DUCHOWOŚĆ W POLSCE

12(2010)

Recenzenci tomu:

Prof. dr hab. Jerzy Wiesław GOGOLA OCD, *Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie*

Ks. dr Paweł GWIAZDA, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*

Dr hab. Kazimierz LUBOWICKI OMI, *Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu*

Dr hab. Teresa PASZKOWSKA, prof. KUL, *Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie*

Ks. prof. dr hab. Ireneusz WERBIŃSKI, *Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu*

Redaktor naczelny:

Ks. dr hab. Marek CHMIELEWSKI, prof. KUL, *Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie*

Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości

DUCHOWOŚĆ W POLSCE

12(2010)

Lublin 2010

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 Archidiecezji Lubelskiej „GAUDIUM”
ul. Ogrodowa 12, 20-075 Lublin; tel. 81 442 19 19
e-mail: wydawnictwo@gaudium.pl; ksiegarnia@gaudium.pl; www.gaudium.pl

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie (Ks. Marek CHMIELEWSKI) 9

I. Źródła polskiej duchowości

Ks. Janusz KRÓLIKOWSKI
Jezus Oblubieńcem każdej duszy. Z dziejów polskiej pobożności chrystologicznej 13
Gesù Sposo di ogni anima fedele Una fonte per la storia della devozione cristologica in Polonia 26

II. Polska teologia duchowości

Ks. Marek CHMIELEWSKI
Potrzeba metodologii w teologii duchowości 29
La necessità di metodologia in teologia spirituale 39

Stanisław T. ZARZYCKI SAC
Antropologia teologiczna a rozwój duchowy 40
Antropologia teologica e sviluppo spirituale 50

Aleksander POSACKI SJ
Tendencje ezoteryczno-gnostyckie w duchowości katolickiej..... 52
Tendenze esoterico-gnostiche nella spiritualità cattolica 62

Ks. Stanisław URBAŃSKI
Jaka teologia mistyki?..... 64
What kind of mysticism? 79

Ks. Jarosław M. POPŁAWSKI
Uwspółcześnić historię duchowości 80
Rendere attuale storia della spiritualità cristiana 89

Ks. Ireneusz WERBIŃSKI
Stan badań hagiograficznych i hagiologicznych w Polsce oraz postulaty badawcze 90
L'état de la recherche hagiographique et hagiologique en Polgne et aussi des postulats des recheches scientifiques..... 103

Jerzy Wiesław GOGOLA OCD
Dziedzictwo zakonnych szkół duchowości we współczesnej teologii duchowości 105
L'eredità delle scuole religiose di sprirutualità nella teologia spirutuale attuale 112

Ks. Jan MACHNIAK
Jak uprawiać teologię kapłaństwa? — Główne nurty duchowości kapłańskiej 113
How to exercise the theology of priesthood? — Principal directions of the priestly spirituality 127

Teresa PASZKOWSKA
Teologia życia konsekrowanego — diagnoza stanu i wyzwań przyszłości 128
La théologie de la vie consacrée — l'état actuel et le défi pour l'avenir 141

Kazimierz LUBOWICKI OMI
Uwagi o teologii duchowości małżeństwa i rodziny.... 143
Osservazioni sulla spiritualità del matrimonio e della famiglia.... 149

Ks. Wojciech ZYZAK
Duchowość laikatu — nowa teologia?.... 150
The Spirituality of Lay People — a new Theology?.... 160

Bp Andrzej SIEMIENIEWSKI
Teologia duchowości wobec nowych ruchów religijnych 161
Teologia di spiritualità di fronte ai nuovi movimenti religiosi.... 168

III. Duchowość biblijna

Ks. Wojciech MISZTAL
Św. Paweł Apostoł: zapomniane początki mistyki chrześcijańskiej?.... 171
St. Paul — un oublié commencement de la mystique chrétienne? 182

IV. Historia duchowości

Jan DĄBROWSKI
Bibliografia dotycząca Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości.... 185
Polish bibliography relating to the Polish Association of Spiritual Theologians 1988-2009.... 191

V. Hagiografia

Bp Marek JĘDRASZEWSKI
Hierarchia wartości według *Listów do Sióstr 1914-1922* św. Urszuli Julii Ledóchowskiej 195

