rozum. Tak więc uważne, rozsądne przyjrzenie się naturze dowodzi, jak nierozumne jest gardzenie obrazem i wyobraźnią"[47].

Na drodze rozwoju duchowego nie chodzi zresztą o całkowite wyzbycie się wyobraźni, lecz jedynie o jej oczyszczenie, a można to osiągnąć przez napełnianie myśli odpowiednimi treściami. Skutecznym środkiem może być zarówno czytanie Pisma Świętego, jak też spoglądanie na święte obrazy, dlatego Teodor Studyta radził swoim uczniom: „Wprowadzaj Chrystusa […] do swego serca, tam, gdzie On (już) mieszka; czyń to, kiedy czytasz coś o Nim w książce albo patrzysz na Jego obraz. Niech oświeca twoje myśli wtedy, gdy Go poznajesz na dwa sposoby, na obu tych drogach doświadczenia zmysłowego. W ten sposób będziesz oglądał oczyma to, o czym cię pouczały słowa. Kto w taki sposób słucha i patrzy, dojdzie do tego, że całe jego jestestwo wypełni się chwałą Bożą"[48].

4. Rola świętych wizerunków jako pomoc w modlitwie w naszych czasach

Wypracowana w epoce patrystycznej teologia ikony, uznająca obrazy za ważną pomoc na drodze rozwoju i doskonalenia modlitwy, została przyjęta w prawosławiu. We współczesnej literaturze uważa się je za szczególnego rodzaju „medium" i „narzędzie" Ducha Świętego. Można spotkać stwierdzenia, że święte wizerunki prowadzą do duchowego kontaktu z osobami na nich wyobrażonymi oraz pobudzają świadomość modlących się do ich widzenia. Obrazy, przez oddziaływanie na zmysł wzroku, podnoszą umysł do Boga, a powiązane z modlitwą stanowią skuteczny środek w uświęceniu. Przez wymiar zmysłowy (forma, barwy), wprowadzają w niewidzialną rzeczywistość, a dzięki Duchowi Świętemu stają się „przestrzenią spotkania" i „początkiem kontemplacji twarzą w twarz"[49].

Święte wizerunki pomagają w przejściu od widzialnej do niewidzialnej rzeczywistości podczas liturgii i modlitwy indywidualnej. Za ich pośrednictwem Duch Święty rozbudza w człowieku pragnienie i żar modlitwy oraz prowadzi do głębokiego, mistycznego zjednoczenia z Trójosobowym Bogiem. Chociaż człowiek odpowiednio ukształtowany duchowo może modlić się bez pośrednictwa obrazów, to jednak ikona stanowi ważną pomoc na drodze jego duchowego

[47] PG 99, 1220 BD. Cyt. za: Ch. Schönborn, s. 244.

[48] PG 1213 CD. Cyt. za: Ch. Schönborn, s. 145. Na temat relacji między słuchaniem a patrzeniem także 344 C; 349 A-D; 1217 C.

[49] Por. T. Špidlík, M. Rupnik, *Mowa obrazów*, przeł. J. Dembska, Warszawa 2001, s. 5-6; L. Uspienski, *Teologia ikony*, Poznań 1993, s. 136; P. Evdokimov, *Sztuka ikony*. *Teologia piękna*, przeł. M. Żurowska, Warszawa 1999, s. 182; M. Quenot, *Ikona okno ku wieczności*, przeł. H. Paprocki, Białystok 1997, s. 7-8.

rozwoju. Paul Evdokimov uważa, że „wybitni ludzie ducha na pustyni rozmawiali z Bogiem bezpośrednio […]; lecz aby człowiek mógł dojść do tego, Bóg ofiarowuje mu narzędzia swej łaski, a ikona jest jednym z nich". Pomimo swej materialnej formy zwraca się za pośrednictwem symbolicznego języka do „oczu ducha", kieruje zmysły ku rzeczywistości niebiańskiej, pobudzając jednocześnie do modlitwy, która oczyszcza i przemienia. Człowiek kontemplujący ikony upodabnia się do osób na nich przedstawianych (por. 2 Kor 3,18) i zgodnie ze słowami Pisma, zostaje przeniknięty łaską[50].

W Kościele katolickim coraz wyraźniej ujawnia się zainteresowanie chrześcijańską ikoną, jej teologią i pośredniczącą funkcją w modlitwie. Świadczyć o tym mogą liczne publikacje, szkoły i kursy ikonopisania[51]. W tym kontekście można także odczytywać list apostolski *Rosarium Virginis Mariae* Jana Pawła II, w którym Papież wyraźnie dowartościowuje święte wizerunki w chrześcijańskiej medytacji oraz modlitwie kontemplacyjnej. W swoim nauczaniu wskazuje, że odmawianie różańca powinno stawać się środkiem prowadzącym do kontemplacji, do doświadczenia obecności Chrystusa, do osobowego spotkania i zjednoczenia z Nim w miłości. Papież wyraźnie podkreśla kontemplacyjny charakter tej modlitwy, w której nie chodzi o rozmyślanie, lecz raczej o naszą obecność w tajemnicy Chrystusa i miłujące wpatrywanie się razem Maryją w Jego Oblicze (por. RVM 3, 5, 14)[52].

Wyjaśniając kontemplacyjny wymiar Różańca, Papież nawiązuje do patrystycznej metodologii modlitwy. Zaleca, aby przed każdą tajemnicą odczytać odpowiedni tekst biblijny i chwilę skupić się na jego rozważaniu, zanim rozpocznie się modlitwę ustną. Proponuje także, aby modlić się przed obrazem lub ikoną, która wyraża daną tajemnicę. W uzasadnieniu powołuje się na nauczanie ojców Kościoła, którzy uważali, że zarówno słowa, jak też obrazy, są pomocne „w koncentracji ducha na misterium". Powyższa zasada wynika z faktu wcielenia, którego także w kontemplacji nie można lekceważyć. Bóg zechciał bowiem w Jezusie Chrystusie nie tylko nas zbawić, ale także chciał, byśmy przez Jego fizyczną rzeczywistość zostali doprowadzeni do kontaktu z Boską tajemnicą (por. RVM 29-30). Przywołanie przez Papieża nauczania wschodnich ojców Kościoła na temat świętych wizerunków oraz ich roli w modlitwie, jest nie tylko ekumenicznym akcentem, ale zarazem ważną wskazówką do pogłębienia życia duchowego i modlitwy współczesnych chrześcijan.

---

[50] P. Evdokimov, *Sztuka ikony*, s. 163, 179.

[51] Zob. A. Jacyniak, *Rola ikony w modlitwie*, w: *Ikona liturgiczna*, red. K. Pek, Warszawa 1999, s. 70; J. Różycka- Kleinowska, D. Kleinowski-Różycki, *Studium Ikony*, Zabrze 2011.

[52] Szerzej na temat modlitwy różańcowej zob. W. Zyzak, *Różaniec*, w: *Leksykon teologii duchowości*, s. 768-773.

Przedmiotem niniejszego opracowania stał się problem ikony jako skutecznej pomocy w modlitwie, zasygnalizowany w *Katechizmie Kościoła katolickiego*. Autorka, sięgając do nauczania ojców Kościoła, stara się poznać rolę, jaką pełniły wizerunki w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Śledzi proces kształtowania się teorii kontemplacji oraz równolegle przebiegający rozwój teologii ikony. Jak wynika z przeprowadzonych badań, obrazy mogły pełnić ważną rolę na drodze oczyszczenia (*katharsis*), pomagać w skupieniu uwagi i wprowadzać w Bożą obecność. Przez kontemplację piękna widzialnego mogły prowadzić do kontemplacji duchowej – do zjednoczenia z Bogiem. Autorka w swoich badaniach opiera się na wypowiedziach ojców Kościoła i pisarzy chrześcijańskich, a także na opracowaniach z zakresu historii sztuki. Aby ukazać aktualność tematu nawiązuje do współczesnej myśli prawosławnej i nauczania Jana Pawła II, zawartego w *Rosarium Virginis Mariae*.

ICONS AND CONTEMPLATION. SIGNIFICANCE AND FUNCTIONS OF HOLY EFFIGIES IN PRAYER ACCORDING TO THE FATHERS OF THE CHURCH

The theme of this work was a problem of the icon understood as a help during praying. The author referring to the teaching of the Church Fathers tried to uncover what the role the holy effigies in the first centuries of Christianity had played. That is why she has followed through the process of contemplation theory development and paralelly developing theology of icon. The results of her research say that the effigies in the patriarchal epoch might serve as an important factor on the way of *katharsis*, help in contemplation and lead into presence of God. Through contemplation of their beauty people expected to reach spiritual union with God. In her research, the author based on utterances of the Church Fathers and Christian writers, as well as on working concerning the history of art. To present the actuality of the topic, she referred to contemporary Orthodox thoughts and to John Paul's II teaching comprised in *Rosarium Virginis Mariae.*

Translated by K. Ż.

Słowa kluczowe: kontemplacja, modlitwa, ikony, obrazy, święte wizerunki, sztuka sakralna, Duch Święty, różaniec.

Key-words: contemplation, pray, icons, images, holy effigies, sacral art, Holy Spirit, rosary.

„Duchowość w Polsce" 16 (2014)
ISSN 2081-4674 s. 207-215

Ks. Marcin GRZESIAK*

BŁOGOSŁAWIENIE NAJŚWIĘTSZYM SAKRAMENTEM W ASPEKCIE DUCHOWYM

Liturgia rozumie przez błogosławieństwo uwielbienie Boga za udzielane dobra i upraszanie (w postaci modlitwy) pomocy Bożej dla człowieka, połączone zwykle z zewnętrznymi formami, takimi jak: pokropienie wodą pobłogosławioną, nałożenie czy wyciągnięcie rąk, kreślenie znaku krzyża itp.[1] Dobro, jakie przynosi błogosławieństwo, nie ma oczywiście konkretnego wymiaru materialnego, czyli nie zawiera się w sferze posiadania czegoś, lecz dotyczy przestrzeni bycia. W tym sensie pełną rzeczywistość błogosławieństwa tworzą zarówno dar ofiarowany komuś, jak i akt, czyli konkretna czynność przekazania tego daru, oraz określenie tego daru, czyli stopień jego przyjęcia[2].

Błogosławieństwo obecne jest także w trakcie adoracji Najświętszego Sakramentu. W liturgii Kościoła istnieją liczne nabożeństwa przy wystawionym *Sanctissimum*. Wierni są zaproszeni do uczestnictwa w darze wystawienia Najświętszej Eucharystii (por. RSr 137). Trwanie na modlitwie przy Chrystusie umacnia zjednoczenie z Nim: przygotowuje do owocnego sprawowania Mszy Świętej i przedłuża postawy kultu w formie licznych wyrazów pobożności Eucharystycznej[3]. Ta pobożność może być duchowym zjednoczeniem chrześcijanina z Jezusem Chrystusem, który jest obecny w Najświętszej postaci Chleba Eucharystycznego. Święty Jan Paweł II nauczał: „Obecność Chrystusa pod świętymi postaciami […] wywodzi się ze sprawowania Ofiary i służy Komunii sakramentalnej i duchowej"[4]. Kult, jakim otaczana jest Eucharystia poza Mszą

* Ks. mgr Marcin GRZESIAK – prezbiter archidiecezji lubelskiej (wyświęcony w 2006 roku); doktorant w Instytucie Teologii Duchowości KUL; od 2013 roku – archidiecezjalny duszpasterz liturgicznej służby ołtarza; od 2014 roku – zastępca dyrektora Caritas Archidiecezji Lubelskiej.

[1] Por. B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 169-170.

[2] Por. H. Wejman, *Błogosławieństwo*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 92.

[3] Zob. P. M. Gajda, *Zegnijmy kolana przed Panem, naszym Bogiem*, Kraków 2012, s. 98.

[4] J.-M. Verlinde, *Duchowość kapłańska w nauczaniu Jana Pawła II*, tł. G. Kania, Warszawa 2004, s. 148.

świętą, ma nieocenioną wartość w życiu Kościoła (por. EdE 25).

Błogosławieństwo Najświętszym Sakramentem jest ściśle związane z adoracją. „Pogłębiając wiarę w rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii, Kościół uświadomił sobie sens milczącej adoracji Pana obecnego pod postaciami eucharystycznymi" (KKK 1379). Wielu świętych twierdziło, że kontemplacja Jezusa obecnego w Hostii, będąca komunią pragnień, jednoczy bardzo ściśle wiernych z Chrystusem (por. RSr 135). Eucharystia jest zatem błogosławieniem Boga dla każdego chrześcijanina.

Czy zatem błogosławieństwo jest tożsame z błogosławieniem i czy jest to tylko gest, czy może coś więcej? Czy termin „błogosławienie" może być w życiu duchowym nawiązaniem głębokiej wewnętrznej relacji z Jezusem Chrystusem obecnym w Najświętszym Sakramencie?

W niniejszym artykule zostanie podjęta próba wykazania, że błogosławienie Najświętszym Sakramentem niesie ze sobą skutki duchowe. Wpierw jednak zostanie wyjaśnione pojęcie błogosławieństwa i błogosławienia, potem – ukazany rytuał błogosławienia, a na końcu zostanie wykazane, że termin „błogosławienie" może być utożsamiany z przeżyciem duchowym w czasie adoracji Najświętszego Sakramentu.

1. Błogosławieństwo a błogosławienie

Słowo błogosławieństwo (*benedictio*) wywodzi się ze złożenia łacińskich słów: *bene* – dobrze oraz *dicere* – mówić i dosłownie znaczy: dobrze mówić, mówić dobre słowa, mówić dobrze o kimś, chwalić, dziękować, w odniesieniu do osób, rzeczy, wydarzeń.

Błogosławieństwo jest więc wzywaniem do opieki nad osobami i rzeczami. Jest równocześnie darem tej opieki, a w pewnym stopniu uświęceniem. Oznacza to więc działanie Boga, przez które świadczy On swoją specjalną łaskawość[5]. Jest to dar wyrażony za pomocą słowa i czynu. W tym sensie pierwszorzędnym podmiotem błogosławieństwa jest Bóg. On swoją stwórczą mocą obdarza istnieniem świat wraz z jego najdoskonalszą istotą, czyli człowiekiem. Błogosławieństwo Boga wyraża więc dar życia ofiarowany człowiekowi i wynika z Jego nieskończonej dobroci[6]. Terminologia błogosławieństwa w Starym Testamencie pochodzi od hebrajskiego *berakah*. Rdzeń *brk* ma różne znaczenia: klękać, błogosławić. Prawdopodobnie wywodzi się z arabskiego *baraka*. W relacji człowiek – Bóg *berakah* znaczyło: dziękować, wielbić, rozgłaszać działanie Boga, wzywać Jego imienia, nie zapominać Bożych błogosławieństw. W relacji Bóg – człowiek *berakah* oznaczało przekazanie mocy, siły, płodności, szczęścia, powodzenia itp. Pobłogosławiony przez Boga określany był jako *baruk* (imiesłów bierny). W języ-

[5] Por. B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, s. 170.

[6] Por. H. Wejman, *Błogosławieństwo*, s. 92.

ku greckim czasownik *eulogein* oznacza czynność błogosławienia, co w relacjach człowiek – człowiek równało się: pozdrawiać kogoś, dziękować, życzyć dobrze, życzyć szczęścia, czcić kogoś czy żegnać. Rytualnie błogosławieństwo wiązało się z wkładaniem rąk, obejmowaniem kogoś (por. Rdz 27,1-29; 48,15-16).

Trzeba więc stwierdzić, że to Bóg jest podmiotem udzielania błogosławieństwa w każdym przypadku[7]. Chce On być obecny wśród ludu, który Go wzywa. Lud pragnie być pobłogosławiony przez swego Stwórcę. Bóg jest obecny także dzięki temu, że osoba lub wspólnota, która zwraca się do Boga, wzywa Jego imienia. Wspomnienie imienia Boga implikuje Jego obecność i błogosławieństwo (por. Wj 20,24; Mt 18,20: „gdzie dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośrodku nich"). Bóg, który stworzył człowieka i jest Ojcem, pragnie przez błogosławieństwo prowadzić każdego człowieka[8]. Jego błogosławieństwo wyraża dar życia ofiarowany człowiekowi i wynika z Jego nieskończonej dobroci. Jednak na skutek grzechu Pierwsi Rodzice utracili więź z Bogiem. Wprowadziło to zaburzenie pierwotnej relacji pomiędzy nimi (por. Rdz 3,17). Bóg jednak składa obietnicę odkupienia (por. Rdz 3,15), znajdującą swoje wypełnienie w Jezusie Chrystusie. Wprawdzie w Nowym Testamencie nigdzie nie jest napisane, że Chrystus jest błogosławieństwem Ojca, to jednak nikt nie stanowił tak doskonałego obrazu Istoty błogosławionej jak On. W Nim Bóg objawił swoją dobroć. Można zatem stwierdzić, że w Nowym Testamencie Jezus Chrystus jest błogosławionym Boga Ojca (por. Mk 9,3)[9].

Błogosławieństwo jest gestem, a błogosławienie jest czynnością kontynuowaną w czasie (długotrwałą), która wyraża przekazanie komuś daru. W sensie czynnościowym błogosławienie posiada kilka znaczeń, na przykład: pozdrowić kogoś lub przekazać komuś pozdrowienie (por. Rz 16,24), jak również: złożyć komuś gratulacje z tytułu osiągnięcia stanu pewnej szczęśliwości, obejmującej nie tylko dobra materialne, ale nade wszystko dobra duchowe. W tym sensie patriarcha Jakub błogosławił faraona, któremu przedstawił go Józef (por. Rdz 47,7. 10). Chrystus także błogosławił swoich uczniów, którzy dostąpili poznania tajemnicy mesjańskiej (por. Mt 13,16). Błogosławić, to także życzyć komuś szczęścia na przyszłość. Chrystus zapowiada uczniom szczęśliwość za wierność Jego nauce (por. Mt 11, 6; Łk 11, 28)[10].

Błogosławienie kreuje zatem wspólnotę między osobami. Ten kto błogosławi kogoś, wchodzi z nim w szczególną relację interpersonalną. Jest to więź jedności. W tym względzie przedmiotem błogosławienia stają się osoby, a nie martwe przedmioty. Najczęściej tym, który błogosławi jest Pan Bóg. W Nowym Testamencie błogosławiącym jest Chrystus, który udziela go zarówno swoim uczniom

[7] Por. B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, s. 170.

[8] Por. Tamże, s. 171.

[9] Por. H. Wejman, *Błogosławieństwo*, s. 92.

[10] Por. Tamże, s. 92.

(por. Łk 24,50), jak i małym dzieciom (por. Mk 10,16). Człowiek, jeżeli przyjmuje błogosławienie Boga przez Jezusa Chrystusa, dzięki Jego odkupieniu, wchodzi w relację ze swoim Stwórcą. Wtedy może w sposób świadomy i dobrowolny kierować ku Niemu całe swoje życie, składając Mu hołd. Przykładem tego może być w Nowym Testamencie Maryja, błogosławiona „między niewiastami" (por. Łk 1,42). Zatem przedmiotem uznania i zachwytu wyrażanego za pomocą tego pojęcia staje się nie tyle osoba, ile hojność Boga w niej objawiona. Osoba zaś jest tą, która w sposób doskonały odzwierciedla w sobie Bożą prawdę i miłość. Należy ona do Boga i staje się zarazem znakiem dla innych, a jednocześnie źródłem oddziaływania na nich[11].

Widzialnym znakiem obecności Boga w Kościele jest Eucharystia. Kościół żyje dzięki Eucharystii. Ta prawda wyraża nie tylko codzienne doświadczenie wiary, ale zawiera w sobie istotę tajemnicy Kościoła. Wspólnota wierzących doświadcza radości urzeczywistniającej się obietnicy: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata" (Mt 28,20; por. EdE 1). Podkreślenie realnej obecności Chrystusa w Eucharystii dokonuje się podczas podniesienia. Wówczas wierni adorują Go. Pragnienie adoracji Hostii przez dłuższy czas dało początek praktykom wystawienia Najświętszego Sakramentu w monstrancji. Adoracja, która jest przedłużeniem Mszy Świętej, jest oddawaniem najgłębszej czci Bożej Obecności, a zarazem szczególnym aktem dziękczynienia, który składamy Ojcu za to, że w swoim Synu nawiedził i odkupił swój lud[12].

2. Rytuał błogosławienia

W Pierwszym Przymierzu znano dwa sposoby błogosławienia: przez nałożenie rąk i przez ich wyciągnięcie. Pierwszy sposób praktykowany był w przypadkach szczególnych. Nie przewidywał go oficjalny rytuał (na przykład Jakub, Efraim, Manasses – por. Rdz 48,13). Natomiast drugi sposób był przywilejem kapłanów. Jezus posługiwał się obydwoma sposobami błogosławienia (na przykład nakładanie rąk na dzieci czy błogosławienie Apostołów przed Wniebowstąpieniem).

Chrześcijanie przejęli sposób błogosławienia z judaizmu. Konstytucje Apostolskie przypominają, by biskupi błogosławili na sposób kapłanów Mojżeszowych, używając słów: „Niech cię Bóg błogosławi i niech cię strzeże, niech okaże ci swoje oblicze i obdarzy cię pokojem" (por. Lb 6,22-27)[13].

Podstawowy układ błogosławieństw obejmuje dwie główne części, z których pierwszą stanowi głoszenie słowa Bożego, drugą zaś uwielbienie Bożej dobroci oraz modlitwa o pomoc z nieba. Jednak, przy zachowaniu struktury i układu tych głównych części, przewidziane są adaptacje poszczególnych obrzędów, dzięki

[11] Por. Tamże, s. 92-93.

[12] Por. P. M. Gajda, *Zegnijmy kolana przed Panem*, s. 97.

[13] Por. B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, s. 164.

którym możliwe staje się zachowanie podstawowej zasady świadomego, czynnego i godnego udziału wiernych. Dlatego zawsze należy przywiązywać wagę do tego, co się wiąże z celebracją błogosławieństwa i do czego powinno ona zmierzać: do głoszenia zbawczego orędzia, przekazywania wiary, uwielbienia Boga i pogłębienia modlitwy[14].

Błogosławieństwo jest obecne na zakończenie adoracji Najświętszego Sakramentu. Zwyczajnym celebransem wystawienia Najświętszego Sakramentu jest kapłan lub diakon, który pod koniec adoracji przed złożeniem Najświętszego Sakramentu w tabernakulum, udziela Nim ludowi błogosławieństwa[15]. Gdy lud się zgromadzi, śpiewa pieśni. Wtedy – jeśli okoliczności za tym przemawiają – celebrans wychodzi do ołtarza. Jeśli Najświętszy Sakrament przechowywany jest poza ołtarzem wystawienia, celebrans okryty welonem przynosi Najświętszy Sakrament z miejsca przechowania, w towarzystwie ministrantów z zapalonymi świecami. Pod koniec adoracji kapłan lub diakon podchodzi do ołtarza i po przyklęknięciu, klęka na oba kolana[16]. Biorąc monstrancję w obie dłonie, w pozycji stojącej, błogosławi wiernych.