Wertehierarchie in Briefe an die Schwestern 1914-1922
von hl. Urszula Julia Ledóchowska 211

Ks. Jacek HADRYŚ
Rola ubóstwa w drodze do komunii z Bogiem w życiu
i posłudze św. Brata Alberta oraz bł. Matki Teresy z Kalkuty 212
The Role of Poverty on the Way to the Communion with God in Life and Service of Saint Brother Albert and Blessed Mother Teresa of Calcutta 225

VI. Materiały i studia

Elżbieta MATULEWICZ
Cisza, która nie jest pustką. Znaczenie ciszy w życiu duchowym
chrześcijanina..... 229
The still, which is not an emptiness..... 247

Ks. Marian Zdzisław STEPULAK
Relacyjno-dialogiczny charakter oczyszczenia początkujących..... 248
Relational-dialogical character of purification of the beginners 265

Ks. Jan Krzysztof MICZYŃSKI
Spotkanie z Bogiem poprzez mediację na podstawie poematu
Źródło św. Jana od Krzyża..... 266
L'incontro con Iddio tramite la mediazione in base al poema
La Sorgente *di Giovanni della Croce*..... 272

Ks. Grzegorz M. KORCZAK
Zarys duchowości Katolickiej Międzynarodowej Szkoły Modlitwy
i Ewangelizacji „Jeunesse-Lumière"..... 273
The overview of spirituality of the Catholic, International School of Prayer and Evangelization „Jeunesse-Lumière" 285

VII. Sprawozdania

Anna BRZEZICKA
Stan polskiej teologii duchowości Sprawozdanie z sympozjum..... 289

Dorota ŁAKOTA
„Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna
odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka"..... 298

Ks. Marek CHMIELEWSKI
Lista Członków Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości..... 301

VIII. Recenzje

Ks. Stanisław URBAŃSKI
Wojciech Misztal, *Duchowość chrześcijańska w świetle listów Pawłowych. Związki z Bogiem* Kraków 2010, ss. 417 307

Ks. Marek CHMIELEWSKI
Adam Józef Sobczyk MSF, *Communio caritatis Świętej Rodziny z Nazaretu jako wzór życia duchowego współczesnej rodziny katolickiej* Kazimierz Biskupi 2010, ss. 376.....311

„Duchowość w Polsce” 12 (2010)
ISSN 2081-4674 s. 9-10

WPROWADZENIE

Zgodnie ze Statutem Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości, „oficjalnym periodykiem Stowarzyszenia jest rocznik o charakterze naukowym pt. «Duchowość w Polsce»” (art. 11, ust. 2). Powstał on na bazie zainicjowanej przeze mnie w 1993 roku serii wydawniczej pod tym samym tytułem, w ramach której ukazało się dziesięć tomów w formacie A 5, każdy pod własnym tytułem odpowiednio do treści składających się nań artykułów. Także szata graficzna każdego z tych tomów jest różna — od monochromatycznej do wielobarwnej. W większości są to prace zbiorowe z udziałem niemal wyłącznie członków ówczesnej Sekcji Duchowości Teologów Polskich. Jedynie pierwszy tom jest pracą współautorską moją i ks. prof. Waleriana Słomki oraz tom ósmy w całości opracowany przeze mnie. Tom czwarty, to zbiór dokumentów Kościoła na temat instytutów świeckich. Dopełniają go artykuły będące pokłosiem sympozjum poświęconego tej tematyce. W drugim wydaniu tego zbioru, zmienionym i poszerzonym (tom dziewiąty), opuszczono ten rodzaj komentarzy.

Wydany rok temu tom 11 z serii „Duchowość w Polsce” jst przejściowy. Od poprzednich tomów różni się nie tylko formatem B 5, przyjętym w odniesieniu do rozpraw naukowych, ale także jednolitą okładką, na której jest logo Stowarzyszenia wpisane w kontur Polski. Ta nowa szata graficzna, przy ewentualnej zmianie koloru tła, ma być stałym elementem rozpoznawczym rocznika.