Ręce kapłańskie są namaszczone podczas święceń i poświęcone Namaszczonemu Jezusowi Chrystusowi. Kapłan, dzięki Najświętszemu Sakramentowi, który trzyma w dłoniach, staje się jakby Chrystusem błogosławiącym. Ręce, które mogą czynić zło, stają się dłońmi przekazującymi miłość i dobro. W ten sposób w znaku namaszczonych rąk wyraża się właściwie całe znaczenie kapłaństwa i to czym ono jest. Kapłan ma nieść Ciało Pana, wypowiadać słowa odpuszczenia, prowadzić ludzi do modlitwy i samemu się modlić oraz błogosławić[17]. Trzeba pielęgnować żywą świadomość rzeczywistej obecności Chrystusa, zarówno podczas celebrowania Mszy świętej, jak i w kulcie eucharystycznym poza nią, dbając o to, by dawać świadectwo tonem głosu, gestami, sposobem poruszania się i całym zachowaniem. Konieczne jest, aby całej postawie względem Eucharystii, zarówno szafarzy, jak i wiernych, towarzyszył szacunek. Obecność Jezusa w tabernakulum winna stanowić jakby biegun przyciągania coraz większej liczby dusz w Nim zakochanych, zdolnych przez długi czas słuchać Jego głosu i niemal odczuwać bicie Jego serca (por. MND 2).

Chociaż ofiara eucharystyczna jest źródłem i szczytem całego życia chrześcijańskiego, to jednak należy usilnie rozwijać, również poza mszą świętą, prywatne i publiczne nabożeństwa do Najświętszej Eucharystii, według zasad ustalonych

---

[14] *Ceremoniał liturgicznej posługi biskupów*. *Odnowiony zgodnie z postanowieniem świętego Soboru Watykańskiego II wydany z upoważnienia papieża Jana Pawła II dostosowany do zwyczajów diecezji polskich*, *wydanie wzorcowe*, nr 1133, Katowice 2013, s. 330.

[15] Por. *Komunia Święta i kult tajemnicy Eucharystii poza Mszą Świętą. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2008, s. 41.

[16] Por. Tamże, s. 42-43.

[17] Por. J. Ratzinger, *Głosiciele Słowa i słudzy waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń* („Opera omnia", 12), tł. M. Górecka, K. Góźdź, Lublin 2012 s. 540.

przez prawowitą władzę[18]. Właśnie w Chrystusie Bóg dał człowiekowi wszelkie dary łaski, czyli Boże błogosławieństwo (por. 1 Kor 1,7), których szczytem jest Eucharystia. Jest ona darem, jaki Bóg Ojciec w Chrystusie składa każdemu człowiekowi i zarazem darem Syna, który oddaje siebie Ojcu[19].

3. Duchowe owoce błogosławienia

W czasie wystawienia Najświętszego Sakramentu istnieje możliwość indywidualnego błogosławieństwa. Jest to moment podniosły, gdy kapłan trzymając w dłoniach Najświętszy Sakrament błogosławi każdego członka wspólnoty z osobna. Św. Jan Paweł II tak pisał w liście apostolskim *Mane nobiscum Domine*: „Na naszej drodze pełnej pytań, niepokojów, nieraz także bolesnych rozczarowań Boski Wędrowiec nadal przyłącza się do nas i nam towarzyszy, prowadząc nas przez wyjaśnienie Pism do zrozumienia Bożych tajemnic. Kiedy spotkanie staje się pełne, miejsce światła Słowa zajmuje światło płynące z «Chleba życia», przez który Chrystus wypełnia w najdoskonalszy sposób swą obietnicę, że «będzie z nami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata (por. Mt 28,20)»" (NMD 2).

Kiedy kapłan błogosławi wiernych, trzymając w dłoniach Najświętszy Sakrament, czyni to *in persona Christi*. Błogosławienie jako akt łączy się i spaja z tajemnicą obecności Chrystusa w Najświętszej Eucharystii. Po konsekracji wspólnota wiernych, świadoma przebywania w rzeczywistej obecności Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, woła: „Głosimy śmierć Twoją, Panie Jezu, wyznajemy Twoje zmartwychwstanie i oczekujemy Twego przyjścia w chwale". Oczami wiary wspólnota uznaje Jezusa żyjącego ze znakami Jego męki i wraz ze św. Tomaszem, pełna zdumienia może powtarzać: „Pan mój i Bóg mój (J 20,28). Eucharystia jest urzeczywistnieniem śmierci i zmartwychwstania Chrystusa (por. Łk 24, 26), który pojednał całą ludzkość, zwyciężając wszelką wrogość, dlatego liturgia wzywa do głoszenia z pełną ufności nadzieją: „*Mane nobiscum, Domine!* Zostań z nami Panie, który przez swój święty krzyż odkupiłeś świat!"[20].

Pobożność, skłaniająca wiernych do adoracji Najświętszej Eucharystii, kształtuje ich do pełnego udziału w tajemnicy paschalnej i do wdzięcznej odpowiedzi za dar Chrystusa, który przez swoje człowieczeństwo nieustannie wlewa życie Boże w członki swojego Ciała. Przebywając przy Chrystusie Panu, chrześcijanin może cieszyć się Jego głęboką i intymną przyjaźnią, otwierając zaś przed Nim swoje serce, może przedstawiać Mu potrzeby własne oraz wszystkich sobie bliskich, a także modlić się o pokój i zbawienie świata[21].

---

[18] Zob. *Komunia Święta i kult tajemnicy Eucharystii poza Mszą Świętą*, s. 37.

[19] Zob. H. Wejman, *Błogosławieństwo*, s. 92.

[20] Por. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Odkryć oblicze Boga. Wybór myśli*, opr. W. Sapalski, Kraków 2006, s. 71-72.

[21] Por. *Komunia Święta i kult tajemnicy Eucharystii poza Mszą Świętą*, s. 37-38.

W obliczu wielkości Boga, człowiek wierzący czuje się mały i dlatego pada przed Nim na twarz lub kolana. W taki właśnie sposób modlił się do Ojca sam Chrystus. Postawa klęcząca jest także znakiem słabości człowieka i jego skłonnej do grzechu natury oraz wyraża hołd dla wielkości Boga, który godny jest uwielbienia, pokłonu, uniżenia i poddania. Dla chrześcijanina klęczenie (przyklęknięcie) jest znakiem usposobienia modlitewnego, pokutnego i błagalnego. Wielbienie Boga, adoracja, jest dla chrześcijan rękojmią błogosławieństwa Bożego. Stanowi także skuteczną broń przed załamaniem się w walce z podszeptami złego ducha. Nic tak nie krępuje, nie wiąże i nie obezwładnia szatana, jak publiczne, głośne i entuzjastyczne oddawanie czci oraz uwielbienia Panu i Bogu[22].

Nie wystarczy mieć głębokie, teologiczne pojęcie rzeczywistej obecności Jezusa w Eucharystii, ale trzeba być obdarowanym łaską z nieba. Ma ją ten, kto jest przeniknięty obecnością Boga; kto pokornie wierzy, że jest On w Hosii obecny. Jest to owoc łaski, która wprowadza na nowy poziom wiary. Zachodzi tu duże podobieństwo do tego, co działo się po zmartwychwstaniu, gdy Jezus spotykał się ze swoimi uczniami[23]. Adoracja sprzyja temu wewnętrznemu upodobnieniu się do Chrystusa. Apostołowie zanim Go przyjęli, wpierw długo na Niego patrzyli. To dlatego podczas Mszy Świętej kapłan ukazuje Jezusa Eucharystycznego wszystkim zgromadzonym, zanim będzie udzielał Komunii Świętej. Nie ma lepszego przygotowania do przyjęcia Chrystusa niż adoracja. Nic lepiej nie przedłuża działania łaski niż adoracja. Nie ma również lepszego sposobu przygotowania się do modlitwy niż spotkanie twarzą w twarz, które prowadzi do spotkania serca z sercem. Jezus skłania chrześcijanina do adoracji zewnętrznej i wewnętrznej[24].

Szczególną formą kultu Eucharystii jest procesja z Najświętszym Sakramentem. Najstarsza taka procesja odbywa się w uroczystość Bożego Ciała i Krwi Chrystusa (Boże Ciało) w Kolonii. Na wzór tej procesji w XIV wieku organizowano procesje z takich okazji, jak: dziękczynienie (po zwycięstwie, po ocaleniu), przeprosiny, prośba czy kataklizmy[25]. Obecność Jezusa Chrystusa w Najświętszym Sakramencie jest już błogosławieniem dla wiernych. Ojciec Daniel-Ange tak opisuje swoje przeżycia: „W Port-au-Prince, u progu wojny domowej, Haitańczycy uparli się, aby pomimo godziny policyjnej przejść z Najświętszym Sakramentem wśród tłumu zgromadzonego wokół kościoła i dzieci siedzących na drzewach. Wszyscy chcieli dotknąć monstrancji. Musiałem ją mocno trzymać, aby nie upadła. Nigdy nie zapomnę, zapłakanych kobiet, które wołały: «Haiti, Haiti, miej w opiece Haiti!»”[26].

---

[22] Por. P. M. Gajda, *Zegnijmy kolana przed Panem* , s. 53-54.

[23] Por. Tamże, s. 101.

[24] Por. Daniel-Ange, *Eucharystia. Miłość wcielona*, przeł. G. Kania, Warszawa 2008, s. 44-45.

[25] Por. B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, s. 1228.

[26] Daniel-Ange, *Eucharystia. Miłość wcielona,* s. 148.

To doświadczenie łączy się z przeżyciem uczniów z Emaus: „Zostań z nami Panie, gdyż ma się ku wieczorowi" (zob. Łk 24,29). Z tym usilnym zaproszeniem dwaj uczniowie zdążający do Emaus, wieczorem, w dniu zmartwychwstania, zwrócili się do Wędrowca, który przyłączył się do nich w drodze. Przygnębieni smutnymi myślami, nie przypuszczali, że ten Nieznajomy to ich Mistrz, już zmartwychwstały. Odczuwali jednak, jak „pałało w nich serce" (zob. Łk 24,32), kiedy On z nimi rozmawiał. Pośród cieni chylącego się ku zachodowi dnia i mroku zalegającego w duszy ów Wędrowiec był jasnym promieniem, na nowo budzącym nadzieję i otwierającym ich ducha na pragnienie pełni światła. Wkrótce oblicze Jezusa miało zniknąć, ale Mistrz miał „pozostać" pod zasłoną „łamanego chleba, wobec którego otworzyły się ich oczy (por. MND 1).

W Najświętszej Eucharystii zawiera się całe dobro duchowe Kościoła, to znaczy sam Chrystus, nasza Pascha i Chleb żywy, który zaprasza chrześcijan, aby mu wszystko składali w ofierze (por. PO 5). W Eucharystii Syn Boży wychodzi naprzeciw człowieka i pragnie się z nim zjednoczyć. Adoracja Eucharystii nie jest więc niczym innym, jak tylko oczywistym rozwinięciem celebracji eucharystycznej, która sama w sobie jest największym aktem adoracji Kościoła. Akt ten poza Mszą Świętą przedłuża i intensyfikuje to, co się dokonało podczas samej celebracji liturgicznej. W rzeczywistości tylko przez adorację można dojrzeć do głębokiego i autentycznego przyjęcia Chrystusa (por. SCr 66). Błogosławienie, które jest obecne w czasie adoracji Najświętszego Sakramentu, jest momentem przeżycia duchowego, które umacnia chrześcijanina. Jest to osobowa wspólnota między Bogiem a człowiekiem. Powstaje ona za pośrednictwem Chrystusa. Spotkanie z Synem Bożym tworzy wspólnotę z Ojcem w Duchu Świętym. Wszystko to zmierza do pełnej radości, gdyż Kościół niesie ze sobą eschatologiczny dynamizm[27]. Bóg kocha każdego człowieka i pragnie z nim przebywać, i błogosławić jego życiu przez Jezusa Chrystusa swojego Syna.

LA BENEDIZIONE CON IL SANTISSIMO SACRAMENTO NELL'ASPETTO SPIRITUALE

L'articolo affronta la benedizione che è un atto spirituale al momento dell'adorazione del Santissimo. Sottolinea la distinzione tra una benedizione che si fa una volta e la benedizione come atto che porta le persone all'esperienza spirituale. Quando il sacerdote prende tra le sue mani il Santissimo e lo mostra ai fedeli, realizza il rito della benedizione che è presenza reale di Cristo, che è il Buon Pastore. Il culto e l'adorazione di Cristo nel Pane Eucaristico nascono

[27] Por. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Odkryć oblicze Boga*, s. 37.

dall'esigenza di un cuore cristiano e cresce fuori dall'Eucaristia. La presenza di Gesù Cristo in mezzo al popolo di Dio conduce all'adorazione e alla contemplazione del Figlio di Dio. La benedizione è una parte molto importante dell'Eucaristia perché presenta il momento di adorazione come lo sguardo amorevole di Dio per l'uomo.

Słowa kluczowe: adoracja, błogosławienie, błogosławieństwo, Najświętszy Sakrament, Eucharystia

Keywords: adoration, blessing, benediction, the Most Holy Sacrament, the Eucharist

„Duchowość w Polsce" 16 (2014)
ISSN 2081-4674 s. 216-234

Stanisław T. ZARZYCKI SAC*

DROGI I STOPNIE ZNIEWOLENIA DUCHOWEGO – KONIECZNOŚĆ STOSOWANIA EGZORCYZMÓW

Tak sformułowany temat domaga się skupienia uwagi na drogach, które mogą prowadzić człowieka do grzechu i skutkować postępującą utratą wolności, a nawet coraz większym uzależnieniem od Złego i zniewoleniem. Refleksja nad tym negatywnym procesem w życiu człowieka, nie powinna odrywać nas od bardziej podstawowych prawd, którymi są powołanie człowieka przez Boga do wolności i to, że Bóg nawet na drogach grzechu w tajemniczy sposób towarzyszy człowiekowi i gotów jest udzielić mu łaski nawrócenia oraz mocy potrzebnych do powrotu na drogę prawdy, sprawiedliwości i miłości. Dlatego właściwe ujęcie dróg oddalania się człowieka grzesznego od Boga, jeśli nie chce pozostać ujęciem jednostronnym, nie powinno stracić z oczu tej perspektywy pozytywnej, związanej z wewnętrznym ukierunkowaniem człowieka na Boga, oraz tego, że według Boskiej ekonomii zawsze możliwe jest przejście ze stanu *misterium iniquitatis* do *misterium pietatis*. „Dopiero u kresu, gdy skończy się nasze poznanie częściowe, gdy zobaczymy Boga «twarzą w twarz» (1 Kor 13,12), w pełni poznamy drogi, którymi Bóg prowadził swoje stworzenie, nawet przez dramaty zła i grzechu, do odpoczynku ostatecznego Szabatu (por. Rdz 2,2) ze względu na Tego, który stworzył niebo i ziemię" (KKK 314).

1. Drogi do wolności w Chrystusie – uzasadnienie biblijne

Człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1,27) jako ontologicznie dobry i ukierunkowany na swój pierwowzór. Ów pierwowzór został odsłonięty człowiekowi w Jezusie Chrystusie, obrazie Boga niewidzialne-

* Dr hab. Stanisław T. ZARZYCKI SAC, prof. KUL – (wyświęcony w 1982 roku) pracownik naukowo-dydaktyczny Instytutu Teologii Duchowości KUL; autor kilku książek, m.in. *Dietricha von Hildebranda filozoficzno-teologiczne podstawy duchowości serca* (Lublin 1997) i *Rozwój życia duchowego i afektywność* (Lublin 2008) oraz kilkudziesięciu artykułów z zakresu duchowości chrześcijańskiej.

go (por. Kol 1,15), dzięki czemu św. Paweł mógł zinterpretować owo pierwotne stwierdzenie chrystologicznie i powiedzieć, że „Bóg […] przeznaczył nas na to, abyśmy się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi" (Rz 8,29). Stać się na obraz Syna, to przyjąć Boga za Ojca i w Jezusie Chrystusie uznać się Jego przybranym dzieckiem.

Antropologia, jaką można wyczytać już z pierwszych stron Biblii, mówi o tym, że człowiek został stworzony jako stworzenie wolne, zdolne do poznania i miłowania Boga oraz drugiego człowieka, nie z przymusu, ale w sposób wolny. Jednak już w początkach swej historii nadużył owej wolności i okazał nieposłuszeństwo względem Stwórcy, którego bliskością i opieką mógł się cieszyć. Ów grzech popełnił za sugestią szatana, który wmówił mu, iż Bóg ogranicza jego wolność i dlatego zabrania mu dostępu do drzewa poznania dobra i zła (por. Rdz 3,4-5). Szatan był najpierw dobrym aniołem, ale kierując się pychą i zarazem wolą uczynienia siebie bogiem w miejsce Boga prawdziwego, zbuntował się przeciw Stwórcy i Panu i przestał Mu służyć (por. Jr 2,20). W wyniku tego został strącony z nieba na ziemię (por. Ap 12,9) i odtąd stał się nieprzyjacielem Boga oraz człowieka jako Jego obrazu. To owa nienawiść i zawiść skłoniła go i ciągle skłania do występowania przeciw Bogu i Jego zamiarom oraz do kuszenia człowieka, aby – podobnie jak on – odpadł od Boga. Oto dlaczego kusząc człowieka, mówił: „Będziecie jak Bóg" (Rdz 3, 5).

Przekraczając Boży zakaz, człowiek „przekroczył granicę, którą jako stworzenie powinien w sposób wolny uznać i z ufnością szanować" (KKK 396). Na skutek tego grzechu w człowieku zrodziła się nieufność do Boga – widzenie w Nim rywala, a nie Tego, który kieruje się bezinteresowną dobrocią i miłością. Nie można nie wspomnieć o szkodzie, jaka dokonała się wraz z grzechem pierworodnym w samym człowieku. Polega ona na odniesionych zranieniach:

• w rozumie, naznaczonym odtąd cechą ignorancji i mniejszą zdolnością poznania prawdy;

• w woli, rozstrojonej i nie dążącej konsekwentnie do dobra;

• we władzach niższych, popędzie do walki i pożądliwości, ulegającym odtąd wielu namiętnościom i nieopanowanym dążeniom natury[1].

To z tego względu człowiek staje się bardziej podatny na wielorakie zło, a przez to mniej zdolny do przyjęcia woli Bożej i jej realizacji.

Bóg widząc, iż człowiek od grzechu pierworodnego żyje w wewnętrznym konflikcie i że jest trudno mu wybierać to, co dobre, i to realizować, przekazał mu w swej mądrości prawo moralne. „Wyznacza ono człowiekowi drogi, zasady postępowania, które prowadzą do obiecanego szczęścia; zakazuje dróg zła, które odwracają od Boga i Jego miłości. Jest stałe w swoich przykazaniach i zarazem

[1] Pisze o tym św. Tomasz z Akwinu za św. Będą Czcigodnym: STh I-II, q. 85, a. 3; por. L. Balter, *Problem reinterpretacji skutków grzechu pierworodnego w człowieku*, w: *Zło w świecie* (Kolekcja „Communio", 7), red. L. Balter, Poznań 1992, s. 282-289.

godne miłości w swoich obietnicach". Streszczeniem tego prawa jest Dekalog, który wyznacza „drogę życia" Izraelitów od czasu, gdy Bóg zawarł z nimi przymierze na Synaju. Polecił każdemu z nich wówczas: „Ja dziś nakazuje ci miłować Pana Boga twego, i chodzić Jego drogami, pełniąc Jego polecenia, prawa i nakazy, abyś żył i mnożył się (Pwt 30,16). Nie przymuszał ich jednak nigdy do realizacji swych przykazań i nakazów, ale zawsze pozostawiał im wolność i do niej apelował, gdy mówił: „Widzicie, ja kładę dziś przed wami błogosławieństwo i przekleństwo. Błogosławieństwo, jeśli usłuchacie poleceń Pana, waszego Boga, które Ja wam dziś daję – przekleństwo, jeśli nie usłuchacie poleceń Pana, waszego Boga, jeśli odstąpicie od drogi, którą Ja wam dzisiaj wskazuję, a pójdziecie za bogami obcymi, których nie znacie" (Pwt 11,26-28). Postępowanie jedną albo drugą drogą ma zawsze swe konsekwencje – łączy się z błogosławieństwem Bożym albo z przekleństwem.

Wiele wezwań do kroczenia „drogą życia" znajdujemy w różnych księgach Starego Testamentu, zwłaszcza w tekstach mądrościowych: „Dla mądrego droga życia – w górę, by uniknąć Szeolu, co w dole" (Prz 15,24); „Na drodze prawej jest życie, kroczenie po niej jest nieśmiertelnością" (Prz 12,28a). Cała moralność judaizmu streszcza się w nauce o dwu drogach: dobra i zła. „Błogosławiony mąż, który nie wchodzi na drogę grzeszników" (Ps 1,6). Przeciwieństwem jego jest „głupi, [który] uważa swą drogę za słuszną" (Prz 12,15), choć prowadzi ona do zguby (por. Ps 1,6) i zatracenia (por. Prz 12,28b). Historia przymierza Boga z Izraelem pokazuje, że nie zawsze lud wybrany szedł drogą życia, że niejednokrotne odstępował od Boga i popadał w bałwochwalstwo oraz w inne poważne grzechy.

Prawo Starego Testamentu „nazywane jest prawem bojaźni, gdyż prowadziło do zachowywania przykazań za pomocą groźby jakichś kar"[2]. Było więc prawem mniej doskonałym, choć w owym czasie potrzebnym do spełnienia roli wychowawcy, przygotowującego drogę Chrystusowi. Dawało ono poznanie grzechu, ale nie dawało mocy do walki ze złem, grzechem i z szatanem. Przez swoje wcielenie odkupieńcze Pan Jezus pokonał szatana i uwolnił człowieka od niego, „otworzył [mu] drogę nową, prowadzącą do życia" (Hbr 10,20). Przyniósł całą prawdę o Bogu i drodze człowieka do Niego, a nawet sam stał się Drogą do pełni życia w Bogu (por. J 14,6), którego możemy doświadczać już teraz we wspólnocie Kościoła, czerpiąc je ze słowa Bożego i sakramentów świętych, a w pełni uzyskać w nim udział możemy w wieczności. Warunkiem kroczenia tą drogą i dojścia do pełni życia jest wiara, pokora, uległość Duchowi Świętemu i naśladowanie Jezusa Chrystusa w Jego życiu dla chwały Bożej i dla dobra oraz zbawienia innych.

Ogłoszone przez Jezusa Chrystusa Nowe Prawo jest wiele bardziej doskonałe od Starego, bo polega na łasce Bożej wysłużonej przez Niego w dziele odkupie-

[2] STh I-II, q. 107, a. 1, ad 2.

nia świata i na miłości wypisanej w sercach tych, którzy uwierzą w Jezusa jako Zbawiciela. To Prawo ma większą moc w motywowaniu człowieka do odpowiedzi na miłość Bożą, objawioną w krzyżu Jezusa Chrystusa, i dzięki temu – czynieniu go coraz bardziej wolnym i zdolnym do powstrzymywania się od grzechu. W związku z tym Akwinata pisze: „Prawo Stare poskramiało rękę, nie ducha. Wola bowiem kogoś, kto powstrzymuje się od jakiegoś grzechu z lęku przed karą, nie odstępuje od grzechu tak po prostu, jak wola tego, który powstrzymuje się od grzechu wskutek umiłowania sprawiedliwości. Dlatego też mówi się, że prawo nowe, które jest prawem miłości, poskramia ducha”[3]. Co więcej, z tego względu, że to nowe prawo Chrystusowe „nie zniewala nas do czynienia lub unikania niczego poza tym, co jest z istoty konieczne do zbawienia lub temu zbawieniu jest przeciwne”, oraz „że nakazy lub zakazy [Boże] zaleca nam wypełniać w sposób wolny, pod wpływem wewnętrznego pobudzenia łaski”, św. Tomasz nazywa je „prawem wolności doskonałej”[4].

Nowe możliwości realizacji moralnej oraz duchowej w Chrystusie i w mocy Jego Ducha nie wyzwalają człowieka automatycznie z jego kondycji cielesnej naznaczonej skłonnością do grzechu. Dlatego świadom usprawiedliwienia i odkupienia w Chrystusie oraz daru łaski Jego Ducha apostoł Paweł mówi o człowieku cielesnym, popadającym w niewolę grzechu, a nawet zaprzedanym mu (por. Rz 7,14). Człowiek bowiem może nie przejąć się tym prawem Bożym, prawem duchowym i nie pójść za jego nakazami i wskazaniami, lecz może poddać się innemu prawu, „które toczy walkę z prawem jego umysłu”, czyli skłonnościom do grzechu i to do tego stopnia, że go to zniewoli. Dlatego niejako w imieniu Adama i całej ludzkości, apostoł mówi: „Nieszczęsny ja człowiek!. Któż mnie wyzwoli z ciała [co wiedzie ku] tej śmierci?” (Rz 7,24)[5]. Na to dramatyczne pytanie odpowiada już w następnym wersecie tego samego listu, gdy dziękuje Bogu przez Jezusa Chrystusa, w którym widzi możliwość wyzwolenia człowieka z grzechu. Ukazując tak realistycznie sytuację człowieka Apostoł chce podkreślić prawdę o konieczności łaski Bożej do zbawienia. Należy za nią dziękować Bogu i na nią się otwierać na drodze zbawienia.

Nikt nie jest wolny od grzechów i od skłonności skażonej grzechem natury, jak również od wpływu Złego, który w dalszym ciągu kusi człowieka. Jako powołany do życia wedle Ducha Chrystusowego, człowiek jest zarazem wezwany do walki duchowej i ascezy, by nie zatrzymywał się na drodze życia według ciała i nie utracił Ducha Świętego. Możliwość popadnięcia w grzechy jest zawsze realna. Mieli tego pełną świadomość ojcowie Kościoła, a także pierwsi mnisi, anachoreci, którzy twierdzili, że grzech prowadzi do zaciemnienia bądź zasłonię-

[3] Tamże.

[4] STh I-II, q. 108, a. 1, 1d 2.

[5] K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 2, Tyniec-Poznań-Kraków 1999, s. 42.

cia obrazu Bożego w człowieku, tak, że zostaje on ukryty pod „brudną maską", wyobrażeniem diabła[6].

Pierwszym, jak się wydaje, który dokonał głębokiego wglądu w naturę ludzką skażoną przez grzech i zagrożoną ciągle przez Złego, i opisał ją od strony psychologiczno-moralno-duchowej, był Ewagriusz z Pontu. Odkrył on osiem następujących λογισμοί, czyli namiętności, pragnień, demonów, które atakują człowieka i utrzymują w konflikcie moralno-duchowym z Bogiem, innymi i z samym sobą, i niejako wprowadzają w stan choroby jego naturę. Są to: obżarstwo, nieczystość, chciwość, smutek, gniew/złość, acedia, próżność i pycha[7]. Należy tu podkreślić, że przez *logismoi* Ewagriusz rozumiał złe myśli, namiętność i kuszącego demona, a nie wadę, czy grzech, jak to przetłumaczono na język łaciński i zaczęto mówić na Zachodzie o skutkach grzechu pierworodnego w człowieku[8]. Postrzegał on więc sytuację mnicha bardziej psychologicznie i dynamicznie, niż to zostało przekazane na Zachód przez Jana Kasjana. Objaśniał ją jako stan człowieka grzesznego, walczącego ze złymi myślami, namiętnościami i z demonem, a nie jedynie w znaczeniu etyczno-moralnym, jako nabywanie grzesznej skłonności (wady) i jako popełnianie grzechu. Kolejność wymienionych *logismoi* u Ewagriusza jest tzw. kolejnością wstępującą, od łakomstwa (obżarstwa) do pychy, czyli od namiętności związanych z cielesnością człowieka – które od początku dają o sobie znać i z czasem mogą być opanowane – do pychy, która nawet na późniejszym etapie atakuje człowieka zdolnego panować nad namiętnościami ciała[9].

2. Na drodze grzechu: deprawacja, perwersja, zniewolenie szatańskie

„Grzech jest bez wątpienia aktem wolności człowieka – pisze Jan Paweł II – ale pod jego warstwą ludzką działają czynniki, które stawiają go poza człowiekiem, na pograniczu, tam, gdzie ludzka świadomość, wola i wrażliwość stykają się z siłami ciemności, które według św. Pawła działają w świecie i niemal go opanowują" (RP 14). Nigdy dość podkreślania powagi grzechu jako oporu i buntu przeciw Bogu, obrazy Boga osobowego i oddalania się człowieka od Niego. „Wasze winy wykopały przepaść między wami a waszym Bogiem; wasze grzechy zasłoniły Mu oblicze przed wami tak, iż was nie słucha", mówi prorok Izajasz (59,2). Grzech powoduje takie oddalenie od Boga, że niejako ustanawia

[6] Grzegorz z Nyssy, *De opificio hominis* 18, PG 44, 193; Orygenes, *In Joannem* 19, 21(5), GCS 4, s. 322, 18.

[7] Cyt. za: L. Misiarczyk *Osiem logismoi w pismach Ewagriusza z Pontu*, Tyniec-Kraków 2007, s. 16-17.

[8] Tamże, s. 19.

[9] Tamże, s. 23.

przepaść pomiędzy człowiekiem a Bogiem, której człowiek o własnych siłach nie jest w stanie pokonać. Im dalej odchodzi od Boga, tym bardziej wchodzi w pewien mrok, ciemność duchową (por. Ef 4,18) i jest zdany na siebie samego, bardziej podatny na swe skłonności do grzechu, wystawiony na wpływ mentalności świata, na grzech świata, i ostatecznie – na działania Złego, który ze swej natury (*diabolos* od gr. *dia-ballo* – dzielić) zmierza do oderwania go od Boga i wzięcia w swoją niewolę.

Tego oddalania się człowieka od Boga nie należy rozumieć zbyt prosto, jak gdyby chodziło tu o oddalenie przestrzenne, gdyż Bóg towarzyszy człowiekowi w sposób tajemniczy nawet na drogach grzechu i największego zagubienia moralnego, i zawsze jest gotów udzielić mu sił do powstania, a także do powrotu na drogę sprawiedliwości.

Święty Augustyn powiedział, że gdyby diabeł mógł uczynić coś z własnej inicjatywy, to na ziemi nie pozostałby ani jeden żywy człowiek[10]. Wroga działalność szatana względem Boga i człowieka dokonuje się jedynie w pewnych granicach mu wyznaczonych, o których nie wiemy, bo są tajemnicą. Pan Bóg mógłby pozbawić szatana złego wpływu na człowieka, ale tego nie czyni, gdyż jako byt absolutny i zarazem Opatrzność czuwająca nad światem i nad każdym człowiekiem, panuje nad tym co względne. Panuje również nad szatanem i może posłużyć się nim dla większego dobra człowieka. Nie należy zapominać, że „szatan stwarza człowiekowi szansę wyższego rozwoju duchowego i świętości: *materia virtutis*, choć jest to wbrew jego zamierzeniom”[11].

Jego właściwym zamiarem, jak już zauważono, jest oderwanie człowieka od Boga i uczynienie go swoim sługą. Jego nienawiść do człowieka jest podyktowana tym, że nienawidząc Boga, nienawidzi i tego, kto jest przez Niego umiłowany; nienawidzi człowieka dlatego, że w odróżnieniu od niego, został odkupiony przez Boga i to odkupiony w ten niepojęty sposób, iż Syn Boży stał się człowiekiem, kimś niższym ontycznie niż on – szatan, i że dzięki temu odkupieniu człowiek ma szansę stać się dziedzicem dóbr niebieskich, które on utracił. Nienawidzi go ponadto z tego powodu, że już tu na ziemi Bóg uczynił człowieka swoją świątynią[12].

Gdy grzech staje się grzechem ciężkim, zarówno od strony przedmiotowej, jak i podmiotowej, sprawia, że człowiek przerywa swą wędrówkę w stronę Boga, zbacza z tej drogi wiary w inną drogę – drogę grzechu. Jan Paweł II utożsamia grzech ciężki z grzechem śmiertelnym, bo popełniając go człowiek traci komunię życiową z Bogiem – łaskę uświecającą. Z tego powodu, że przez grzech człowiek zrywa z Bogiem, od którego pochodzi i który utrzymuje go przy życiu, [nie tylko

---

[10] *Objaśnienia Psalmu 96,12*, w: *Objaśnienia Psalmów (Ps 78-102)*, tł. J. Sulowski („Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy”, t. 40), Warszawa 1986, s. 290.

[11] Cz. St. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999, s. 494.

[12] C. Balducci, *Diavolo*, w: *Dizionario enciclopedico della spiritualità*, t. 1, red. E. Ancilli, Roma 1990, s. 760.

naturalnym ale i duchowym – przyp. S. Z.], Papież w adhortacji o pojednaniu i pokucie nazywa grzech aktem samobójczym (por. RP 15)[13]. Tego aktu samobójczego nie należy rozumieć u człowieka tak, jak u niektórych aniołów, które buntując się przeciw Bogu, utraciły więź życiową z Nim w sposób nieodwracalny i trwały. Człowiek jest powołany do wieczności, ale to powołanie do wspólnoty z Bogiem i z innymi (w Nim) ma realizować w pewnym odcinku czasu, stopniowo, w wymiarze poznawczym, dążeniowym i działaniowym.

W jaki sposób dochodzi do coraz większego zniewolenia przez grzech i do owego aktu samobójczego, który nigdy u człowieka nie staje się aktem „absolutnym", choć może się do niego zbliżać?

Dochodzi do tego wskutek niewłaściwie rozumianej i przeżywanej wolności. Człowiek, odczuwając pociąg ze strony wartości ziemskich, odwraca się od Boga (*aversio a Deo*) i zwraca się do siebie samego, do jakiejś rzeczywistości stworzonej i skończonej, do czegoś przeciwnego woli Bożej (*conversio ad creaturam*) (por. RP 17)[14]. Pociąg ze strony wartości ucieleśnionych w tym, co widzialne i ujmowane zmysłowo, a oddziałujących na człowieka np. przez telewizję, Internet czy reklamę, jest na ogół odbierany jako silniejszy, niż pociąg ze strony wartości duchowych, które nigdy nie narzucają się naszej świadomości moralnej, lecz pociągają nas w sposób bardziej subtelny, respektujący naszą wolność. Skłonność do zła, tkwiąca w naturze człowieka po grzechu pierworodnym, popycha go zasadniczo w dwóch kierunkach: by bardziej być i by więcej mieć.

Człowiek sądzi, że to pierwsze swe dążenie może zaspokoić stawiając siebie w centrum rzeczywistości, detronizując Boga. Potwierdza to już postawa Pierwszych Rodziców, którzy poszli za podszeptem szatana, by jak Bóg znać dobro i zło (Rdz 3,5); potwierdza to zachowanie ludzi budujących wieżę Babel, którzy wierzchołkiem tej budowli chcieli dosięgnąć nieba (Rdz 11,4); potwierdza to postawa króla Babilonu, który miał powiedzieć: „Wstąpię na niebiosa i powyżej gwiazd Bożych postawię swój tron. Zasiądę na Górze Obrad na krańcach północy. Wstąpię na szczyt obłoków, podobny będę do Najwyższego" (Iz 14,13-14). Postawy te są wyrazem negowania swej zależności od Boga i przez to negowania fundamentalnej prawdy o rzeczywistej kondycji człowieka jako stworzenia. Biblia nazywa to nieuzasadnionym „pragnieniem wielkości" (Rz 12,16), „szukaniem własnej chwały" (Ga 5,26), „pychą tego życia" (1 J 2,16). Pycha u człowieka zdominowanego pragnieniem, by bardziej być, rodzi grzech buntu wobec Boga i zawiści, i złości wobec innych, i może skutkować zniewoleniem postawy człowieka. Do

[13] Może się tu rodzić pytanie, na ile taki „akt samobójczy" jest świadomy i dobrowolny. W teologii przyjmowano, że grzechy złości są popełniane z pełnym sprzeciwem umysłu i z całkowitą zgodą woli (*consensus perfectum*), czego nie ma w grzechach słabości, w których władze duchowe człowieka są bardziej determinowane przez jego nieuporządkowane uczucia. Por. J. Bramorski, *Grzech jako zniewolenie w refleksji teologicznej*, AK 140(2003), s. 213-214.

[14] Określenie to pochodzi od św. Augustyna. Por. *De diversis questionibus ad Simplicanum*, 1, 2, 18; PL 40, 122.

takich osób Chrystus kieruje pytanie: „Jakże możecie uwierzyć, skoro od siebie odbieracie chwałę, a nie szukacie chwały, która pochodzi od Boga? (por. J 5,44).

Także dążenie, by więcej mieć, choć warunkowane w jakiś sposób tym pierwszym, jest bardzo silne i objawia się jako niezaspokojona żądza posiadania czegoś oraz doznawania przyjemności z tego posiadania. Jeśli Pismo Święte mówi, że „chciwość pieniędzy jest korzeniem wszelkiego zła" (1 Tm 6,10), to chce nam przez to powiedzieć że ta pożądliwość, obok pychy, leży u podstaw innych pożądliwości i może sprowadzić człowieka na drogę ciężkiego grzechu, na drogę bałwochwalstwa.

Wymienione dwie grzeszne skłonności, pycha i pożądliwość współistnieją w postawie każdego człowieka i wspierając się wzajemnie, mogą w mniejszym czy w większym stopniu dochodzić ciągle do głosu. Czy tak się stanie, zależy od samego człowieka, czy będzie współpracował z Bogiem i postępował drogą Jego woli, czy też będzie szedł drogą grzechu i, kierując się duchem tego świata i podszeptami Złego, na niej się utwierdzał.

Skutkiem tak rozumianego coraz większego poddania się pysze i pożądliwości jest ślepota na wartości, w tym na wartości duchowo-religijne. „A Jeśli nasza Ewangelia jest ukryta, pisze św. Paweł, to dla […] niewiernych, tych […], których zaślepił bóg tego świata" (2 Kor 4,4). Pycha jako ślepota na wartość może się przejawiać na przykład w faryzejskiej obłudzie, która uważa, że widzi, a w rzeczywistości jest bardzo trudna do uleczenia, bo zamyka się na Boga (J 9,41). W dzisiejszym świecie może się ona przejawiać w nieopanowanym pragnieniu władzy, sławy, zwłaszcza medialnej, sukcesu, prestiżu itp.

Także pożądliwość ciała, wzmocniona duchem tego świata i wpływem Złego, rodzi ten sam skutek, gdy ktoś na przykład za wszelką cenę dąży do zdobycia czegoś – pieniędzy, przyjemności, wygodnego życia i oczekuje od tych dóbr tego, co może człowiekowi dać jedynie Bóg, gdy oczekuje od nich realizacji siebie, szczęścia, „zbawienia"[15]. Nie bez powodu Chrystus mówi: „Nie możecie służyć Bogu i Mamonie" (Mt 6,24), bo uznając pieniądz za samoistną wartość i za sens swego życia, człowiek wzgardzi Bogiem. Człowiek, któremu dobra tego świata tak przesłaniają wartości ewangeliczne, staje się w sensie biblijnym „człowiekiem cielesnym", niezdolnym do rozpoznawania spraw duchowych. Święty Jan od Krzyża mówi, że taki człowiek ma jakby założoną na oczy kataraktę i uznaje rzeczy pochodzące od Boga, za – nie Boże, a rzeczy nie pochodzące od Boga – za Boże[16]. Urok bowiem marności – jak uczy Mądrość Boża – zaciemnia dobro, a niestateczna pożądliwość wywraca umysł niezepsuty (por. Mdr 4,12), czyli należyte poznanie spraw.

Mając umysł przesłonięty i wolę zdominowaną pożądaniem człowiek staje się coraz bardziej podatny na bożków tego świata i na Złego, który posługując się

[15] P. Henrici, *Nie będziesz miał bogów innych oprócz Mnie*, „Communio" 15(1995), nr 1, s. 22.

[16] Św. Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości*, 3, 74.

jego grzesznymi namiętnościami i duchem tego świata, może uzyskać coraz większy wpływ na człowieka. Jak praktycznie do tego zmierza?

Św. Ignacy Loyola uczy, że „ludziom, którzy przechodzą od grzechu śmiertelnego do grzechu śmiertelnego, nieprzyjaciel szatan ma przeważnie zwyczaj przedstawiać przyjemności zwodnicze i sprawia, że wyobrażają sobie rozkosze i przyjemności zmysłowe, aby ich tym bardziej utrzymać i pogrążyć w wadach i grzechach”[17]. Oddziaływanie szatana na człowieka nie dokonuje się tak, jak działanie Boże, od wewnątrz, od ducha, ale „od zewnątrz przez pobudzenie go do myślenia (i do pożądania rzeczy pomyślanych) albo drogą przekonywania, albo wzniecając uczucia czy namiętność” – objaśnia św. Tomasz[18]. Szatan jak lew ryczący, krąży wokół [ducha] człowieka (1 P 5,8) i pragnie wejść do jego „środka”, by zdobyć władzę na jego wolą.

Rzeczy zmysłowe, przedstawione człowiekowi w sposób zachęcający przez pożądliwość „ciała”, ducha tego świata i szatana, wywołują w nim upodobanie. Szatan oddziałując na zmysły człowieka i na jego wyobraźnię, będącą jakby zwrotnicą pomiędzy zmysłami zewnętrznymi a władzami duchowymi, pociąga człowieka siłą przyjemności, obiecuje mu przyjemności i do nich go skłania. „«Każdego pociąga jego własna przyjemność» – pisze św. Augustyn za starożytnym poetą – nie konieczność ale przyjemność, nie obowiązek, ale rozkosz”[19]. Bóg wpływa na naszą wolę w sposób łagodny, za pośrednictwem poruszeń uczuć duchowych, i pozostawia nam wolność decydowania o pójściu za każdym takim wewnętrznym poruszeniem. Szatan natomiast z natarczywością naciera swą pokusą na wolę człowieka i czeka na moment przyzwolenia na jego podstępne plany. Według św. Ignacego szatan, znając stan moralny człowieka, atakuje go od strony najsłabszej[20].

Znajdując upodobanie w „dobrach”, które podsuwa szatan, posługując się grzesznymi ludzkimi skłonnościami i duchem świata, człowiek coraz bardziej pragnie przyjemności. Wzmaga je u niego hedonizm wszechobecny w naszej kulturze. Doznawanie przyjemności rodzi w nim coraz większe pragnienie tych dóbr, które od strony psychologicznej jest odczuwane jako napięcie skłaniające do natychmiastowego zaspokojenia odczuwanych potrzeb. Z kolei doznane przyjemności rodzą w nim coraz większe przywiązanie do dóbr zmysłowych. Tak rodzi się w człowieku mechanizm grzechu nałogowego. Można w nim wyróżnić trzy etapy:

- nabyty nawyk do grzechu;
- stałe uleganie tej skłonności;

---

[17] *Ćwiczenia duchowne*, 313.

[18] STh I, q. 111, a. 2.

[19] Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana, 26,4-5*, tł. W. Szołdrski, W. Kania („Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy”, t. 15, część 2), Warszawa 1977, s. 112.

[20] *Ćwiczenia duchowne*, 327, Reguła 14.

• nabieranie sprawności w złu oraz usprawiedliwianie go[21].

Na trzecim etapie człowiek coraz bardziej brnie w grzech, przestaje z nim walczyć i usprawiedliwia swe złe działanie. Traci wrażliwość moralną i poddaje się coraz silniejszym bodźcom, szukając coraz bardziej wyszukanych przeżyć i przyjemności, po których doznaje tym większej nudy[22]. Postępuje coraz dalej drogą nieprawości i deprawuje na niej innych, nie licząc się z prawem Bożym.

Grzech na tym etapie może niekiedy uzyskać znamiona perwersji, na przykład perwersji seksualnej, czyli „formy względnie stałego zaspokajania popędu seksualnego w sposób odbiegający od normy seksualnej bądź od zachowania typowego w danej kulturze"[23]. *Katechizm* objaśnia perwersję jako „nieuporządkowane pożądanie lub nieumiarkowane korzystanie z przyjemności cielesnych", z intencją szukania przyjemności dla niej samej, w oderwaniu od nastawienia na prokreację i zjednoczenie (por. KKK 2351).

Zdaniem egzorcystów perwersje seksualne, a także deprawacje seksualne z nimi związane, są jednym z tych typów grzechów, w których dochodzi do opętania człowieka przez szatana[24]. Jest to z pewnością podyktowane tym, że szatan – jak pisze ks. Czesław St. Bartnik – jest osobą z „odwróconą" jaźnią oraz odwróconą sferą prozopoiczną […] Jego jaźń stała się z tematycznie pozytywnej, negatywną […]. [Jego] relacja pozytywna stała się negatywną, tzn. antyprawdziwościową, antyagatyczną, antytwórczą, zamkniętą w sobie, skierowaną wyłącz-

---

[21] A. Derdziuk, *Dynamizm powstawania grzechu nałogowego*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne" 8(2007), s. 237.

[22] Tamże, s. 249-250.

[23] T. Zadykowicz, *Dewiacje seksualne*, w: *Płciowość ludzka w kontekście miłości. Przesłanie moralne Kościoła,* red. J. Nagórny, M. Pokrywka, Lublin 2005, s. 246.

[24] Por. A. Posacki, *Niebezpieczeństwa okultyzmu*, Kraków 1997, s. 41-42. Innymi kategoriami grzechu, prowadzącymi często do opętania, są: 1) okultyzm z jego różnymi odłamami, tak dziś propagowanymi, jak magia, spirytyzm, astrologia; 2) doświadczenia psychodeliczne z narkotykami, alkoholem i innymi środkami ekscytującymi, które wiodą człowieka do uzależnień, nałogów. Te zaś skutkują nie tylko osłabieniem psychiki człowieka, ale i degradacją jego ducha. Szatan więc ma łatwy dostęp do człowieka w takim stanie; 3) Trzecią kategorią grzechu jest uczestnictwo w sektach o pochodzeniu orientalnym. Tamże, s. 40-41.

W nich człowiek koncentruje się na sobie, poszukując wyższej świadomości, i nierzadko popada w „duchowość egotyczną", zamkniętą w sobie, w swojej „przepastnej głębi". Jeśli nie będzie miał dobrego przewodnika, może doznać pewnych zaburzeń psychicznych i otworzyć się na działanie Złego. Osobnym rodzajem sekt, w których człowiek może dobrowolnie oddać się szatanowi, są sekty satanistyczne. Wiadomości o nich są niepełne, bo funkcjonują one na zasadzie bractw odprawiających obrzędy, chcących pozostać w ukryciu. Należy do nich na przykład Grupa Dzieci Szatana z Bolonii. Właściwy satanizm polega na adorowaniu księcia ciemności jako boga i postawieniu go w centrum wszystkiego. Członkowie sekt satanistycznych praktykują te same formy religijne co chrześcijanie, ale odwracają je, przekręcają modlitwy w bluźnierstwa, odprawiają „czarne msze" będące profanacją Mszy prawdziwej. Za najbardziej znany ośrodek kultu szatana uchodzi, tzw. kościół szatana założony w Stanach Zjednoczonych w 1966 roku przez Antona La Veya (właściwe nazwisko: Levy). Por. C. G. Trocchi, *Nowe ruchy religijne*, tł. K. Stopa, Kraków 2002, s. 157-167.

nie na siebie wbrew porządkowi bytu, antykomunijną"[25]. Perwersje seksualne należy więc zaliczyć do grzechów demonicznych, odpowiadających przewrotnej naturze szatana. Egzorcyści mówią o procesie demonizacji, której w tego typu grzechach poddawany jest człowiek (w przeciwieństwie do procesu chrystianizacji na drodze świętości), gdy silnie jest popychany przez demona do zła, do kłamstwa, nienawiści, zawiści i wypaczonych obyczajów moralnych[26].

Zwyczajny wpływ szatana pojawia się u każdego człowieka i ujawnia się w pokusie, mającej na celu skierowanie człowieka na złą drogę i nakłonienie go do tego, by czynił zło. Bóg dopuszcza pokusy szatana, by człowiek miał sposobność ćwiczenia się w walce duchowej i nabywania pewnych sprawności. Nie pozwala jednak szatanowi, by kusił człowieka ponad to, co on potrafi znieść, lecz zsyłając pokusę, wskazuje sposób jej pokonania, aby człowiek mógł przetrwać (por. 1 Kor 10,13). Nie wszystkie pokusy pochodzą od szatana, bo każdy człowiek jest kuszony najpierw przez własną pożądliwość (por. Jk 1,14), którą niczym narzędziem może się szatan posłużyć.

Nadzwyczajny wpływ szatana, według *Noty duszpasterskiej Konferencji biskupów Toskanii na temat magii i demonologii,* to działanie nadzwyczajne Złego przejawia się w następujących formach:

• „Jako zaburzenia fizyczne lub zewnętrzne, jak to można zauważyć w niektórych zjawiskach w życiu świętych lub napaści lokalne na domy, rzeczy lub zwierzęta;

• jako obsesje personalne lub myśli czy impulsy, które skłaniają do stanów załamania, rozpaczy lub pokusy samobójstwa;

• jako dręczenie diabelskie odpowiadające zaburzeniom i chorobom, które doprowadzają do utraty świadomości, do spełnienia czynów lub wypowiadania słów nienawiści wobec Boga, Jezusa i Jego Ewangelii, Maryi i świętych;

• jako opętanie diabelskie lub też jako wzięcie w posiadanie ciała jednostki dla działania demona, który każe mówić lub czynić tak, jak on chce, podczas gdy ofiara nie może się temu oprzeć; jest wyraźnie sytuacją bardziej niebezpieczną"[27].

Te cztery formy działania Złego sprowadzają się do trzech rodzajów szkodzenia: po pierwsze, tego o charakterze lokalnym (wpływ na rośliny i zwierzęta; wpływ na miejsca i domy, w których straszy, na pewne przedmioty ukazywane człowiekowi); po drugie, dręczenia osobiste (różne przeszkody w życiu fizycznym i psychicznym, w środowisku społecznym, stawiane człowiekowi, mogące znacząco wpłynąć na jego postawę, zachowanie, nie pozbawiając go jednak wolności i osobistej decyzji w działaniu); po trzecie, opętania (opanowanie ciała człowieka do tego stopnia, że staje się on ślepym i uległym narzędziem despo-

[25] Cz. St. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, s. 482.

[26] S. A. Musolesi, *Egzorcysta i prorok Boga. O. Matteo La Grua i jego nauczanie o uwolnieniu i uzdrowieniu*, tł. A. Zielińska, Kraków 2013, s. 51-52.

[27] A. Posacki, *Okultyzm, magia, demonologia*, Kraków 1998, s. 152.

tycznej władzy szatana[28]. Opętanie diabelskie może się dokonać także nie z powodu grzechu człowieka, ale za dopustem Bożym i wtedy nie powinno być rozpatrywane w kategoriach grzechu, lecz zła fizycznego. Włoski demonolog Balducci uważa za bardzo prawdopodobną tezę, że podobnie jak Jezus przez wcielenie stał się widzialny pośród ludzi, podobnie i demon, zazdrosny, nienawistny i zawsze małpujący Boga, przez opętanie dąży do realizacji pseudoinkarnacji i znajduje w tym upodobanie[29].

W rozpoznaniu wpływu Złego należy najpierw stosować środki naturalne (badania psychologiczne, psychiatryczne) i dopiero po przekonaniu się, że nie są one skuteczne, bo nie chodzi o chorobę, należy stosować egzorcyzmy (por. KKK 1673). Egzorcyści mają swoje własne kryteria rozpoznawcze wpływu Złego na człowieka. Mówią oni o oznakach psychicznych, metapsychicznych i duchowych tego zjawiska. W sferze psychicznej występują objawy, które są podobne do symptomów psychastenii, paranoi, histerii i schizofrenii. W zakresie metapsychicznym może się ujawnić u opętanego nadludzka siła, mówienie w jakimś obcym języku, którego się nie uczył itp., w sferze duchowej, pojawia się wstręt do rzeczy świętych, silny pociąg do zła oraz możliwe jest ujawnianie się Złego poprzez takie znaki, które zmieniają fizjonomię osoby opętanej[30].

3. Drogi zagrożonej wolności i zniewolenia we współczesnym świecie

Chcąc w zarysie ukazać zagrożenia wolności we współczesnym świecie, mogące prowadzić człowieka do zniewolenia, z którego to stanu wyzwolenie jest możliwe tylko dzięki szczególnej interwencji Bożej, trzeba najpierw wspomnieć o przemianach, które dokonały się w Europie od czasów Oświecenia, przemianach skutkujących coraz większym zeświecczeniem mentalności i stylu życia.

Jan Paweł II, dokonując diagnozy współczesnego świata, dostrzega w nim, za *Gaudium et spes*, wiele pozytywnych wartości, jak na przykład postęp wiedzy i techniki, większą zdolność panowania człowieka nad przyrodą, głębszą jego świadomość jedności z innymi. I zarazem wskazuje na wiele obecnych w świecie zagrożeń, skierowanych przeciw ludzkiej wolności, sumieniu, religii, zagrożeń budzących w człowieku wiele niepokojów o przyszłość całej ludzkości (por. DiM 2, 11). Dokonując głębszej analizy historii ludzkości w ostatnich czasach, a zwłaszcza w XX wieku, pod kątem obecnego w niej dobra i zła, pisze, że „wiek XX był w jakimś sensie widownią narastania procesów dziejowych, a także procesów ideowych, które zmierzały w kierunku wielkiego «wybuchu» zła, ale także był widownią ich pokonywania”[31]. Według papieża dzieje ludzkości cechują się

[28] C. Balducci, *Diavolo*, s. 761.

[29] Tenże, *Possesione*, w: *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, s. 1974-1975.

[30] S. A. Musolesi, *Egzorcysta i prorok Boga*, s. 50-52.

[31] Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 11.

koegzystencją dobra i zła, jak na to wskazuje ewangeliczna przypowieść o pszenicy i kąkolu (Mt 13,24-30). Zło jest pewnym brakiem dobra i winno być postrzegane w odniesieniu do niego, i objaśniane przy uwzględnieniu natury ludzkiej skażonej przez grzech pierworodny. Ów grzech nazywa „otchłanią zła, którego sprawcą i ofiarą stał się człowiek na początku swych dziejów”[32].

Grunt dla zła, które wybuchło w XX wieku, przygotowany został przez „filozofie zła” doby oświecenia. Zostały one zainspirowane odejściem Kartezjusza od filozofii bytu i skoncentrowaniem się na ludzkim podmiocie myślącym, na samych treściach ludzkiej świadomości. Konsekwencją tego było teoriopoznawcze „przesunięcie” realnie istniejącego Boga w obszar subiektywnej świadomości filozofa i uczynienie z Niego jedynie jednej z idei. A skoro Bóg, Dobro najwyższe, został pozbawiony realnej samoistnej egzystencji w ludzkiej świadomości, konsekwencją tego stało się następnie takie samo podejście do zła[33]. Filozofie pozytywistyczne doby oświecenia, choć były w jakiś sposób ukierunkowane na poznanie prawdy, zostały oparte mocno na naukowym racjonalizmie i usunęły religię z obszaru zainteresowań nauki. Za tym poszło pozbawienie Boga „obywatelstwa” w życiu społecznym. Optymistyczna wiara oświeceniowa w możliwości rozumu ludzkiego, w dobroć człowieka i w jego wielorakie możliwości, w tym te, by samemu decydować o tym co jest dobre i co złe, odcinała coraz bardziej człowieka i społeczeństwa, w ostatnich wiekach, od źródeł chrześcijańskiej wiary.

a) W stronę okultyzmu

Choć rozwój naukowo-techniczny, w który uwierzył człowiek oświecenia, przyniósł ze sobą wiele zdobyczy zapewniając mu większą moc zewnętrzną i panowanie z nad światem, nie przyniósł – spełnienia duchowego. Uzyskując coraz większą władzę nad wieloma obszarami natury, człowiek, który wcześniej czuł się całkowicie zależny od Boga, od czasu oświecenia zaczął uznawać się za coraz bardziej samowystarczalnego i coraz mniej odczuwał potrzebę Boga. Sekularyzacja, przeradzająca się w sekularyzm, nie przyniosła człowiekowi spełnienia w sferze wolności ale wyobcowała go z siebie, wyalienowała, dała mu władzę nad światem od zewnątrz, ale czyniła go wewnętrznie pustym. Jan Paweł II określił sekularyzm jako „zespół zwyczajów broniących humanizmu całkowicie oderwanego od Boga i całkowicie skoncentrowanego na kulcie działania oraz produkcji, wypaczonego przesytem konsumpcji i przyjemności, nie troszczącego się o niebezpieczeństwo «utraty własnej duszy»” (RP 18). Dając się opanować duchowi sekularyzmu człowiek albo neguje Boga wprost i wchodzi na drogę ateizmu, albo staje się wobec Niego obojętny, co jest także negacją Boga przez wybór wartości i dóbr tego świata, i postawienie ich w swym sercu i w życiu wyżej niż Dobro

[32] Tamże, s. 15.

[33] Tamże, s. 16-19.

Najwyższe. Skutkiem wyboru takiego stylu życia jest, według adhortacji *Reconciliatio et paenitentia*, zaćmienie poczucia Boga, zaćmienie, a nawet wypaczenie sumień i „grzech XX wieku", za jaki Pius XII uznał „utratę poczucia grzechu". Nie chodzi tu o całkowitą utratę poczucia grzechu, bo człowiek będąc ze swej natury ukierunkowany na Boga, nie utraci nigdy całkowicie zmysłu religijnego, ani nie utraci zupełnie religijnego poczucia winy.

Z tytułu bycia obrazem Boga człowiek pozostaje zawsze jakoś otwarty na nieskończoność i poszukuje spełnienia w wymiarze duchowym. Odczuwając w sobie pustkę, winien zwrócić się znów do swego wnętrza, swej głębi, tajemnicy, której bez światła Bożego nie można zgłębić. W tym niespełnieniu człowiek może trafić na propozycję okultyzmu (czyli wiary w tajemne moce i uprawianie tajemnych nauk i rytuałów, za które uznaje się magię, astrologię, wróżbiarstwo, tajemną medycynę itp.) i pozwolić się jej uwieść.

Termin „okultyzm", pochodzi od łac. *occultus* i znaczy „tajemny, ukryty". Wprowadził go E. Levie, założyciel francuskiej szkoły okultyzmu, w nawiązaniu do dzieła *De occulta philosophia* C. Agrippy i propagował jako reakcję na pozytywizm i scjentyzm[34]. Dla pewnej komplementarności należy tu dopowiedzieć, że z pojęciem okultyzmu łączy się ściśle ezoteryzm. Wywodzi się on od terminu greckiego *esōterós* – wewnętrzny) i oznacza „sposoby postępowania oraz wiedzę, które są znane i zrozumiałe jedynie dla określonego kręgu wtajemniczonych"[35]. Wtajemniczony jest bliżej tego co ukryte, niż człowiek, któremu to, co ukryte zostaje ujawnione i przekazane. Ezoteryka, ezoteryzm akcentuje bardziej rzeczywistość podmiotową tego co tajemne, podczas gdy okultyzm kładzie akcent na jego stronę przedmiotową i, jak twierdzi, chce to zobiektywizować[36].

Od końca XIX wieku łaciński termin *occulta*, rzeczy ukryte, „tajemnice", staje się pojęciem zbiorowym na określenie wszelkich nauk i praktyk zajmujących się ukrytymi i ponadzmysłowymi siłami i zjawiskami[37]. Od tego czasu mówi się także o parapsychologii, czyli o „okultyzmie naukowym", do którego zalicza się telepatię, jasnowidzenie, prorokowanie (jako postrzeganie ponadzmysłowe), ekskursję dusz (podróże dusz wywołane określonymi technikami, narkotykami itd.), telekinezę, materializację, spirytyzm. Nauki i praktyki parapsychologii obejmują ponadto takie dziedziny, jak alchemia, chiromancja (czytanie z ręki), kartomancja (wróżenie z kart), różdżkarstwo, wahadlarstwo, psychografię (paranormalne nagrania głosów z tamtego świata), kult ufonów (istot UFO; nawiązywanie kontaktów z istotami pozaziemskimi) oraz satanizm[38].

---

[34] C. V. Manzanares, *Prekursorzy Nowej Ery. Mały słownik*, tł. E. Burska, Warszawa 1994, s. 94.

[35] D. Becker, *Ezoteryka*, w: *Leksykon religii*, red. H. Waldenfels, Warszawa 1997, s. 122.

[36] A. Posacki, *Niebezpieczeństwa okultyzmu*, s. 183-188.

[37] H. P. Hasenfratz, *Okultyzm*, w: *Leksykon religii*, s. 317.

[38] Tamże.

P. Clemens Pilar ostrzega przed sugestią jako środkiem oddziaływania okultyzmu na myślenie i wiarę człowieka. Sugeruje się mu pewne idee, a nawet kłamstwa, aby zachwiać jego wiarą w Boga. Podaje między innymi przypadek pewnego rolnika, który przyjmował leki homeopatycze i podawał je swoim zwierzętom – z dobrym skutkiem. Potem dowiedział się, że homeopatia jest oparta na takiej sugestii i wyspowiadał się ze swej praktyki podczas pobytu w Medjugorie. Po spowiedzi zaprzestał brać homeopatyki i zauważył, że przestały one skutkować także na jego zwierzęta. Z tego i z wielu innych podobnych faktów Pilar wyciąga wniosek, że złe duchy, działające na zasadzie sugestii, podszeptu mogą się dołączyć w sytuacji, gdy jakaś praktyka okultystyczna jest komuś proponowana i zaczyna on wierzyć w rzeczy nieprawdziwe[39]. Fakt, iż owo okultystyczne oddziaływania na wymienionego rolnika zanikło po spowiedzi, świadczy o tym, że człowiek ten przez sakrament został osłonięty przez Boga, uchroniony przed dalszą manipulacją. Sakramenty jako misteria Boże nie czerpią mocy jedynie z zewnętrznych rytuałów, jak w nurtach okultystycznych, ale od Boga, z misterium paschalnego Jezusa Chrystusa.

b) W pułapkach czarnej magii

Magia wydaje się być centralnym pojęciem i praktyką okultyzmu, gdyż zakłada tajemną wiedzę o istnieniu ukrytych powiązań pomiędzy rzeczami oraz wydarzeniami, na przykład – układem gwiazd i losem ludzkim, których rozszyfrowanie gwarantuje pożądane efekty pozostające poza normalną sferą oddziaływania[40]. Na owej wiedzy opiera się postawa maga wierzącego w moc bezosobowego rytuału, odwołującego się do wspomnianych analogii pomiędzy kosmosem i jego odbiciem w mikrokosmosie, czyli w człowieku i w otaczającym go środowisku, którzy zostają przetransponowani do skonstruowanego rytuału. Wyraża to zasada: „Jak w górze, tak i na dole, tak w małym, jak i w wielkim"[41]. Moc odprawianego rytuału, jak wierzą magowie, bierze się z poruszonych w kosmosie energii. Owa moc może zostać wzmocniona przez medytacje, terapie ruchowe, „lekarstwa o prawidłowej wibracji" itp. Jeśli dochodzi do zakłócenia przepływu energii należy stosować masaże, igły, ruch, dźwięki, itp. Magia i jej wpływ może dotyczyć wszystkich dziedzin życia. Magia biała jest przestawiana jako przynosząca korzyść społeczeństwu i wszystkim jego członkom, czarna wykorzystywana jest w celu zaszkodzenia komuś[42], na przykład przez tzw. *maleficium*, „złe

[39] P. C. Pilar, *Ezoteryzm a chrześcijaństwo*, tł. M. Mijalska, Kraków 2002, s. 194-199.

[40] J. Prokopiuk, *Magia*, w: *Religia. Encyklopedia*, t. 6, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2002, s. 360.

[41] P. C. Pilar, *Ezoteryzm a chrześcijaństwo*, s. 106; A. Posacki, *Niebezpieczeństwa okultyzmu*, s. 197-202.

[42] A. Quack, *Magia*, w: *Leksykon religii*, s. 226.

oko", czyli zło uczynione przez spojrzenie albo przez „zły czyn magiczny", dokonany w celu zaszkodzenia komuś (sprowadzenia choroby itp.)[43], co, według egzorcystów, w niektórych środowiskach stało się dziś poważnym problemem, którego ofiarami stają się różne osoby.

Mag, przez praktykowanie widzialnego rytuału, chce oddziaływać na to, co niewidzialne i zmierza do uzyskania wszechmocy przez wykorzystanie ukrytych sił natury. Dla niego nie liczy się wiara w Boga Stwórcę, ale bezosobowy rytuał, ukryte siły natury i wypowiadane zaklęcia, za pomocą których chce zapanować nad tajemnymi mocami. Zajmuje więc postawę przeciwną człowiekowi wiary, kapłanowi, który pozostaje w postawie uległości wobec Boga, Stwórcy natury. Nie istnieje też dla niego problem grzechu, ale jedynie niedoskonały rozwój powodowany zakłóconym przepływem energii[44], dlatego też może się stać on narzędziem Złego i szkodzić innym na zamówienie.

Praktykę tę należy ocenić jako całkowicie sprzeczną z chrześcijaństwem, gdyż energia, na którą otwiera się mag, jest formą oddziaływania złych duchów[45]. Biblia z całą surowością zakazuje takich praktyk: „Nie znajdzie się pośród ciebie nikt, kto by przeprowadzał przez ogień swego syna lub córkę, uprawiał wróżby, gusła, przepowiednie i czary; nikt, kto by uprawiał zaklęcia […] Obrzydliwy jest bowiem dla Pana każdy, kto to czyni" (Pwt 18,10-11). Dziś słowa „magia" i „czary" używane są zamiennie jako synonimy, przy czym słowo „magia" występuje częściej w sferze religijnej, a słowo „czary" w sferze pozareligijnej[46]. Kto uprawia czary, mówi św. Paweł, królestwa Bożego nie odziedziczy (Ga 5,20). „Wszystkie praktyki magii i czarów – czytamy w *Katechizmie Kościoła katolickiego* – przez które dąży się do pozyskania tajemnych sił, by posługiwać się nimi i osiągać nadnaturalną władzę nad bliźnim – nawet w celu zapewnienia mu zdrowia – są w poważnej sprzeczności z cnotą religijności. Praktyki te należy potępić tym bardziej wtedy, gdy towarzyszy im intencja zaszkodzenia drugiemu człowiekowi lub uciekanie się do interwencji demonów" (KKK 2117).

c) Spirytyzm

Spirytyzm (łac. *spiritus* – duch) to zespół wierzeń i praktyk opartych na przekonaniu, że dusza ludzka, względnie duch człowieka, nadal żyje po śmierci i że żyjący mogą nawiązać z nim kontakt za pośrednictwem medium, pewnej osoby, której przekazywane jest orędzie z tamtego świata[47]. Wierzenia te i prak-

---

[43] *Nota duszpasterska Konferencji Biskupów Toskanii na temat magii i demonologii*, w: A. Posacki, *Okultyzm, magia, demonologia*, Kraków 1998, s. 149-151

[44] Tamże, s. 103-112.

[45] C. V. Manzanares, *Prekursorzy Nowej Ery*, s. 75-76.

[46] A. Quarck, *Magia*, s. 226.

[47] R. Hauth, *Spirytyzm*, w: *Leksykon religii*, s. 439.

tyki znane są od starożytności pogańskiej. Objawienie judaistyczne potwierdza możliwość zjawiania się dusz, czy też duchów zmarłych, osobom żywym, jak o tym mówi choćby przypadek króla Saula, który nie wiedząc, jak ma postąpić przed walką z Filistynami, zamiast zdać się całkowicie na Boga, udaje się do wróżki w Endor i prosi ją o wywołanie ducha Samuela, od którego spodziewa się uzyskać radę. Samuel zarzuca mu błąd tej praktyki tajemnej, mówi mu że Bóg go opuścił i że przekaże królestwo Dawidowi, ujawnia mu też, że następnego dnia Bóg odda Izraelitów wraz z Saulem w ręce Filistynów (1 Sm 28,3-25).

Spirytyzm odrodził się w XIX wieku. Za jego patrona uznaje się wizjonera szwedzkiego E. Swedenborga, a za jego twórcę Allana Kardeca (właściwe nazwisko to Leon Danizar Rivail), autora *Księgi Duchów* (1859) i *Księgi mediów* (1861)[48]. Zainteresowanie spirytyzmem wzbudziło, nagłośnione w Stanach Zjednoczonych, wydarzenie wejścia w kontakt z duchem zmarłego trzech sióstr Fox, które miały słyszeć odgłosy kroków byłego mieszkańca swego domu i jego stukanie w ścianę. Jeszcze większe ożywienie zainteresowania spirytyzmem nastąpiło po I wojnie światowej i ogarnęło Europę. Mówiono wówczas o epoce „wirujących stolików" i identyfikowano dużą liczbę osób obdarzonych zdolnościami medialnymi. W grupie spirytystycznej, wokół okrągłego stolika, zasiadają ludzie pragnący wejść w kontakt z duchem bliskiej im osoby, krewnej (spirytyzm rodzinny), albo z duchem jakiejś słynnej postaci (spirytyzm uprawiany w sektach – np. Dzieło Powrotu). W tym drugim przypadku medium zostaje wprowadzone w trans i wtedy jest w stanie nawiązać kontakt z tamtym światem, i przekazać pozostałym osobom seansu orędzie, odpowiedź na pytanie, udzieloną przez wywoływanego ducha.

Kościół potępił spirytyzm w XIX wieku, uznając go za „zabobon" i za praktykę niegodną, heretycką i skandaliczną" (*Dekret Kongregacji Świętego Oficjum* z 4.04.1865 roku), za „zabobon" i za praktykę często nie wolną od interwencji diabelskiej" (*Katechizm* Piusa X). „Praktykowanie spirytyzmu jest zabobonem całkowicie niedozwolonym – czytamy w *Dekrecie Kongregacji Świętego Oficjum* z 30.04.1898 i 24.04.1917 roku – gdyż nie leży w Bożym porządku rzeczy, aby Bóg wysyłał dobre duchy dla zaspokojenia ludzkiej ciekawości. Jeśli jakieś duchy udzielają odpowiedzi na różne pytania, mogą to być jedynie złe duchy, które godzą się wchodzić w łączność z ludźmi tylko dlatego, aby im szkodzić i pobudzać ich do złego. Toteż Kościół zabronił absolutnie udziału w seansach spirytystycznych"[49]. W najnowszym *Katechizmie Kościoła katolickiego* wierni są wzywani by nigdy ze spirytyzmu nie korzystali, także dlatego, że pociąga on za sobą praktyki wróżbiarskie lub magiczne (por. KKK 2117). Doświadczenie osób, które, czy to z ciekawości, czy pod wpływem innych, doświadczyły seansów spi-

[48] J. Prokopiuk, *Spirytyzm*, w: *Religia. Encyklopedia PWN,* t. 9, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2003, s. 121.

[49] Cyt. za: A. Posacki, *Okultyzm, magia, demonologia* s. 85.

rytystycznych, pokazuje, że mają one destruktywny wpływ na psychikę człowieka. Nierzadko te osoby są pod wpływem złych duchów i potrzebują modlitwy uwolnienia, a nawet zastosowania egzorcyzmów.

d) Astrologia

Pojmuje się ją jako „naukę [czy też sztukę tajemną – przyp. S. Z.] wróżbiarstwa opartą na założeniu, że wzajemne położenie na niebie Słońca, Księżyca, planet i gwiazd wpływają bezpośrednio na losy człowieka lub społeczeństwa”[50]. Jej początki można umieścić w Mezopotamii i za pierwszych astrologów – uznać tamtejszych magów i kapłanów prowadzących obliczenia czasu na podstawie obserwacji nieba i odkrywania woli bogów. Wówczas istniał kult bóstw astralnych (solarnych, lunarnych, żeńskich personifikacji planety Wenus itp.) zwany astrolatrią. W miarę jak powiększała się wiedza o gwiazdach, czyli astronomia, zwłaszcza w kulturze persko-hellenistycznej, rozwijała się astrologia jako oparte na uogólnieniach wróżbiarstwo, uprawiana na użytek szarlatanów. Od czasów hellenistycznych astrologia stawia sobie za cel, nie tylko wypowiadanie się na temat przyszłych wydarzeń na podstawie biegu gwiazd, ale i przewidywanie przebiegu życia indywidualnego człowieka, jego charakteru, warunków życiowych i jego przyszłości, posługując się do tego celu horoskopem[51].

Odrodzenie astrologii dokonało się pod koniec XIX wieku i było spowodowane rozwojem grup ezoterycznych, teozofii i okultyzmu. W ostatnich czasach jest ona propagowana przez New Age, dla której jest przydatna jako uzasadnienie holizmu i kierowana jest do „warstw osób wykształconych”[52].

Kościół od początku odrzucał astrologię, gdyż kierował się wolą ratowania człowieka przed popadnięciem w niewolę żywiołów tego świata” (Ga 4,3.10; por. Kpł 19,31; Pwt 18,10-14; Iz 43,10). Cztery tradycyjne żywioły: ogień, powietrze, woda i ziemia związane ze znakami Zodiaku (czyli rysunku astrologicznego, w który wpisywane jest położenie Słońca, Księżyca i planet od chwili urodzenia człowieka) w astrologii symbolizują i oznaczają odpowiednio: życie i rozwój osobowości, relacje i stosunki zewnętrzne, intuicję i ewolucję wewnętrzną, oraz wartości i rozwój społeczny[53]. W tym układzie człowiek jest rozumiany nie jako osobowy byt, lecz jako „chemiczny związek pierwiastków kosmicznych”. Kto wierzy w jakimś stopniu w horoskopy, osłabia swoją wiarę w Boga, uznaje bowiem astrologów za swoich doradców życiowych. Zarazem osłabia swoją wolność i zdolność podejmowania decyzji. *Katechizm Kościoła katolickiego* stwierdza: „Korzystanie z horoskopów, astrologia, chiromancja, wyjaśniania

[50] J. Prokopiuk, *Astrologia*, s. 366.

[51] G. Voss, *Astrologia/Astronomia*, s. 17.

[52] A. Zwoliński, *To już było*, Kraków 1997, s. 225.

[53] J. Prokopiuk, *Astrologia*, s. 366-367.

przepowiedni i wróżb […] są przejawami chęci panowania nad czasem, nad historią i wreszcie nad ludźmi, a jednocześnie pragnieniem zjednania sobie ukrytych mocy. Praktyki te są sprzeczne ze czcią i szacunkiem – połączonym z miłującą bojaźnią – które należą się jedynie Bogu" (KKK 2116).

Kard J. Ratzinger napisał kiedyś: „Istnieje upadła wolność. Istnieje szatan. Szatan może dręczyć ciało człowieka, lecz nie może posiąść jego duszy, [jeśli człowiek sam mu się nie odda – przyp. S. Z.]. Do prawdziwego męstwa należy, aby nie bagatelizować niebezpieczeństwa, lecz zdawać sobie sprawę z całego wymiaru rzeczywistości. I to właśnie wyjaśnia fenomen «stopniowania» przekazu Pisma Świętego, odnoszącego się do szatana: Im bardziej stoi człowiek po stronie Boga, tym bardziej też rośnie jego realizm, tym jaśniej ukazują się kontury rzeczywistości, tym jaśniejsza staje się też dla niego rzeczywistość sprzeczna ze świętością. Piękne maski szatańskie nie zwiodą już tego, który wszystko widzi od strony Boga"[54].

VIE E GRADI DELLA SCHIAVITÙ SPIRITUALE – NECESSITÀ DELL'USO DEGLI ESORCISMI

La questione della schiavitù spirituale dell'uomo viene presentata in opposizione alla sua chiamata alla libertà in Cristo. La vera minaccia della libertà cristiana è il peccato, soppratutto nelle sue categorie più gravi, riscontrati (nelle varie correnti dell'occultismo; nelle perversioni sessuali; nelle sette d'origine orientale dove in ricerca della coscienza superiore l'uomo cadde nella trappola della spiritualità egocentrica; nell'esperienze psicodeliche della droga etc.), riconosciute dagli esorcisti quali potenzali „porte" d'influsso del demonio sull'uomo, inclusa la possibile possesione diablica. Nella terza parte l'articolo dà un esempio delle vie conducenti alla schiavitù spirituale (magia, spiritismo, astrologia). Lo stato della schiavitù causato dal demonio può essere identificato alla luce dei segni psichici, metapsichici e spirituali aplicati dagli esorcisti, dopo l'esclusione della malatia psichica.

Słowa kluczowe: wiara chrześcijańska, grzech, zniewolenie duchowe, egzorcyzm

Keywords: the christian freedom, sin, the spiritual slavery, exorcism

[54] J. Ratzinger, *Służyć prawdzie*, Poznań-Warszawa-Lublin 1983, s. 338.

IV. RECENZJE

„Duchowość w Polsce" 16 (2014)
ISSN 2081-4674 s. 237-239

Ks. Edward WALEWANDER*

KS. STANISŁAW KOWALCZYK *Z PROBLEMATYKI ANTROPOLOGII PERSONALISTYCZNEJ* Wydawnictwo KUL, Lublin 2014, ss. 308

W recenzowanej pracy ks. prof. Stanisław Kowalczyk kontynuuje problematykę antropologiczno-personalistyczną omawianą wcześniej w kilku opublikowanych już rozprawach, głównie książkowych. Autor zdecydował się podsumować, a zarazem poszerzyć badania, ponieważ zagadnienia te są „aktualne zarówno w aspekcie teoretycznym, jak i egzystencjalno-pragmatycznym" – jak zaznaczył we Wstępie (s. 8). Najnowszą książkę ks. S. Kowalczyka można zatem uważać za rekapitulację jego wieloletnich badań w dziedzinie antropologiczno-personalistycznej. Śmiało więc można odnieść do niego łacińską sentencję, że *homo doctus in se semper divitias habet*. Analizując treści zawarte w omawianej pracy, można potwierdzić zacytowane wyżej humanistyczne motto, że człowiek uczony całe bogactwo ma w sobie. W tym przypadku zawarł je w dziele zatytułowanym skromnie *Z problematyki antropologii personalistycznej*. Dotychczasowy dorobek twórczy ks. inf. S. Kowalczyka recenzenci oceniają wysoko.

Omawiając jego książkę na temat antropologii personalistycznej, wypada przywołać jeszcze inną łacińską sentencję: *Sapientia ars vivendi putanda es* – mądrość należy uważać za sztukę życia. Za egzemplifikację tej tezy można uznać życie i twórczość autora. Może on być pewnym wzorem ludzkiej egzystencji, naznaczonej wolnością bytu, wiarą w człowieka i wartość życia.

Twórczość ks. prof. Kowalczyka jest wielowymiarowa i oryginalna. Widać to na przykładzie poszczególnych rozdziałów recenzowanej książki. Otwiera ją

* Ks. prof. zw. dr hab. Edward WALEWANDER – prezbiter archidiecezji lubelskiej (wyświęcony w 1974 roku); kierownik Katedry Pedagogiki Porównawczej KUL. Główne kierunki badań naukowych to pedagogika chrześcijańska i problematyka polonijna; interesuje się również duchowością chrześcijańską i historią Kościoła. Opublikował 23 książki i 34 współautorskie lub pod jego redakcją; ogółem wydał 783 prace naukowe i popularnonaukowe; od 1997 wydaje „Bibliotekę Pedagogiczną" (dotychczas 31 tomów). Od 1995 jest prezesem ogólnopolskiego Towarzystwa Naukowego Polska-Wschód.

rozdział pierwszy, zatytułowany: „Antropologia filozoficzna – koncepcja, metody, problematyka" (s. 9-39). Dopiero na tym obszernym tle ukazany jest rozdział drugi, dotyczący powołania człowieka. Autor prezentuje w nim myśl zaczerpniętą ze skarbca nauczania św. Jana Pawła II: powołaniem człowieka nie jest „mieć", posiadać wiele, ale „być" człowiekiem, być z innymi ludźmi i dla innych (s. 56).

Rozdział trzeci omawia podstawy światopoglądu chrześcijańskiego.

Książka ks. S. Kowalczyka pod tytułem *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego* miała już kilka wielonakładowych wydań. Do dzisiaj nie straciła aktualności. Dobrze, że w swej nowej publikacji autor zdecydował się przypomnieć w atrakcyjny sposób fundamenty światopoglądu chrześcijańskiego. Liczba ludzi pozbawionych punktu oparcia ciągle rośnie. Szary człowiek często zatracił poczucie swojej przeszłości. Jego rozumowanie nie może być „dalszym ciągiem", bo on sam nie uważa się za „dalszy ciąg". Jest anonimem, istotą bez korzeni, podatną na każdy podmuch ideologiczny, na wiatry rozpętywane coraz zręczniej i bardziej perfidnie. Myśl taka rodzi się między innymi po analizie niewielkiego rozdziału czwartego, który prezentuje światopogląd personalistyczny w ujęciu ks. Wincentego Granata, dawnego rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (s. 63-73).

Rozdział piąty pod tytułem „Wiedza a mądrość – tożsamość czy sprzeczność?", to kolejne rozważanie filozoficzne, składające się na całość recenzowanej książki (s. 75-83). Szwajcarski filozof Henri-Frédéric Amiel już w połowie XIX wieku utyskiwał: „Mamy za wiele barbarzyńskiej krwi w żyłach i brak nam miary, harmonii i wdzięku. Chrześcijaństwo, dzieląc człowieka na zewnętrznego i wewnętrznego, świat na ziemię i niebo, piekło i raj, rozbiło jednostkę ludzką, co prawda, by stworzyć ją na nowo głębszą i prawdziwszą; ale chrześcijaństwo jeszcze nie strawiło tego potężnego zaczynu. Nie podbiło jeszcze prawdziwej ludzkości […]. Nie przeniknęło do głębi serca Jezusa"[1].

Myśliciel lubelski podpowiada, jak przeniknąć do głębi Chrystusowej myśli. Pisze o tym w rozdziale szóstym pod tytułem „Klasyczne i współczesne koncepcje rozumu/racjonalności" (s. 85-107), a także w rozdziale siódmym, omawiającym iluzje i zagrożenia nauki (s. 109-119).

Człowiek stracił samodzielność prawie w każdej dziedzinie życia. Utraciwszy wolność fizyczną, zatraca wolność wewnętrzną, ostatnią redutę człowieczeństwa. A właściwie jej nie chce. Dziś przeciętny człowiek nie chce wolności, dlatego z taką łatwością nagina kark pod coraz nowymi jarzmami. Nie mając nic, czuje się na każdym kroku zagrożony i niepewny. Bez przeszłości, lęka się teraźniejszości i przyszłości. Lęk ten zwiększa się i rośnie z każdą dziesiątką lat. Wolność jest więc sprawą bezcenną. Takie refleksje nasuwają się po analizie kolejnych trzech rozdziałów: „Wolność odpowiedzialna czy samozadowolenie?"

[1] H.-F. Amiel, *Dziennik intymny*, wybór i przekład J. Guze, Warszawa 1977, s. 49.

(s. 121-135), „Idea wolności w personalizmie ks. Wincentego Granata" (s. 137-146) i „Rola miłości w personalistycznej pedagogice J. Maritaina" (s. 147-156).

W swojej książce ks. Kowalczyk nie pominął głównych nurtów współczesnej kultury, zwłaszcza w jej odniesieniu do chrześcijaństwa (rozdział jedenasty, s. 157-169), a także do humanizacji kultury (rozdział dwunasty, s. 171-181). To ostatnie zagadnienie uznał za palące zadanie dla intelektualistów w Europie przemian.

Analiza nauczania Jana Pawła II wraca często w bogatej twórczości naukowej ks. Stanisława Kowalczyka. Tak też jest w recenzowanej książce. Rozdział trzynasty nosi tytuł „Personalizm społeczny Ojca Świętego Jana Pawła II" (s. 183-194). W rozdziale czternastym omówiony jest personalizm społeczny Czesława Strzeszewskiego. Autor wiele lat współpracował z tym uczonym i wiele mu zawdzięcza (s. 195-208).

Kolejne dwa rozdziały, piętnasty i szesnasty, dotyczą sportu w perspektywie humanistyczno-personalnej (s. 209-233). Po nich następują cztery rozdziały dotyczące ludzi starych i cierpiących oraz opieki nad nimi (s. 235-294).

Pracę zamyka interesujący dla każdego czytelnika esej pt. *Samotność – zagrożeniem czy wartością?* (s. 295-304).

W podsumowaniu trzeba stwierdzić, że ks. S. Kowalczyk, filozof i teolog zarazem, ciągle szuka człowieka i bada go. Analizuje każde jego drgnięcie i każdą zmianę. Stara się go najpierw dobrze zrozumieć, by później podpowiedzieć mu drogi wyjścia z osaczenia. Recenzowana książka jest więc kolejnym wyrazem odpowiedzialności za drugiego człowieka. Najbogatszy jest ten, kto najwięcej daje z siebie innym. Ta myśl wraca często w rozważaniach ks. Kowalczyka, dawnego rektora Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu.

Z pozycji pedagoga można powiedzieć także i to, że w recenzowanej rozprawie autor uczy sztuki życia, wzajemnego szacunku ludzi do siebie, poczucia własnej wartości, mocy i radości z relacji do drugiego człowieka. Wychowanie w optyce antropologii personalistycznej ks. Stanisława Kowalczyka, stanowi zaproszenie do wspólnej wędrówki człowieka ku prawdzie, dobru i pięknu. Człowiek zrodzony jest do myślenia i działania w wolności (*ad cogitandum et agendam homo natus est*). Książka ks. prof. Stanisława Kowalczyka *Z problematyki antropologii personalistycznej* daje jasny wyraz takiemu przekonaniu.

„Duchowość w Polsce" 16 (2014)
ISSN 2081-4674 s. 24-242

Ks. Wojciech ZYZAK*

WOKÓŁ „DZIENNIKA" O. PIOTRA SEMENENKI, red. Wojciech Mleczko CR (seria „Duchowość klasztorów polskich: Przekaz i komunikacja", t. 8), red. serii ks. Wojciech Misztal, Wydawnictwo św. Jana Pawła II, Kraków 2014, ss. 168.

Oddana do rąk czytelnika książka, której przedmiot refleksji stanowi *Dziennik* sługi Bożego o. Piotra Semenenki, ukazuje się jako ósmy tom dobrze znanej i cenionej, nie tylko w środowisku teologów duchowości, serii „Duchowość klasztorów polskich: Przekaz i komunikacja". Publikacja została przygotowana w związku z dwusetną rocznicą urodzin Piotra Semenenki (1814-1886), współzałożyciela i przełożonego generalnego zmartwychwstańców, wybitnego filozofa, teologa, mentora, kierownika duchowego i spowiednika wielu późniejszych błogosławionych i świętych, założyciela i pierwszego rektora Kolegium Polskiego w Rzymie, współtwórcy i doradcy licznych zgromadzeń zakonnych. Ten wybitny przedstawiciel polskiego duchowieństwa zasługuje na pogłębione badania i popularyzację, czego doskonały przykład dają autorzy poszczególnych rozdziałów, w tym również redaktor całej serii.

Właśnie osoba redaktora serii, ks. prof. Wojciecha Misztala, gwarantuje również w obecnym tomie, wysoki poziom naukowy, połączony z komunikatywnością i przystępnością języka. Integralna i interdyscyplinarna analiza *Dziennika* zaowocowała interesującymi artykułami z dziedziny filozofii, zwłaszcza antropologii, teologii, w tym duchowości i mistyki, nauk społecznych, a nawet literaturoznawstwa. Tak szerokie spektrum zagadnień świadczy o wyjątkowych intelektualnych i duchowych horyzontach Sługi Bożego i o jego wielkim znaczeniu dla badań nad historią zmartwychwstańców.

Szczególnie dwa artykuły zamieszczone w książce stanowią doskonałą okazję do zapoznania się z twórczością literacką o. Semenenki. Najpierw ks. dr hab.

* Ks. prof. dr hab. Wojciech ZYZAK – prezbiter diecezji bielsko-żywieckiej (wyświęcony w 1993 roku); rektor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; uzyskał doktorat na KUL w 2000 roku habilitację na PAT w Krakowie w 2006 roku; wykładowca w Instytucie Duchowości UPJPII i w Instytucie Teologicznym im. św. Jana Kantego w Bielsku-Białej.

Janusz Królikowski, profesor Wydziału Teologicznego w Tarnowie, ukazał bogactwo i różnorodność literacką pism Sługi Bożego. Cenne w tym opracowaniu jest ukazanie tego, co łączy badane pisma, czyli jedności teologicznej idei szeroko pojętej mistyki. Ks. Królikowski pokazał również wyraźnie, jak bardzo autentyczna mistyka wpływa na efektywność aktywności ludzkiego życia. Z kolei ks. dr Kazimierz Wójtowicz, znany poeta i pisarz, ukazał *Dziennik* jako rodzaj „relikwii". Jego artykuł stanowi dokładne studium formy, treści, okoliczności powstania, historii publikacji i znaczenia dla zgromadzenia omawianego dziennika.

Pozostałe opracowania pozwalają spojrzeć na badany tekst z punktu widzenia jakiejś konkretnej dziedziny nauki. Ks. dr Kazimierz Mikucki, wykładowca filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym we Lwowie, zajął się obecnością filozofii w badanym *Dzienniku*. Jego artykuł wykazał dobitnie, że ks. Semenenko żywo interesował się i często zajmował filozofią, pragnąc nie tylko zgłębiać zagadnienia teoretyczne, metodologiczne, epistemologiczne, czy teorii bytu, ale również znaleźć dla nich zastosowanie w teologicznie pogłębionym duszpasterstwie. Pod nieco innym kątem dr Marek Mariusz Tytko, historyk sztuki i nauczyciel akademicki Uniwersytetu Jagiellońskiego, zbadał występowanie i znaczenie w *Dzienniku* takich kluczowych dla antropologii filozoficznej i pedagogiki zmartwychwstańczej terminów, jak „człowiek", „ludzie" i „ludzki". Wykazał, że Sługa Boży, stosując predykaty przymiotnikowo-rzeczownikowe, ujmował antropologiczne określenia w konkretnych zestawach, które rzucają nowe światło na jego, tak istotne dla filozofii i pedagogiki, rozumienie człowieka.

Kolejne rozdziały książki skupiają się wprost na niezwykle interesującej kwestii duchowości Piotra Semenenki. Ks. prof. dr hab. Wojciech Misztal, kierownik Katedry Duchowości Mediów i Relacji Społecznych Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, zgłębił temat dotyczący relacji duchownego i duchowości względem życia społecznego. Autor ukazał olbrzymi wpływ duchowości i duchownych, w tym również samego o. Semenenki, na ówczesne życie narodowe. Artykuł nie ucieka przy tym od wyciągania konstruktywnych wniosków, dotyczących współczesności, w takich obszarach, jak: polityka, relacja Kościoła do społeczeństwa, sprawiedliwość społeczna, troska o potrzebujących, wychowanie, szkolnictwo i komunikacja społeczna. Badania *Dziennika* pozwalają wysnuć ogólny, ale ważny wniosek, że na życie społeczne należy patrzeć całościowo, uwzględniając również potrzebę duchowości. Kolejny artykuł zamieszczony w książce dotyczy szczytu życia duchowego. Ks. prof. dr hab. Stanisław Urbański, kierownik Katedry Teologii Życia Duchowego Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, opracował na podstawie *Dziennika* dynamizm życia mistycznego. Dogłębna analiza tekstu pozwoliła autorowi zidentyfikować rozwój życia mistycznego Sługi Bożego, aż do najwyższego zjednoczenia miłości z Bogiem.

Nie ulega wątpliwości, że wszystkie zamieszczone w książce opracowania stanowią cenny wkład w coraz głębsze rozumienie nie tylko osoby i dzieła

o. Piotra Semenenki, ale także całego dziedzictwa zmartwychwstańców, ich charyzmatu, historii i duchowości. Warto dodać, że artykuły oparte są na tekstach źródłowych, a nawet w dużym stopniu – archiwalnych. Dlatego ósmy tom serii na temat duchowości klasztorów polskich charakteryzuje się źródłowością, nowatorstwem i profesjonalizmem. Winien zapoznać się z nim każdy, kto interesuje się duchowością chrześcijańską.

„Duchowość w Polsce" 16 (2014)
ISSN 2081-4674 s. 243-244

Olga STREMBSKA*

JAK ŻYĆ PO CHRZEŚCIJAŃSKU? JAN PAWEŁ II ODPOWIADA NA NAJWAŻNIEJSZE PYTANIA **opr. ks. Marek Chmielewski, Wydawnictwo AA, Kraków 2014, ss. 400**

Współczesnemu człowiekowi, tak bardzo uwikłanemu w trudności egzystencjalne dnia codziennego, brakuje często czasu na refleksję nad sobą i własnym życiem. Wielu ludzi, zwłaszcza młodych, poszukuje swojej tożsamości, swojego miejsca w społeczeństwie i sensu życia. Tym samym człowiek stawia sobie podstawowe pytania: jak odnaleźć sens życia? jak rozeznać swoją drogę? jak się modlić? jaki jest sens cierpienia? W tym kontekście można wręcz mówić o „powszechnej potrzebie duchowości" (por. NMI 33). Próbą odpowiedzi na ludzkie wątpliwości jest książka autorstwa ks. Marka Chmielewskiego pod tytułem *Jak żyć po chrześcijańsku? Jan Paweł II odpowiada na najważniejsze pytania*.

Nie bez znaczenia pozycja ta została wydana przed kanonizacją Jana Pawła II. Papież całe swoje życie zafascynowany był tajemnicą świętości. Do 2003 roku sam beatyfikował 1343 osoby oraz kanonizował 482. błogosławionych, zarówno spośród duchownych, jak i świeckich. Ponadto odegrał znaczącą rolę w dziejach świata, nie tylko jako wybitny przewodnik duchowy, ale przede wszystkim wielki człowiek, który miał realny kontakt z Bogiem. Przekonanie, że Jan Paweł II był świętym, wierni wyrażali już podczas jego pogrzebu napisami na transparentach i okrzykami: *Santo subito!*, które można odczytać jako zmysł wiary ludu Bożego (*sensus fidei*). Minęło zaledwie dziewięć lat od rozpoczęcia procesu beatyfikacyjnego, kiedy papież Franciszek dnia 27.04.2014 roku, w niedzielę Miłosierdzia Bożego, ogłosił swojego poprzednika świętym Kościoła katolickiego. Była to jedna z najszybszych kanonizacji w nowożytnej historii Kościoła.

Prezentowana pozycja została napisana w formie wywiadu, zaś zasadniczym celem, który stawia sobie autor, jest udzielenie odpowiedzi na pytanie zawarte

* Mgr lic. Olga STREMBSKA – doktorantka w Instytucie Teologii Duchowości KUL; katechetka.

w tytule: jak żyć po chrześcijańsku? Książka składa się z 209. tekstów Jana Pawła II, w których znajdziemy również wiele odniesień do Pisma Świętego oraz dokumentów Kościoła. Warto wspomnieć, że publikacja została wydana przez Wydawnictwo AA w Krakowie. Projektu okładki dokonała Anna Smak-Drewniak. Fotografia przedstawia Ojca świętego obejmującego dzieci. Można przypuszczać, że została wykonana podczas jednej z pielgrzymek apostolskich. Zdjęcie zostało udostępnione z watykańskich zbiorów Servizio Fotografico de „L'Osservatore Romano".

Ksiądz Marek Chmielewski, profesor teologii duchowości na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, opracowując książkę, ze względu na bogactwo materiału, ograniczył się do wypowiedzi pochodzących z pierwszych lat pontyfikatu Świętego. Innym kryterium wyboru teksów było pogłębienie oraz upowszechnienie mniej znanych fragmentów papieskich przemówień, aby – jak pisze autor – odkryć fenomen „wczesnego Papieża". W przytoczonych wypowiedziach dominuje chrystocentryzm i personalizm. Oba kierunki stanowią znamienne cechy duchowości ks. Karola Wojtyły, a później papieża – Jana Pawła II.

Struktura książki została podzielona na siedem rozdziałów. Każdy z nich jest związany z tematyką życia duchowego oraz dotyczy różnych jego aspektów: dążenia do świętości, liturgii i sakramentów, życia w Kościele, budowania „cywilizacji miłości", duchowości kapłańskiej, życia konsekrowanego oraz osób świeckich. Zawarte treści mają na celu przybliżenie czytelnikowi, który obrał sobie za mistrza św. Jana Pawła II, duchową rzeczywistość. Książkę można zatem śmiało uznać za praktyczny przewodnik życia duchowego.

Niniejsza publikacja została napisana językiem dostępnym dla każdego. Problematyka poruszana w opracowaniu dotyka również aktualnych problemów o charakterze egzystencjalnym, takich jak: bezrobocie, cierpienie, samotność, starość, przemijanie. Ponadto wśród przytoczonych wypowiedzi znajdziemy także osobiste świadectwo wiary Jana Pawła II. Gdzieniegdzie można odczuć spontaniczność i entuzjazm, z których znany był Papież.

Wydana pozycja jest kierowana do osób pragnących pogłębić swoje życie duchowe, podążających własną drogą do świętości, rozumianą jako „wysoka miara zwyczajnego życia chrześcijańskiego" (por. NMI 31). Niemniej jednak ze względu na prezentowane w książce treści oraz liczne wskazówki, które mają wymiar uniwersalny i ogólnoludzki, trafi zarówno do osób poszukujących, jak i zdecydowanych żyć po chrześcijańsku.

„Duchowość w Polsce" 16 (2014)
ISSN 2081-4674 s. 245-248

Ks. Adam RYBICKI*

KS. WOJCIECH REBETA *MISTERIUM CIERPIENIA ŚWIĘTEJ FAUSTYNY* Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2014, ss. 329

Od czasu pierwszej edycji *Dzienniczek* św. Faustyny jest dziełem coraz bardziej znanym, komentowanym i badanym. Rozpatruje się go zarówno jako dzieło mistyczne, jak i na tle całej literatury oraz kultury polskiej. W 2008 roku „Gość Niedzielny" ogłosił, że *Dzienniczek* jest najczęściej tłumaczoną na świecie polską książką, ostatnio także na język koreański, maltański i rumuński. Mimo to *Dzienniczek* wciąż nie jest dziełem powszechnie znanym, a jeśli jest, to raczej w kontekście opisywanych tam objawień i słów objawiającego się Chrystusa.

To oczywiście dobrze, że centralną postacią jest Chrystus i miłosierdzie Boże, a nie sama s. Faustyna, jednak dla całości obrazu warto poznawać również samą postać świętej. Ona bowiem – zgodnie z zasadami chrześcijańskiej pokory – jako autorka ukrywa się za Chrystusem, by nie być sławną i znaną. Jednak formacja chrześcijańska zawsze doceniała poznawanie żywotów świętych, poznawanie ich ducha, który objawiał się w konkretnych realiach.

Książka ks. Wojciecha Rebety znajduje się właśnie w tym nurcie odkrywania duchowego bogactwa samej s. Faustyny. Praca jest więc wielkim wkładem w „teologię świętych". Tym bardziej, że autor skupił się na cierpieniu jako przestrzeni życia, w której duchowość św. Faustyny jest najbardziej widoczna. Rzeczywiście, stosunek do cierpienia, w duchowości chrześcijańskiej, jest jednym z najważniejszych kryteriów oceny rozwoju i poziomu życia duchowego. Autor niejako pokazał św. Faustynę od strony cierpień, które przeżywała. Jest to znakomita decyzja, aby ukazać, że została ogłoszona świętą nie dlatego, że objawiał

* Ks. dr hab. Adam W. RYBICKI, prof. KUL – prezbiter diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej (wyświęcony w 1992 roku). Od 2001 roku – zatrudniony jako asystent, a następnie adiunkt (od 2001 roku) i profesor nadzwyczajny (od 2010 roku) w Instytucie Teologii Duchowości KUL; od 2012 roku – dyrektor oraz kierownik Studiów Podyplomowych w Zakresie Duchowości Katolickiej. Autor wielu książek i artykułów z zakresu duchowości maryjnej, duchowości mężczyzny, rozwoju duchowego itp.

się jej Chrystus, lecz z tej racji, że żyła z Nim w głębokiej komunii, objawiającej się szczególnie w cierpieniu.

Książka składa się z czterech rozdziałów i bardzo wartościowego aneksu. Pierwszy rozdział poświęcony jest cierpieniu ludzkiemu jako specyficznemu „miejscu" doświadczenia duchowego. Autor ukazuje cierpienie w szerokim kontekście doświadczenia ludzkiego oraz w bardziej zawężony sposób – w kontekście chrześcijańskiego doświadczenia duchowego. Ważnym uzupełnieniem tych zagadnień jest paragraf poświęcony teologii cierpienia świętych. Rozdział drugi jest analizą miejsca cierpienia w życiu św. Faustyny: omówione zostały tam uwarunkowania życiowe św. Faustyny jako kontekst jej cierpienia oraz rodzaje cierpień, które stały się udziałem polskiej mistyczki. Odpowiedź egzystencjalna św. Faustyny na cierpienie, to temat rozdziału trzeciego. Przedstawia on sposoby, w jakie Święta reagowała na swoje cierpienie, jak je znosiła, jaką postawę reprezentowała wobec ogromu cierpień, które na nią spadały. Autor dogłębnie zbadał i przedstawił zarówno wpływ osoby Chrystusa na postawę św. Faustyny wobec cierpienia, jak i udział Maryi, aniołów, tajemnicy Eucharystii itd. Natomiast rozdział czwarty poświęcony jest interpretacji cierpienia w świetle doświadczenia duchowego św. Faustyny Kowalskiej. Jest to interpretacja głęboko zakorzeniona w duchowości chrześcijańskiej, w tajemnicy zbawienia i krzyża, ukazany jest również misyjny i apostolski wymiar cierpienia.

Rozdziały poprzedzone są wstępem i wykazem skrótów, natomiast końcówka książki opatrzona jest zakończeniem, bibliografią i aneksami. Aneks pierwszy zawiera tabele, ukazujące częstotliwość występowania słowa „cierpienie" i jego pochodnych w *Dzienniczku* św. Faustyny Kowalskiej. Natomiast aneks drugi zawiera listę słów (wyjąwszy słowo „cierpieć"), za pomocą których został w *Dzienniczku* wyrażony stan cierpienia.

Struktura pracy zasługuje na uznanie. Ukazuje bowiem najpierw kontekst głównego zagadnienia, aby potem wgłębiać się już w to, co najważniejsze, a co zostało zarysowane w tezie głównej.

Autor solidnie wykonał założoną przez siebie pracę: przygotował i bardzo szczegółowo uporządkował źródła, które gruntownie zbadał i zinterpretował. Pojawiające się na końcu aneksy – w których wszystkie słowa dotyczące cierpienia i występujące w *Dzienniczku* s. Faustyny zostały dokładnie policzone i wskazane zostały ich miejsca występowania – jeszcze bardziej podkreślają walor badawczy pracy. Wymagała ona pewnego rodzaju odwagi i śmiałości, a z drugiej strony delikatności i ostrożności w formułowaniu wniosków. Autor skupił się przecież na problemie cierpienia w życiu i refleksji jednej z najwybitniejszych postaci polskiego Kościoła ostatnich lat. O tym, że zdawał sobie sprawę z tych wymagań, świadczą słowa ze wstępu: „[…] cierpienie, niezależnie od stopnia jego analizowania, pozostaje zawsze wielkim wyzwaniem i tajemnicą. Nie powinno to jednak onieśmielać w podejmowaniu rozważań na jego temat" (s. 15).

Książka zasługuje na uznanie z następujących powodów:

a) Stanowi ważny wkład do polskiej współczesnej hagiografii, a także do tak zwanej teologii świętych, ukazanej również w oparciu o twierdzenia o. Léthela. W opracowaniu otrzymujemy dokładny portret wielkiej polskiej świętej, którego nie zasłaniają ani objawienia (w książce nie wspomina się o nich zbyt wiele), ani mistyczne przeżycia. Faustyna ukazana przez autora jest bliska, a jej największe walory to nie przeżycia mistyczne, lecz wiara, nadzieja i miłość w stopniu heroicznym, objawiające się w pełnym cierpień codziennym życiu. Teologia świętych jest teologią ludzi bardzo prawdziwych, a o to przecież w niej chodzi, szczególnie w dzisiejszych czasach;

b) Oryginalny układ dzieła – konsekwentnie autor prowadzi czytelnika od ogółu do szczegółu, od zarysowania problematyki poszczególnych rozdziałów do ich szczegółowego pogłębienia i konkretnych wniosków oraz interpretacji. Książka jest więc od początku do końca przemyślana i uporządkowana. Walor ten jest godny podkreślenia, ponieważ problem cierpienia, jego odcienie i rodzaje – wszystko to jest rozproszone po całym, liczącym sobie wiele stron, *Dzienniczku*. Poza tym cierpienie jest zagadnieniem trudnym i wieloaspektowym. Nie jest łatwo, przygotowując nawet mniejsze opracowanie, znaleźć klucz do jego usystematyzowania i przystępnego zaprezentowania. To jednak udało się autorowi prezentowanego studium;

c) Interdyscyplinarność i uniwersalność opracowania, przy zachowaniu teologicznej głębi. Autor zarysowując problem cierpienia, sięgnął po poglądy badaczy z wielu dziedzin: są tu filozofowie, bibliści, patrologowie, a nawet teologowie o różnych poglądach (na przykład autor korzysta z myśli Hansa Künga). W dalszej jednak części cierpienie jako misterium zgłębiane jest – oczywiście na bazie *Dzienniczka* – w kontekście ściśle eklezjalnym, zbawczym, a nawet mistycznym. Świadczy to z jednej strony o erudycji autora, a z drugiej o wartości, jaką dostrzegł w katolickim spojrzeniu na misterium ludzkiego cierpienia;

d) Wnikliwość. Autor przeanalizował wszystkie, a nie tylko niektóre (wybrane) miejsca, w których w *Dzienniczku* zaznaczony jest temat cierpienia. Miejsca te są wymienione w aneksie. Otrzymujemy zatem wszystkie odcienie słowa „cierpieć", z podaną liczbą częstotliwości występowania i we wszystkich kontekstach. Pod tym względem można pokusić się o stwierdzenie, że autor książki wykazał, że lepiej zna *Dzienniczek* św. Faustyny niż jego autorka;

e) Walor pastoralny. Książka może być „podręcznikiem cierpienia" dla wszystkich cierpiących i chorych. Mogą oni ją czytać i czerpać siłę z przedstawionych tu treści, nie napotykając banałów i taniego pocieszenia. Interpretacja cierpienia i poszukiwanie jego sensu znajduje się na końcu wyprowadzonych przez autora wniosków, a nie na początku. Dzisiejszy człowiek spotyka się czasem z natychmiastową interpretacją teologiczną (na przykład „cierpisz, bo Bóg tego chce, dlatego masz się na to zgodzić"), albo z zupełnym brakiem interpretacji ze strony świata, który – stając bezradny wobec cierpienia – nie pyta ani o jego sens, ani cel czy znaczenie, pozostawiając człowieka w bolesnej pustce.

Książka odznacza się nie tylko wybitnym walorem poznawczym, ale także dbałością o formę i język. Autor podjął się opracowania dzieła, którego autorka była absolwentką trzech klas szkoły podstawowej. Przygotowując pracę naukową trzeba było więc zdobyć się na naukowy język, mając jednak na uwadze prostotę samej autorki. Udało się to znakomicie. Ks. Rebeta przedstawia swoje badania w sposób przejrzysty i prosty, nie gubiąc przy tym naukowego podejścia do podejmowanych zagadnień. Należy więc powitać publikację z uznaniem i szacunkiem.

V. SPRAWOZDANIA

„Duchowość w Polsce" 16 (2014)
ISSN 2081-4674 s. 251-261

Ks. Jan Krzysztof MICZYŃSKI*

III NARODOWE FORUM WYKŁADOWCÓW TEOLOGII DUCHOWOŚCI (Rzym, 18-20.09.2014 r.). TEMATYKA I GŁÓWNE WNIOSKI

Od 2012 roku odbywają się we Włoszech coroczne spotkania wykładowców teologii duchowości. Gromadzący się na nich uczestnicy nie tworzą formalnie określonego i zarejestrowanego stowarzyszenia. Stanowią raczej swego rodzaju grupę przyjaciół, pasjonujących się duchowością jako doświadczeniem wiary, czy też dziedziną wiedzy, przekazywaną innym w aulach uniwersyteckich oraz domach formacyjnych. Na określenie tychże spotkań przyjęto nazwę „Forum Narodowe Wykładowców Teologii Duchowości" (wł. *Forum Nazionale di Docenti di Teologia Spirituale*). Uczestnictwo jest dobrowolne. Materiały pokonferencyjne publikowane są w internetowym czasopiśmie o nazwie „Mysterion", opatrzonej podtytułem: „Rivista di Ricerca in Teologia Spirituale"[1].

1. Forum – historia i główne cele

Pierwsze takie Forum odbyło się w dniach 20-22.09.2012 roku. na Papieskim Uniwersytecie „Santa Croce" w Rzymie i było zatytułowane: „Teologia ducho-

* ks. dr Jan Krzysztof MICZYŃSKI – kapłan archidiecezji lubelskiej (wyświęcony w 1996 roku). Adiunkt w Instytucie Teologii Duchowości KUL. Odbył studia teologiczne magisterskie (1990-1996) i licencjackie w zakresie teologii duchowości (1998-2000) na KUL. Pracę magisterską napisał pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Czesława S. Bartnika. Kontynuował studia z zakresu teologii duchowości na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie (2000-2005). Tam obronił doktorat, przedstawiając rozprawę pod tytułem *Chrystologia egzystencjalna w doświadczeniu i doktrynie Elżbiety od Trójcy Świętej*, której promotorem był prof. Bruno Secondin O.Carm. Od października 2005 roku pracuje w Instytucie Teologii Duchowości KUL. Od lipca 2007 roku pełni funkcję ojca duchownego w MSD w Lublinie.

[1] Główna strona internetowa periodyku posiada nazwę: www.mysterion.it [19.10.2014]. Czasopismo jest publikowane od 2008 roku i posiada oznaczenie mające następujący schemat: rok + numer rocznika oraz numer + cyfra + (rok kalendarzowy).

wości we włoskim kontekście teologicznym”[2]. Drugie Forum, miało miejsce na Papieskim Uniwersytecie „Antonianum” w dniach 19-21.09.2013 roku i nosiło tytuł: „Wiara przeżyta, wiara wyznawana”[3].

Trzecie – niedawno zakończone – Forum zostało zorganizowane na Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie, w dniach 18-20.09.2014 roku na temat: „Teologia Duchowości i Sobór Watykański II: Tematy i problemy”. Według oficjalnej listy było 57 uczestników, choć przybyłych było więcej. Przeważająca większość mieszka we Włoszech, głównie w Rzymie (wiąże się to z faktem, że teologia duchowości jest obecna na wielu uniwersytetach rzymskich), ale uczestnikami byli wykładowcy także i z innych miast, między innymi z Treviso, Palermo, Mediolanu, Padwy i Bolonii. Przyjechały także osoby spoza Italii: ze Stanów Zjednoczonych, Malty i Polski (autor niniejszego opracowania)[4].

Tegoroczne trzydniowe spotkanie odbyło się pod patronatem Instytutu Teologii Duchowości na Wydziale Teologii Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego. Osobą kierującą i najbardziej zaangażowaną w organizację był prof. Jesús Manuel García, dziekan tegoż Instytutu. W tym czasie wygłoszonych zostało osiem referatów, pomiędzy którymi odbyły się cztery dyskusje. Na zakończenie dokonano podsumowania i podzielono uczestników na trzy grupy robocze w celu zebrania wniosków i wskazania kierunków rozwoju współczesnej teologii duchowości[5]. Całość sympozjum była podzielona na dwie części. Pierwsza z nich nosiła tytuł: „Wielkie tematy Soborowe i teologia duchowości” (temu zagadnieniu poświęcone były dwa pierwsze dni wykładowe). Druga część (trzeci – ostatni dzień konferencji) była zatytułowana: „Perspektywy teologii duchowości dzisiaj”.

2. Treść wystąpień części pierwszej

Na pierwszą część, odnoszącą się do relacji między Vaticanum II a współczesną teologią duchowości, złożyło się słowo wstępne, sześć referatów i cztery

[2] Materiały z tej konferencji tworzą treść periodyku: „Mysterion” 5(2012), nr 2; tekst jest dostępny pod adresem: www.mysterion.it/mysterion_2-2012.pdf [19.10.2014].

[3] Materiały z niniejszego sympozjum stanowią: „Mysterion” 6(2013) nr 2; tekst jest dostępny pod adresem: www.mysterion.it/mysterion_2-2013.pdf [10.10.2014].

[4] Można się spodziewać, że referaty wygłoszone na tym sympozjum zostaną opublikowane w „Mysterion” 7(2014), nr 2. Warto również dodać, że na oficjalnej liście uczestników zapisane były cztery osoby narodowości polskiej, w rzeczywistości zaś wszystkich Polaków było więcej – blisko dziesięć osób. Sprawiło to miłą niespodziankę organizatorom i uczestnikom, wśród których byli także przedstawiciele innych narodowości niż włoska (na przykład Hiszpanie), ale nie stanowili oni tak licznej grupy jak Polacy.

[5] Uczestnikom III Forum rozdano następujące materiały robocze w postaci broszury pod tytułem *Università Pontificia Salesiana. Facoltà di Teologia. Istituto di Teologia Spirituale, III Forum Nazionale di Teologia Spirituale. «Teologia spirituale e Concilio Vaticano II: Temi e Problemi»*, Roma 18-20 settembre 2014, ss. 40 (mps). Niniejsze sprawozdanie zostało sporządzona na podstawie osobistych notatek autora oraz wspomnianej wyżej broszury.

dyskusje. W przemówieniu powitalnym prof. Jesús Manuel García przedstawił główne założenia III Forum: pogłębienie wiedzy na temat, w jaki sposób Sobór Watykański II wpłynął na duchowość jako naukę, a także dostrzeżenie tych idei ojców soborowych, które pozostały jeszcze do zrealizowania. Cztery pierwsze wystąpienia odnosiły się do czterech konstytucji soborowych.

Pierwszy referat wygłosił Roberto Fornara z Papieskiego Instytutu Duchowości „Teresianum". Tytuł jego wykładu brzmiał: „Konstytucja *Dei Verbum* jako źródło teologii duchowości". Na początku prelegent podkreślił, że należałoby rozumieć ten temat w sposób następujący: konstytucja *Dei Verbum* stanowiła i stanowi do dzisiaj inspirację dla teologii, natomiast jej źródłem jest Pismo Święte. Warto przy tym przypomnieć, że w brzmieniu hebrajskim *Dabar* (słowo Boże) zawiera w sobie dwie długie samogłoski „a", podobne jak słowo *Adonai* (Pan). Przypomina to, że Bóg jest ściśle złączony ze swoim słowem; stwarza swoim słowem. Trzeba jednocześnie podkreślić tutaj, że nie chodzi jedynie o wypowiadane przez Boga wyrazy. On tworzy swoim słowem rzeczywistość, dlatego wydarzenia, w których człowiek uczestniczy, scalające się w określoną historię, również są skierowanym do człowieka słowem Bożym. Profesor zaznaczył, że tradycja biblijna – żywa i ożywiająca – tworzyła się pod wpływem Ducha Świętego i dlatego Biblia winna być czytana w tym samym Duchu, czyli przy jednoczesnym otwarciu się czytającego na Trzecią Osobę Bożą. I chociaż współczesna hermeneutyka twierdzi, że czytelnik jest (może być) źródłem interpretacji, to jednak sobór przypomina, że źródłem życia i interpretacji słowa Bożego jest Duch Święty. Zadaniem teologa jest przekazywanie życia Bożego innym. Taka też winna być teologia duchowa (teologia duchowości). Powinna stanowić tradycję żywą, życiową i ożywiającą.

Kolejny, drugi referat wygłosił prof. Francesco Asti z Neapolu, z Fakultetu Teologicznego Włoch Południowych. Temat wystąpienia brzmiał: „Liturgia jako źródło teologii duchowości według *Sacrosanctum Concilium*". Prelegent przypomniał, że encyklika Piusa XII *Mediator Dei* dotyka problemu rozróżnienia pobożności na obiektywną i subiektywną (dokument zajmuje stanowisko zrównoważone). Stąd przed Vaticanum II liturgiści i teologowie duchowości bardzo się spierali o to, czy istnieje i na czym polega różnica pomiędzy modlitwą subiektywną (mistyka) i obiektywną (liturgia). Bardzo się przy tym różnili. Można powiedzieć, że w ich nauczaniu nie było nici porozumienia. Teologia duchowości traktowała o mistyce, a liturgiści o liturgii. Oba kierunki teologiczno-badawcze powstawały w separacji, dlatego Sobór Watykański II starał się odpowiedzieć na problem ukazany w *Mediator Dei* i dążył do tego, by widzieć liturgię jako źródło życia duchowego. Zachowując obie rzeczywistości – subiektywną i obiektywną[6]

[6] Argumentując to, prof. Asti przypomniał, że Konstytucja *Sacrosanctum Concilium* w punkcie nr 12 zawiera stwierdzenie, że życie duchowe chrześcijanina nie ogranicza się do udziału w samej tylko liturgii, ale potrzebne jest także doświadczenie modlitwy indywidualnej.

– podkreślił, że liturgia jest miejscem, gdzie doświadcza się jedności z Bogiem, dlatego trzeba dziś powiedzieć za Vaticanum II, że mistyka i liturgia są niepodzielne i uzupełniają się. Prof. Francesco Asti stwierdził również, że wiele współczesnych podręczników teologii duchowości, takich autorów, jak: A. Matanić, G. Moioli, J. Aumann, świadczy o pojednaniu, jakie nastąpiło pomiędzy liturgiką a teologią duchowości. Niemniej wydaje mu się, że po soborze wielu liturgistów zwróciło uwagę na duchowość, natomiast zbyt mało teologów duchowości zainteresowało się liturgią. Stąd przed teologią duchowości otwiera się pole do opracowania naukowego – pole mistagogii (pod kątem duchowości). Wydaje się bowiem, że o mistagogii piszą tylko liturgiści. A dlaczego tego nie czynią również teologowie duchowości? Potrzebny jest dzisiaj powrót do pytania, w jaki sposób liturgia winna ponownie stać się źródłem całej teologii.

W dyskusji po obu referatach, prof. Roberto Fornara dopowiedział, że istotną rzeczą jest dzisiaj kontynuowanie zachęcania wiernych do otwierania się na słowo Boże poprzez praktykę *lectio divina*. Istotne jest to, by człowiek współczesny w życiu duchowym kierował się zasadą znaną z czasów patrystycznych: „Aby moje ciało stało się słowem, jako odpowiedź na Słowo, które stało się ciałem". Natomiast prof. Francesco Asti dodał (żartując), że potrzebna jest mistagogia, gdyż wydaje się, że współcześnie w wielu wypadkach Eucharystia stała się „księżocentryczna" (wł. *pretecentrica*) kosztem chrystocentryczności.

Trzecie wystąpienie, którego autorem był prof. Giuseppe Como z Fakultetu Teologicznego Włoch Północnych w Mediolanie, miało następujący tytuł: „Duchowość chrześcijańska spotkaniem w świecie. Historia, kultura i społeczeństwo w teologii duchowości po *Gaudium et spes*". Na początek prof. Como odwołał się do wydanej w 1993 roku książki *La spiritualità come teologia*, której autorem jest K. Waaijman, holenderski karmelita, traktującej o historii traktatów dotyczących duchowości, różnych perspektywach i metodach przedstawienia i studiowania życia chrześcijańskiego. Waaijman wyróżnia pięć faz, którymi są:

a) „perspektywa mistyczna" – właściwa dla pierwszych traktatów teologii duchowości z XVII wieku;

b) „perspektywa ascetyczna" – istniejąca równocześnie z poprzednią, uzupełniająca się z nią ściśle, wzajemnie oddziałująca, na zmianę z nią przejmująca prym;

c) „perspektywa teologiczna" – która pojawiła się pod koniec XIX wieku, która praktycznie połączyła dwie pierwsze w systematyczną całość;

d) „perspektywa doświadczenia" – powstała po soborze watykańskim II, dzieląca się na dwa etapy: „psychologiczno-egzystencjalny" – kierunek szczególnie popularny w latach siedemdziesiątych oraz „socjokulturowy" – kierunek rozpowszechniony szczególnie w latach osiemdziesiątych.

Zdaniem prof. Como trudno jest wykazać, że wzrost zainteresowania, w obrębie teologii duchowości, sprawami społecznymi oraz kulturowymi nastąpił

bezpośrednio dzięki konstytucji *Gaudium et spes*, jednakże równie trudno jest zaprzeczyć, że sobór miał w pewien sposób na to wpływ. W dalszej części referatu referent postawił pytanie: jak przed i po soborze ujmowano relację Kościoła ze światem? W celu znalezienia odpowiedzi ukazał, w jaki sposób sobór definiuje „świat" (jako „historię") i człowieka (w wymiarze osobowym, cielesnym, społecznym), a także zachodzącą relację między chrześcijanami a światem (słuszną autonomię rzeczywistości ziemskich i obowiązki wierzących wobec świata). Następnie odniósł się do wybranych popularnych kiedyś podręczników teologii duchowości. Wskazał, że podręczniki: A. Royo Marín *Teologia della perfezione cristiana* (1954, 1989[8]) oraz A. Dagnino *La Vita cristiana o il mistero pasquale di Cristo mistico* (1960, 1988[7]) skupiają się na życiu wewnętrznym człowieka: celu życia w Bogu, cnotach, walce duchowej, etapach życia wewnętrznego, fenomenach mistycznych, darach Ducha Świętego, wydarzeniu paschalnym Chrystusa. Nawet późniejsze, posoborowe edycje zawierają tylko nieliczne wzmianki o życiu apostolskim, o zaangażowaniu ekumenicznym itd. Widoczny jest w nich brak odniesień do kultury i relacji społecznych. Ponadto w słynnym podręczniku z drugiego ćwierćwiecza XX wieku, którego autorem jest A. Tanquerey *Prècis de teologie ascétique et mistique* (1924) można przeczytać, że choć w pierwotnym planie Bożym stworzenie miało prowadzić człowieka do Boga, to jednak po grzechu popełnionym przez człowieka, „odciąga" go od Boga, dlatego trzeba się temu wewnętrznie sprzeciwiać i „posługiwać się osobami czy rzeczami jako *środkami* w drodze do Boga"[7].

Po Vaticanum II został opublikowany w czasopiśmie „Concilium" (6/1966) bardzo głęboki artykuł M. de Certeau, francuskiego jezuity, na temat relacji duchowość – kultura. Pisze on, że każde doświadczenie duchowe odnajduje w kulturze swojej epoki właściwy sobie język, a „kontekst" doświadczenia jest tym elementem, z którego czerpie swoją formę i wyraz. Stąd duchowość chrześcijańska może być nazwana „duchowością responsoryjną" (*spiritualità responsoriale* – s. 66), „która odpowiada" na zadania stawiane przez czas; jest duchowością istotowo „historyczną". Zdaniem prof. Como, recepcja Soboru Watykańskiego II nie nastąpiła szybko. Jako pozytywne przykłady należy podać podręczniki i publikacje takich teologów, jak: V. Truhlar, J. Weismayer, Ch. A. Bernard. Trzeba wskazać na dwa słowniki: *Nuovo dizionario di spiritualità* (red. S. De Fiores, T. Goffi, Roma 1979) oraz *Nuovo dizionario di spiritualità* (red. M. Downey, Roma 2003). Hasła w nich się znajdujące podkreślają dynamikę rozwoju człowieka i współczesny kontekst kulturowy, mówią o współczesnych zawodach wykonywanych przez chrześcijan, poruszają problemy dzisiejszego świata, takie jak konsumizm, narkotyki itd. Dzisiejsza literatura XXI wieku słusznie podkreśla wymiar personalistyczny. Mówi się bardziej o „świętym" niż o „świętości", bardziej o „widzących" niż o „objawieniach"…

[7] *Compendio di teologia ascetica e mistica*, Roma-Tournai-Parigi 1928, s. 365.

Na zakończenie prof. Giuseppe Como zauważył, że współcześnie różnorodność wielu doświadczeń duchowych mniej zależy od historycznych duchowości (na przykład franciszkańskiej, dominikańskiej), bardziej zaś jest uwarunkowana przynależnością do określonej grupy społeczno-kulturowej (czy ktoś jest na przykład Niemcem, Wietnamczykiem). W refleksji teologiczno-duchowej należy zwracać uwagę na różne konteksty geograficzne i kulturowe. Na przykład zastanowić się, czy nie powinniśmy dzisiaj bardziej studiować myśli azjatyckiej czy afrykańskiej, by lepiej zrozumieć czym jest wspólnota? W jakiej mierze dzisiejsza teologia duchowości mówi rzeczywiście o człowieku jako podmiocie będącym w relacji? Czy nie ma ryzyka, że będziemy wciąż ujmować człowieka jako ukonstytuowanego na samym sobie i jedynie wtórnie wyrażającego się w czynie, w swoim byciu obecnym w świecie?

Jako czwarty zabrał głos prof. Javier López Díaz z Papieskiego Uniwersytetu „Santa Croce" w Rzymie. Tytuł jego wystąpienia brzmiał „Powszechne powołanie do świętości w Kościele i teologii duchowości według konstytucji *Lumen gentium*". Na początek prelegent przedstawił założenia metodologiczne, a następnie wymienił trzy elementy konstytutywne powszechnego powołania do świętości. Pierwszy element, to wybranie przez Boga za synów, dokonujące się na chrzcie świętym, sprawiające, że do świętości powołani są wszyscy. Drugim elementem jest kapłaństwo powszechne, na mocy którego powołanie do świętości jest również powołaniem do apostolatu. Trzeci element to dziedzictwo dzieci Bożych, z którego rodzi się odpowiedzialność ludzi za świat. Istotne jest zatem uświadomienie sobie, że nie chodzi tu jedynie o uświęcenie się w świecie, ale także o uświęcenie świata. Profesor zaznaczył, że tego trzeciego elementu wcześniej, przed Soborem Watykańskim II, nie było. W przeciwnym razie musielibyśmy powiedzieć, że inni „też to mówili" i że *Lumen gentium* nic nowego nie wnosi. W dokumentach Vaticanum II można dostrzec nowość nauczania na temat powszechnego powołania do świętości, szczególnie gdy chodzi o wymiar zaangażowania w uświęcanie świata. Dla wyjaśnienia prof. Javier López Díaz dodał, że człowiek winien dążyć do świętości nie tylko dla samego siebie, ale myśląc o innych. Dla ilustracji podał przykład: mężczyzna żeni się nie w tym celu, by było mu przyjemnie, lecz aby uszczęśliwić swoją przyszłą żonę.

W ostatnim punkcie wystąpienia prelegent skupił się na porównaniu nauczania zawartego w *Lumen gentium* i we współczesnej teologii duchowości. W charakterze wniosku postawił pytanie: Dlaczego teologowie duchowości mało piszą na temat wspólnego powołania do świętości? Czy nie jest tak, że teologia duchowości zwraca większą uwagę na jednostkę, gubiąc jednocześnie wspólnotę?

W dyskusji postawiono także pytanie: Dlaczego obecnie teologowie duchowości nie tworzą syntez, w celu zebrania wszelkich współczesnych doświadczeń duchowych z różnych części geograficznych świata? I czy w związku z tym nie gubimy obecnie, jako chrześcijanie, tożsamości?

Na to pytanie odpowiedział obecny wśród słuchaczy prof. Bruno Secondin OCarm. Stwierdził, że wcielenie Ewangelii w konkret życia, w określonym kontekście geograficznym i kulturowym, jest w pewnym sensie zawsze prowizoryczne. Wynika to z faktu szybko toczących się przemian społecznych. Teologowie chcieliby syntezy (jak w poprzednich epokach), ale nie zawsze da się taką sporządzić. Jednak nie należy bać się, że przez jej brak gubimy chrześcijańską tożsamość, trzeba natomiast uznać, że niektóre formy duchowości są prowizoryczne i że „tak ma być". Oczywiście, prof. Secondinowi nie chodziło tutaj o kwestie doktrynalne czy moralne, te bowiem nie są „tymczasowe", ani też „prowizoryczne". Miał na myśli zwyczaje, formy tradycji, pobożności, zaangażowania apostolskie itp.

Po referatach dotyczących czterech konstytucji Soboru Watykańskiego II, piąty referat wygłosił prof. Andrea Arvalli z Fakultetu Teologicznego Triveneto-Padova. Temat dotyczył zagadnienia „Życie konsekrowane i życie duchowe po Vaticanum II: linia profetyczna i charyzmatyczna, pomiędzy pragnieniami i ograniczeniami". Wystąpienie zawierało cztery punkty. W pierwszym z nich prelegent przedstawił w profilu historycznym interpretacje myśli soborowej. Postawił wniosek, że potrzeba dzisiaj tworzenia publikacji w nowym duchu. Potrzebna jest odnowa, budząca entuzjazm i zachęcająca do podejmowania decyzji, by podążać za Bogiem. W drugiej części referatu profesor omówił zagadnienie życia konsekrowanego i wnioskował, że potrzeba dzisiaj na nowo odczytać jego sens, by nie rozumieć go jako *fuga mundi*, ale w aspekcie pozytywnym: zakonnik winien być nie tyle odseparowany od świata, co od mentalności narcystycznej. W trzeciej i czwartej części autor wystąpienia omówił wymiar eklezjalny oraz charyzmatyczny życia konsekrowanego. Postawił pytania: czy i co wnosi ono do życia Kościoła?; czy jest nieodłączną częścią życia Kościoła, czy jest jedynie jego częścią?; czy życie konsekrowane jest również konsekracją eklezjalną?; czy jest ono pełnią życia eklezjalnego? Profesor stwierdził, że potrzebna jest nowa refleksja na temat, w jaki sposób osoby życia konsekrowanego mają (powinny) łączyć się z Kościołem.

W dyskusji, która nastąpiła później, wspomniano, że wyrażenie „życie konsekrowane" winno być stale poprawnie definiowane, gdyż istnieje niebezpieczeństwo rozumienia ludzi świeckich jako tych, którzy „w gorszy" sposób poświęcają się Bogu. Wskazano zatem, że słowem, które nie jest obciążone tym niebezpieczeństwem rozumienia ekskluzywistycznego, jest określenie „charyzmat" (na przykład charyzmat życia zakonnego). W tym kontekście niektórzy z zebranych wypowiadali opinię, że wyrażenie „życie zakonne" nie jest równoważne wyrażeniu „życie konsekrowane", a także potrzeba dzisiaj pamiętać, iż zakonnicy nie tylko „są w Kościele", lecz również „są Kościołem".

Szóste wystąpienie na forum, poświęcone było zagadnieniu: „Wyzwanie ekumeniczne i Vaticanum II: pomiędzy ekumenizmem duchowym a duchowością «na dwa płuca»". Jego autorem był prof. Luca Bianchi z Papieskiego Uniwersy-

tetu „Antonianum" w Rzymie. Referat we wprowadzeniu nawiązywał do słów ojca świętego Franciszka, skierowanych dnia 28.06.2014 roku do delegacji patriarchy ekumenicznego z Konstantynopola, w którym wyraził pragnienie, by prace teologów powstawały „na kolanach" i aby mocą Ducha Świętego rozwijał się ekumenizm duchowy. Następnie prof. Bianchi przedstawił dynamikę relacji pomiędzy nauczaniem Soboru Watykańskiego II a dialogiem ekumenicznym w praktyce. Odwołał się między innymi do nauczania Jana Pawła II (*Ut unum sint*) oraz kardynała Josepha Ratzingera, który w 1964 roku mówił, że cała praca soboru kieruje „kroki" w kierunku problemu ekumenicznego. Następnie prelegent uwyraźnił, że ekumenizm i duchowość mają punkt zbieżny. Jest nim duchowość ekumeniczna, która stanowi fundament dialogu międzywyznaniowego. Jest ona mocno podkreślana w dekrecie o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*. Profesor Bianchi zauważył również, że współczesna duchowość winna oddychać dwoma płucami – Kościoła wschodniego i zachodniego. Teologia zaś powinna być „duchową", tak bowiem nauczali ojcowie soborowi i myśl ta jest głęboko zakorzeniona w doświadczeniu chrześcijańskiego Wschodu. Aby poznać Boga, potrzeba zbliżyć się do Niego, dlatego, by być dobrym teologiem, należy podążać drogą zjednoczenia z Bogiem. Na zakończenie profesor przypomniał, że ekumenizm duchowy winien być duszą całego ruchu ekumenicznego; winien przynaglać do proszenia Boga o dar jedności – do ekumenizmu epiklezy, czyli do wspólnego przyzywania Ducha Świętego.

3. Treść wystąpień części drugiej

Na drugą część forum, ostatniego – trzeciego dnia, będącą refleksją nad perspektywami teologii duchowości dzisiaj, złożyły się dwa referaty, podsumowanie, praca w grupach oraz końcowe komunikaty.

W pierwszym wykładzie, zatytułowanym „Teologia duchowości w posoborowych dokumentach Magisterium", prof. Mario Torcivia ze Studium Teologicznego Świętego Pawła w Katanii wymienił ważniejsze dokumenty kościelne, kształtujące tożsamość teologii duchowości. Cytował głównie dokumenty Magisterium Kościoła powszechnego, między innymi Kongregacji do spraw Wychowania Katolickiego, Kongregacji Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, Papieskiej Rady do spraw Kultury, papieży: Pawła VI, Jana Pawła II i Benedykta XVI, jak również porozumienie pomiędzy Stolicą Świętą a rządem Republiki Malty z 1988 roku. Następnie odwołał się do wielu dokumentów episkopatu włoskiego na temat przygotowania kandydatów do kapłaństwa.

Kolejny referat wygłosił główny organizator sympozjum, prof. Jesus Manuel García z Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie. Temat wystąpienia brzmiał: „Teologiczna funkcja duchowości dzisiaj". Zawarł w nim następującą myśl: duchowość winna być bardziej „teologiczna", to znaczy bardziej uporząd-

kowana intelektualnie, zaś teologia winna pomagać w „wewnętrznym smakowaniu rzeczy", w poznawaniu Boga. Duchowość ma w dzisiejszych czasach specjalną „misję teologiczną", a jest nią uczestniczenie w dramaturgii ludzkiego życia, wchodzenie w dialog z rodzącą się „duchowością ateistyczną", czyli „duchowością bez Boga", stanowienie pomocy w przeżywaniu codzienności i transcendencji, uczenie odczytywania znaków czasu i doświadczenia wielkich szkół duchowości chrześcijańskiej, ukazywanie piękna Boga i Jego zbawczego planu. Profesor García naszkicował niektóre wyzwania, przed którymi staje dzisiaj duchowość, z punktu widzenia pedagogicznego. Istnieje potrzeba zmiany języka, tak by był on zrozumiały dla dzisiejszego młodego człowieka.

Trzeba zatem ponownie przemyśleć i określić model świętości. Potrzebne jest dzisiaj również rozumienie duchowości jako dialogu. Istnieje konieczność dbania o dobrą formację nauczycieli duchowości i przewodników duchowych. Duchowość winna scalać powołaniową strukturę życia ludzkiego i być otwarta na działanie Ducha Świętego we wszystkich miejscach i obszarach życia.

4. Podsumowanie III Forum

Słowo konkludujące wszystkie referaty i dyskusje wygłosił prof. Rossano Zas Friz de Col z Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Przy okazji zapowiedziano, że w 2015 roku odbędzie się tam IV Forum. Następnie prof. Jesus Manuel García rozdał, przygotowane przez siebie w czasie trwania sympozjum i wydrukowane dla wszystkich, „konkluzje tymczasowe". Uczestników podzielono na trzy zespoły, w których każdy mógł odnieść się do treści usłyszanych w czasie sympozjum, szczególnie do tych zapisanych i rozdanych uczestnikom jako propozycje wniosków. Dodatkowo można też było (nawet było wskazane) dołączyć swoje własne postulaty. Na koniec dokonano końcowego zestawienia.

Połączenie treści „konkluzji tymczasowych" oraz wniosków otrzymanych z poszczególnych grup daje możliwość ukazania owoców obrad III Forum. Są nimi zebrane poniżej spostrzeżenia.

I. W świetle *Dei verbum*:

a) życie ludzkie stanowi kryterium interpretacyjne teologii duchowości;

b) w opisie życia doczesnego należy dbać o ukazywanie wymiaru eschatologicznego;

c) życie winno być inspirowane i interpretowane (rozeznawanie duchowe) przez Ducha Świętego;

d) należy pamiętać, że egzystencja człowieka jest życiem w relacji;

e) praktyka *lectio divina* wiąże się ściśle z rozwojem duchowym człowieka: etapy *lectio* są etapami jego duchowego życia; jest ona doświadczeniem zarówno osobistym jak i wspólnotowym.

II. W świetle *Sacrosanctum Concilium*:

a) istotne jest rozumienie sensu dosłownego i duchowego liturgii;

b) warto zwrócić uwagę, że rytuał inicjacji chrześcijańskiej dorosłych zawiera opis duchowej drogi mistagogicznej człowieka;

c) Eucharystia pełni istotną rolę w rozwoju duchowym człowieka;

d) symbole liturgiczne są ściśle powiązane znaczeniowo z wymiarami życia duchowego.

III. W świetle *Gaudium et spes*:

a) istnieje współcześnie korelacja pomiędzy doświadczeniem duchowym a kulturą przynależenia [do czegoś];

b) daje się zauważyć napięcie między duchowością codzienności a duchowością transcendencji;

c) powstaje ważne pytanie: co jest obecnie podmiotem zbiorowym (kolektywnym, wspólnym) duchowości: lud? klasa społeczna? geograficzny region?; a także: czy istnieje duchowość chrześcijańska transkulturowa?

IV. W świetle *Lumen gentium*:

a) warto kolejny raz spojrzeć współczesnym wzrokiem na świętość i kapłaństwo wspólne wiernych z perspektywy teologii duchowości;

b) rodzi się dzisiaj pytanie o to, czy jest (i jeżeli jest, to jaka?) duchowość nieochrzczonych, a także duchowość zsekularyzowana?.

Ponadto, idąc dalej za „konkluzjami tymczasowymi", można skupić się w refleksji teologicznoduchowej nad zagadnieniem duchowości charyzmatów zakonnych i ich zróżnicowania geograficznego, a także różnorodności duchowości stanów życia w zależności od tego czynnika przestrzennego. Warto zastanowić się, czy nie są (jeśli nie, to czy nie powinny być?) tożsame wyrażenia: „powszechne powołanie do świętości" oraz „konsekracja"? Cenna byłaby również refleksja teologiczna nad zagadnieniem: teologia duchowości (duchowość) a informatyka[8], jak również teologia duchowości (duchowość) a konteksty lingwistyczne.

Ponadto, mówiono w grupach o potrzebie pochylenia się nad duchowością rozbitych rodzin, relacją duchowości z sakramentem pojednania, duchowością ekologiczną, podobieństwem i różnicami doświadczenia artystycznego oraz doświadczenia duchowego.

Reasumując można powiedzieć, że III Forum Narodowe Wykładowców Teologii Duchowości, poświęcone było recepcji Vaticanum II, skupiło się nie tylko na ocenie przeszłości, ale starało się zainspirować zgromadzonych i zachęcić ich do angażowania się w formację duchową studentów oraz wychowanków, a także do tworzenia publikacji, które dawałyby Boga ludziom i odpowiadały na pytania rodzące się w sercach oraz umysłach współczesnego młodego pokolenia.

[8] Warto dodać, że w dniach 20-24.09.2014 r. na Papieskim Uniwersytecie „Antonianum" w Rzymie odbył się kongres poświęcony tej tematyce. Temat brzmiał: „Powołanie i połączenie: wyzwania formacyjne względem życia konsekrowanego w erze cyfrowej". Informacje na jego temat zob. www.antonianum.eu/attivita/3112/Vocazione-e-connessione [27.10.2014].

III FORUM NAZIONALE DEI DOCENTI DI TEOLOGIA SPIRITUALE (ROMA, 18-20.09.2014) TEMETICA E CONCLUSIONI

La prima parte dell'articolo inizia con una storia del Forum Nazionale dei Docenti di Teologia Spirituale in Italia. In seguito si tratta delle relazioni teologiche tenute al III Forum, organizzato nella sede dell'Università Pontificia Salesiana, dal 18 al 20 settembre del 2014, dedicato alla teologia spirituale nel contesto del Concilio Vaticano II. Nella prima parte vi si possono trovare estratti degli intervento dei professori: R. Fornara, F. Asti, G. Como, J. L. Díaz, A. Arvalli, L. Bianchi, M. Torcivia, J. M. García, R. Zas Friz de Col. Autori degli interventi cercavano di trovare la risposta: „Cosa ha significato per la teologia spirituale
il Vaticano II?". Da loro insegnamento risulta che il Concilio abbia dato un grande contributo allo sviluppo del pensiero riguardante la vita spirituale dell'uomo. Bisogna pure ricordarsi della rapidità, con la quale il mondo muta la propria faccia. Rispondendo all'esigenze della odierna gioventú, bisogna trovare un linguaggio comprensibile per loro, affinché possano accogliere la verità che proviene da Dio.

Inoltre, il testo presenta conclusioni generali del Simposio, le quali indicano alla teologia spirituale di oggi le strade per lo sviluppo di tale scienza. Prossimo anno 2015, il convegno per i teologi di spiritualità, professori e alunni, che si sta preparando, avrà sede nella Pontifficia Università Gregoriana.

Słowa kluczowe: duchowość, teologia, współczesność, Sobór Watykański II
Keywords: spirituality, teology, modernity, the Vatican Council II

„Duchowość w Polsce" 16 (2014)
ISSN 2081-4674 s. 262-264

Ks. Marek CHMIELEWSKI

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI ZARZĄDU POLSKIEGO STOWARZYSZENIA TEOLOGÓW DUCHOWOŚCI ZA OKRES OD 21.06.2013 DO 3.12.2014 r.

1. Zarząd Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości, wybrany na drugą kadencję 2013-2017, w okresie sprawozdawczym obradował trzykrotnie: dnia 9.01.2014 roku na KUL, 20.06.2014 roku w Krakowie w Sercańskim Centrum Zdrowia Rodziny „Domus Mater" przy okazji dorocznego Zjazdu oraz ponownie na KUL dnia 3.12.2014 roku.

2. W tym czasie przyjęto 14 nowych członków Stowarzyszenia. Jego aktualny stan personalny (na dzień 3.12.2014) przedstawiają poniższe tabele oraz imienna lista, zamieszczona dalej:

	księża diecezjalni	księża zakonni	zakonnice	świeckie kobiety	świeccy mężczyźni	Razem
członkowie zwyczajni	23	13	1	1	1	39
członkowie korespondenci	22	18	3	8	6	57
członkowie współpracownicy	11	6	2	5	2	26
Razem:	56	37	6	14	9	**122**

	księża diecezjalni	księża zakonni	zakonnice	świeckie kobiety	świeccy mężczyźni	Razem
profesorowie i doktorzy habil.	21	12	1	1	–	35
doktorzy	24	19	3	8	7	61
licencjaci	11	6	2	5	2	26
Razem	56	37	6	14	9	**122**

W sumie Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości liczy 122 członków.

3. Zarząd podjął uchwałę odnośnie do wynagradzania prelegentów zapraszanych na sympozja spoza członków Stowarzyszenia na zasadzie umów cywilnoprawnych. W przypadku wystąpień trwających na ogół około pół godziny stawki brutto (18% podatku od 50% przychodu) zróżnicowane są w zależności od stopnia naukowego: profesor i doktor habilitowany – 500 zł, doktor – 400 zł, magister z licencjatem kościelnym i inne osoby – 300 zł;

4. Przyjęto propozycję stworzenia grona sympatyków Stowarzyszenia i pasjonatów duchowości. Grono to mogliby stanowić w pierwszym rzędzie absolwenci teologii, zwłaszcza słuchacze studiów podyplomowych w zakresie duchowości.

5. Przyjęto strategię działania, którego celem jest przygotowanie *Encyklopedii duchowości katolickiej*. Jej wydanie ma być wkładem środowiska polskich teologów duchowości w obchody 1050. rocznicy Chrztu Polski. W tym celu powołano dziesięcioosobowy zespół roboczy w składzie: bp prof. dr hab. A. Siemieniewski, ks. prof. dr hab. S. Urbański, ks. prof. dr hab. I. Werbiński, prof. dr hab. Cz. Parzyszek SAC, ks. prof. dr hab. H. Wejman, prof. dr hab. J. W. Gogola OCD, s. dr hab. T. Paszkowska, prof. KUL, dr hab. J. Kiciński CMF, prof. PWT, ks. dr hab. M. Tatar, prof. UKSW oraz ks. dr hab. M. Chmielewski, prof. KUL.

Pierwsze, kilkugodzinne spotkanie zespołu (w niepełnym składzie) miało miejsce na UKSW w Warszawie dnia 1.03.2014 roku. W całości poświęcono je dyskusji nad koncepcją duchowości, jaka stanowić będzie podstawę projektowanego dzieła. Koordynujący pracami zespołu, ks. M. Chmielewski przedstawił propozycję harmonogramu prac. Ponadto określono główne działy tematyczne i wskazano kompetentnych naukowców, którzy zajęliby się merytoryczną oraz redakcyjną stroną szczegółowych zagadnień opracowywanych w ramach konkretnych haseł. Odnośne ustalenia będą przedmiotem kolejnego zebrania wspomnianego zespołu roboczego oraz zaproszonych do współpracy teologów. Zostało ono zaplanowane na koniec stycznia 2015 roku na Karmelitańskim Instytucie Duchowości w Krakowie.

6. W trosce o wysoki poziom merytoryczny rocznika „Duchowość w Polsce", Zarząd na posiedzeniu dnia 3.12.2014 roku powołał Radę Naukową w następującym składzie: bp dr hab. Henryk Ciereszko (Białystok), prof. dr hab. Jerzy Wiesław Gogola OCD (UPJPII), prof. dr hab. Kazimierz Lubowicki OMI (PWT, Wrocław), ks. dr hab. Jan Machniak, prof. UPJPII, ks. prof. dr hab. Jerzy Misiurek (KUL), prof. dr hab. Paweł Placyd Ogórek OCD (UKSW), prof. dr hab. Czesław Parzyszek SAC (UKSW), ks. dr hab. Jarosław M. Popławski, prof. KUL, ks. dr hab. Adam Rybicki, prof. KUL, bp prof. dr hab. Andrzej Siemieniewski (PWT, Wrocław), ks. prof. dr hab. Stanisław Urbański (UKSW), bp prof. dr hab.

Henryk Wejman (USz), ks. prof. dr hab. Ireneusz Werbiński (UMK) i ks. prof. dr hab. Wojciech Zyzak (UPJPII).

W charakterze recenzentów Zarząd zaprosił następujące osoby: dr Andrzej Baran OFMCap (UKSW), prof. dr hab. Wiesław Block OFMCap (Antonianum, Rzym), ks. prof. dr hab. Ignacy Bokwa (UKSW), prof. dr hab. Romualdas Dulskis (VDU, Kowno), ks. dr hab. Włodzimierz Gałązka, prof. UKSW, ks. dr hab. Marcin Godawa (UPJPII), ks. dr hab. Jacek Hadryś, prof. UAM, ks. dr hab. Marek Jagodziński (KUL), dr Bernadeta Jojko (Gregorianum, Rzym), dr hab. Jacek Kiciński CMF, prof. PWT, prof. dr hab. Zdzisław J. Kijas OFMConv. (Rzym), ks. dr Jan Miczyński (KUL), dr hab. Teresa Paszkowska, prof. KUL, dr Arkadiusz Smagacz OCD (Teresianum, Rzym), ks. dr hab. Marek Tatar, prof. UKSW, dr hab. Stanisław T. Zarzycki SAC, prof. KUL.

Prezes w imieniu Zarządu zwróci się formalnym zapytaniem do wyżej wymienionych osób o ich zgodę. Skład zespołu recenznetów będzie się porzeszał, zwłaszcza o zagranicznych naukowców.

Funkcję redaktora naczelnego rocznika powierzono piszącemu te słowa.

7. W nawiązaniu do decyzji uczestników krakowskiego spotkania, najbliższy doroczny Zjazd Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości będzie miał miejsce w dniach 19-20.06.2015 roku w Ośrodku Charytatywno-Wypoczynkowym „Bojanowe Gniazdo" w Zaniemyślu, na terenie archidiecezji poznańskiej (ul. Ks. Nawrowskiego 2, 63-020 Zaniemyśl; tel. 602270461; e-mail: zaniemysl-@caritaspoznan.pl; http://www.bojanowegniazdo.pl).

Tematem obrad będą współczesne perspektywy rozwoju życia konsekrowanego. W ten Stowarzyszenie chce włączyć się w obchody Roku Życia Konsekrowanego.

8. Wśród aktywności Zarządu w okresie sprawozdawczym warto nadmienić wydanie trzeciego tomu z serii „Biblioteka Teologii Duchowości", którym jest książka ks. Marka Chmielewskiego pt. *Duchowość w ujęciu Jana Pawła II. Studium na podstawie encyklik i adhortacji* (Lublin 2013, ss. 355). Książka ukazała się we wrześniu 2003 roku w nakładzie 500 egzemplarzy.

9. Na ostatnim posiedzeniu Zarząd Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości z radością przyjął wiadomość, że Ojciec Święty Franciszek dnia 22.11.2014 roku mianował członka naszego Stowarzyszenia – ks. prof. dr. hab. Henryka Wejmana biskupem pomocniczym archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej ze stolicą tytularną Siniti. W związku z tym Zarząd, w imieniu całego Stowarzyszenia, wystosował list gratulacyjny.

„Duchowość w Polsce” 16 (2014)
ISSN 2081-4674 s. 265-270

LISTA CZŁONKÓW POLSKIEGO STOWARZYSZENIA TEOLOGÓW DUCHOWOŚCI (stan na dzień 3.12.2014 r.)

Nazwisko i imię	*stopień / tytuł naukowy*	*zamieszkanie / uczelnia*	*status członka*	*data przyjęcia*
ABIGNENTE Lucia	dr	Grottaferrata (Włochy)	K	16 VI 2009
BARAN Andrzej OFMCap.	dr	Lublin; UKSW	K	16 VI 2009
BARANOWSKA Dorota	mgr lic.	Oleśnica	W	9 V 2011
BARTOSZEK Wojciech ks.	dr	Katowice	K	16 VI 2009
BĄK Janina Krystyna s.	dr	Zawiercie	K	16 VI 2009
BERNACIAK Jerzy SCJ	dr	Turcianskie Teplice (Słowacja)	K	16 VI 2009
BLOCK Wiesław OFMCap.	dr hab.	Rzym, Antonianum	Z	20 VI 2014
BROZIO Dariusz Maciej ks.	dr	Ełk	K	16 VI 2009
BRZEZICKA Anna	mgr lic.	Zamość	W	15 XII 2009
BURSKI Krzysztof Marian	dr	Bochnia	Zał.	16 VI 2009
CABAŁA Sylwester CSsR	mgr lic.	Tuchów	W	15 XII 2009
CHMIELEWSKI Marek ks.	dr hab., prof. KUL	Lublin; KUL	Zał.	16 VI 2009
CHWAŁEK Jadwiga Daniela CSF	mgr. lic.	Bytom	W	8 VI 2012
CIERESZKO Henryk bp	dr hab.	Białystok	Z	9 I 2014
DĄBROWSKI Jan	dr	Wrocław	K	16 VI 2009

Nazwisko i imię	***stopień / tytuł naukowy***	***zamieszkanie / uczelnia***	***status członka***	***data przyjęcia***
DULSKIS Romualdas ks.	prof. dr hab.	Kowno (Litwa); UVM	Z	4 VI 2010
DYKTYŃSKI Łukasz ks.	dr	Częstochowa WSD	K	9 I 2014
GAŁĄZKA Włodzimierz ks.	dr hab., prof. UKSW	Warszawa, UKSW	K	15 XII 2009
GAVITSKIY Anton Konstanty OFM	mgr lic.	Kalwaria Zebrzydowska	W	9 V 2011
GŁOWACKI Ireneusz ks.	mgr lic.	Siedlce	W	16 VI 2009
GNIECKI Czesław OFM	dr	Kalwaria Zebrzydowska	K	8 VI 2012
GODAWA Marcin ks.	dr hab.	Kraków; UPJPII	Z	9 I 2014
GOGOLA Jerzy Wiesław OCD	prof. dr hab.	Kraków; UPJPII	Zał.	16 VI 2009
GONTARZ Marcin SAC	mgr lic.	Lublin	W	8 VI 2012
GÓRNICKI Maciej	dr	Gliwice	K	20 VI 2014
GRUCA Stanisław SCJ	dr	Pliszczyn	K	4 VI 2010
GRZESZCZUK Waldemar ks.	mgr lic.	Warszawa	W	3 XII 2014
GWIAZDA Paweł ks.	dr	Warszawa	Zał.	16 VI 2009
HADRYŚ Jacek ks.	dr hab.	Poznań; UAM	Z	16 VI 2009
HRTANKOVÁ Valéria	dr	Bratysława (Słowacja)	K	16 VI 2009
JAGIEŁKA Jan ks.	dr	Piekoszów	K	16 VI 2009
JAMROZEK Stanisław bp	dr	Przemyśl; WMSD	K	15 XII 2009
JASTRZĘBSKI Andrzej Krzysztof OMI	dr	Lublin, KUL	K	3 XII 2014
KAWCZYŃSKI Mirosław Adam ks.	dr	Lublin	K	15 XII 2009
KICIŃSKI Jacek CMF	dr hab., prof. PWT	Wrocław; PWT	Zał.	16 VI 2009
KNOP Tomasz ks.	dr	Częstochowa	K	4 VI 2010

Nazwisko i imię	***stopień / tytuł naukowy***	***zamieszkanie / uczelnia***	***status członka***	***data przyjęcia***
KORCZAK Grzegorz ks.	dr	Łódź	K	4 VI 2010
KOTYŃSKI Marek CSsR	dr	Warszawa	K	17 XI 2010
KOWALSKA Izabela Maria	dr	Lublin; KUL	K	15 XII 2009
KOZIOŁ Bogusław TChr.	dr	Poznań	K	15 XII 2009
KRAŚNIEWSKA Jolanta	mgr lic.	Kraków	W	21 VI 2013
KRĄŻEK Artur Jan ks.	mgr lic.	Kielce	W	3 XII 2014
KRÓL Lech ks.	dr hab.	Włocławek; UMK	Z	4 VI 2010
KRUSZEWSKA Marietta Elżbieta ZJM	dr	Tarnów	K	12 XII 2012
KUMALA Janusz MIC	dr	Licheń Stary	K	12 XII 2012
LALA Krzysztof ks.	dr	Katowice; WMSD	K	4 VI 2010
LUBOWICKI Kazimierz OMI	prof. dr hab.	Wrocław; PWT	Z	16 VI 2009
ŁAKOTA Dorota	mgr lic.	Radom	W	16 VI 2009
MACHNIAK Jan ks.	dr hab., prof. UPJPII	Kraków; UPJPII	Zał.	16 VI 2009
MATULEWICZ Elżbieta	dr hab.	Puck	Z	16 VI 2009
MIĄSIK Grażyna Ewa	mgr lic.	Krościenko nad Dunajcem	W	19 XII 2011
MICZYŃSKI Jan ks.	dr	Lublin; KUL	Zał.	16 VI 2009
MISIUREK Jerzy ks.	prof. dr hab.	Lublin; KUL	Zał.	16 VI 2009
MISZTAL Wojciech ks.	prof. dr hab.	Kraków; UPJPII	Zał.	16 VI 2009
MLECZKO Włodzimierz COr	mgr lic.	Studzianna	W	12 XII 2012
MUSZYŃSKI Robert Henryk ks.	dr	Lublin	K	16 VI 2009
NOWOSADKO Maria Monika	dr	Poznań; UAM	K	16 VI 2009

OGÓREK Paweł Placyd OCD	prof. dr hab.	Poznań	Zał.	16 VI 2009
OTRZĄSEK Agnieszka	dr	Lębork	K	16 VI 2009
PALUCH Ryszard	dr	Zabrze	K	16 VI 2009
PANASIUK Andrzej ks.	dr	Mogilno	K	4 VI 2010
PARZYSZEK Czesław SAC	prof. dr hab.	Warszawa; UKSW	Z	4 VI 2010
PASZKOWSKA Teresa	dr hab., prof. KUL	Lublin; KUL	Zał.	16 VI 2009
PIASECKI Piotr OMI	dr hab.	Obra	K	16 VI 2009
PIETRZYK Marcin ks.	dr	Łódź; WSD	K	4 VI 2010
POPŁAWSKI Jarosław ks.	dr hab., prof. KUL	Lublin; KUL	Zał.	16 VI 2009
PORADA Ewa	dr	Katowice	K	12 VI 2013
POSACKI Aleksander SJ	dr hab.	Kraków; „Ignacjanum”	Z	4 VI 2010
PRASEK Mirosław COr	mgr lic.	Radom	W	16 VI 2009
PUZIAK Marcin Michał ks.	dr	Bydgoszcz; WSD	K	12 VI 2013
REBETA Wojciech Paweł ks.	dr	Lublin	K	16 VI 2009
RUSIECKI Tomasz ks.	mgr lic.	Kielce; WSD	W	4 VI 2010
RUSIN Bernadetta Alina FMA	dr	Lubin	K	20 VI 2014
RYBICKI Adam ks.	dr hab., prof. KUL	Lublin, KUL	Zał.	16 VI 2009
RZESOŚ Andrzej	mgr lic.	Poznań; UAM	W	19 XII 2011
SARZYŃSKI Józef ks.	mgr lic.	Lublin	W	15 XII 2009
SAWICKI Ryszard ks.	mgr lic.	Marki	W	20 VI 2014
SEREMAK Waldemar SAC	dr	Częstochowa	Zał.	16 VI 2009
SEWERYN Tomasz ks.	dr	Kraków	K	4 VI 2010

SĘKALSKI Cezary	dr	Kraków	K	4 VI 2010
SIEMIENIEWSKI Andrzej bp	prof. dr hab.	Wrocław; PWT	Zał.	16 VI 2009
SKAWROŃ Jerzy OCarm.	dr hab.	Lublin	Zał.	16 VI 2009
SKORODIUK Józef ks. prałat	mgr lic.	Siedlce	W	16 VI 2009
SŁOMKA Walerian ks.	prof. dr hab.	Lublin; KUL	Zał.	16 VI 2009
SŁÓJKOWSKI Piotr Michał	mgr lic.	Warszawa	W	17 XI 2010
SOBCZYK Adam MSF	dr hab.	Poznań	Z	15 XII 2009
SOKOŁOWSKI Szymon ks.	mgr lic.	Lublin, KUL	W	20 VI 2014
STARZEC Tadeusz OFMCap.	dr	Tenczyn	K	24 VI 2011
STEPULAK Marian Zdzisław ks.	dr hab.	Lublin	K	16 VI 2009
STROJECKI Piotr Marceli OCDS	dr	Warszawa	K	16 VI 2009
SUWIŃSKI Stanisław ks.	dr hab.	Toruń; UMK	K	12 VI 2013
SYKUŁA Marek OFMConv.	dr	Łódź	K	16 VI 2009
SYNOŚ Paweł ks.	dr	Rzeszów	K	16 VI 2009
SYPKO Jan SCJ	dr	Kraków	K	15 XII 2009
SZYMULA Marek ks.	dr	Warszawa; PWT	Zał.	16 VI 2009
ŚWIERCZ Grzegorz Piotr ks.	mgr lic.	Lublin, KUL	W	8 VI 2012
ŚWIERSZCZ Katarzyna	dr	Warszawa	K	16 VI 2009
TARNAWSKI Piotr ks.	dr	Rzeszów	K	12 VI 2013
TATAR Marek ks.	dr hab., prof. UKSW	Warszawa; UKSW	Z	4 VI 2010
URBAŃSKI Stanisław ks.	prof. dr hab.	Warszawa; UKSW	Zał.	16 VI 2009
WALKIEWICZ Piotr ks.	dr	Radom	K	16 VI 2009

WALKUSZ Marek CSSp	dr	Bydgoszcz	K	4 VI 2010
WAŚKOWSKI Marian Klemens OFM	dr	Zabrze	K	12 XII 2012
WEJMAN Henryk bp	prof. dr hab.	Szczecin; USz	Z	16 VI 2009
WERBIŃSKI Ireneusz ks.	prof. dr hab.	Toruń; UAM	Z	16 VI 2009
WIANOWSKI Leszek	dr teologii, dr chemii	Radom	K	17 XI 2010
WILCZYŃSKI Adam ks.	dr	Kielce; WSD	K	19 XII 2011
WILK Marek Tadeusz ks.	dr	Przemyśl; WSD	K	15 XII 2009
WOJTATOWICZ Monika Noela CSFN	mgr lic.	Kalisz	W	24 VI 2011
WOŁKOWICZ Zbigniew Daniel ks.	mgr lic.	Loppiano (Włochy)	W	15 XII 2009
WOŹNIAK Marcin ks.	mgr lic.	Talsi (Łotwa)	W	8 VI 2012
WÓJTOWICZ Ryszard Lucjusz OFM	dr	Kraków	K	16 VI 2009
WYSZYŃSKI Adam Dominik OP	mgr. lic.	Poznań	W	20 VI 2014
ZAGÓRSKI Andrzej MS	dr	Dębowiec	K	4 VI 2010
ZALEWSKI Andrzej OFMConv.	dr	Zamość	K	15 XII 2009
ZALEWSKI Sławomir Antoni ks.	dr	Płock	K	15 XII 2009
ZARZYCKI Stanisław SAC	dr hab., prof. KUL	Lublin; KUL	Zał.	16 VI 2009
ZAWADA Marian OCD	dr hab.	Kraków; KID	Z	9 V 2011
ZIEMANN Eugeniusz Józef SCJ	dr	Lublin; KUL	K	15 XII 2009
ZIĘBA Jadwiga Agnieszka	dr	Kraków	K	9 I 2014
ZYGMUNT Krzysztof Józef CP	dr	Sadowie-Golgota	K	20 VI 2014
ZYZAK Wojciech ks.	prof. dr hab.	Kraków; UPJPII	Zał.	16 VI 2009

Legenda: W – członek współpracownik; K – członek korespondent; Z – członek zwyczajny; Zał. – członek zwyczajny, założyciel Stowarzyszenia.

„Duchowość w Polsce" 16 (2014)
ISSN 2081-4674 s. 271-272

WYKAZ SKRÓTÓW

AA – Sobór Watykański II, *Dekret o apostolstwie świeckich „Apostolicam actuositatem"* (18.11.1965).

AK – „Ateneum Kapłańskie", Włocławek 1909-

ChL – Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Christifideles laici" o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II* (30.12.1988).

CiV – Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate" o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie* (29.06.2009).

DeV – Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et Vivificantem" o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata* (18.05.1986).

DiM – Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia" o Bożym Miłosierdziu* (30.11.1980).

Dz. – Św. Faustyna Kowalska, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, wyd. 4, Warszawa 1995.

EdE – Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia" o Eucharystii w życiu Kościoła* (17.04.2003).

EiE – Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa" o Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy* (28.06.2003).

EK – *Encyklopedia Katolicka*, red. zbiorowa, Lublin 1985-

EN – Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi" o ewangelizacji w świecie współczesnym* (8.12.1975).

ES – Paweł VI, *Encyklika „Ecclesiam suam" o drogach, którymi Kościół katolicki powinien kroczyć w dobie obecnej przy pełnieniu swojej misji* (6.08.1964).

GS – Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes"* (7.12.1965).

KKK – *Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallottinum 1994.

LG – Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium"* (21.11.1964).

MND – Jan Paweł II, *List apostolski „Mane nobiscum Domine" na Rok Eucharystii październik 2004 – październik 2005* (7.10.2004).

NMI – Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte" zakończenie wielkiego Jubileuszu Roku 2000* (6.01.2001).

PG – Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Pastores gregis" o biskupie słudze Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata* (16.10.2003).

PO – Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu kapłańskim „Presbyterorum ordinis"* (7.12.1965).

RMs – Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio" o stałej aktualności posłania misyjnego* (7.12.1990).

RP – Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia" o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła* (2.12.1984).

RSr – Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Instrukcja „Redemptionis Sacramentum" o zachowaniu i unikaniu pewnych rzeczy dotyczących Najświętszej Eucharystii* (25.03.2004).

RVM – Jan Paweł II, *List apostolski „Rosarium Virginis Mariae" o różańcu świętym* (16.10.2002).

SC – Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium"* (4.12.1963).

SCr – Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis" o Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła* (22.02.2007).

STh – Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologica*, I-III, Taurini 1939.

VS – Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor" o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła* (6.08.1993).