Niebawem po wydrukowaniu 11. tomu „Duchowość w Polsce” Narodowy Ośrodek ISSN przy Bibliotece Narodowej w Warszawie przyznał naszej publikacji numer ISSN 2081-4674 (*International Standard Serial Number*). Warto nadmienić, że Międzynarodowy Znormalizowany Numer Wydawnictwa Ciągłego w postaci ośmiocyfrowego niepowtarzalnego identyfikatora wydawnictw ciągłych, opracowany w 1971 roku, w Polsce stosowany jest od 1977 roku. W związku z przyznaniem naszej publikacji numeru ISSN, od tej chwili jest ona w pełnym tego słowa znaczeniu wydawnictwem ciągłym (periodykiem). W związku z tym zmienia się sposób numeracji, a tym samym opis bibliograficzny.

Naukowy charakter rocznika gwarantuje nie tylko odpowiedni dobór zgłaszanych materiałów, jakiego dokonuje Zarząd Stowarzyszenia, ale także powoływane przez niego grono pięciu recenzentów, reprezentujących różne ośrodki naukowe w kraju. Zgodnie z przyjętymi standardami, w przypisach podane zostały biogramy poszczególnych autorów, zaś na końcu każdego artykułu — streszczenie w jednym z języków kongresowych.

Bieżący, 12. tom zawiera 21 artykułów, 3 sprawozdania i 2 recenzje. Na szczególną uwagę zasługują publikacje w drugiej sekcji pt. „Polska teologia duchowości". Jest to bowiem zbiór 12 odczytów, wygłoszonych podczas dorocznego Zjazdu Teologów Duchowości. Odbył się on w dniach 4-5 VI 2010 roku w Ośrodku Edukacyjno-Charytatywnym Diecezji Radomskiej „Emaus", położonym w uroczym zakolu Pilicy, w miejscowości Turno-Brzeźce koło Białobrzegów Radomskich. W ramach tego Zjazdu zorganizowano dwudniowe ogólnopolskie sympozjum nt. „Polska teologia duchowości. Próba bilansu i perspektywy". U początków działalności Stowarzyszenia jest bowiem rzeczą konieczną podjęcie pogłębionej refleksji nad jakością uprawianej dotychczas teologii duchowości w Polsce oraz próba wytyczenia kierunków na przyszłość. Z pewnością temat nie został wyczerpany, a jedynie zasygnalizowany. Tym bardziej więc wydaje się, że podany tu materiał powinien stanowić lekturę obowiązkową zarówno dla studentów i doktorantów teologii duchowości, jak również wykładowców. Zawiera bowiem cenne wskazania metodologiczne oraz inspiruje do dalszych dyskusji i poszukiwań.

Oprócz kompletu materiałów z sympozjum, czytelnik znajdzie kilka interesujących artykułów na różne tematy z zakresu duchowości. W części sprawozdawczej zamieszczone zostały informacje o przebiegu wspomnianego Zjazdu Teologów Duchowości z dość bogatą dokumentacją fotograficzną, jak również zwięzła relacja z udziału przedstawicieli naszego Stowarzyszenia w VIII Kongresie Teologów Polskich w Poznaniu w dniach 13-16 IX 2010 roku. Ponadto po raz pierwszy została podana do publicznej wiadomości pełna lista aktualnych członków Stowarzyszenia (stan na 15 XI 2010), których z pewnością będzie przybywać.

Jak widać, rocznik „Duchowość w Polsce", choć dopiero stawia pierwsze kroki, już pełni funkcję informacji merytorycznej, bezpośrednio służącej pracy naukowo-badawczej, a także informacji organizacyjnej. W ten sposób realizowany jest podstawowy cel naszego Stowarzyszenia. Według Statutu, jest to prowadzenie badań w dziedzinie duchowości, promowanie i popularyzowanie wiedzy w zakresie duchowości katolickiej, a także integrowanie środowiska teologów duchowości w Polsce i koordynowanie współpracy teologów duchowości z tymi, którzy zajmują się formacją duchową (por. art. 8).

Lublin, Uroczystość Chrystusa Króla Wszechświata 2010.

ks. dr hab. Marek Chmielewski, prof. KUL

I. ŹRÓDŁA POLSKIEJ DUCHOWOŚCI

„Duchowość w Polsce" 12 (2010)
ISSN 2081-4674 s. 13-26

Ks. Janusz KRÓLIKOWSKI*

JEZUS OBLUBIEŃCEM KAŻDEJ DUSZY
Z DZIEJÓW POLSKIEJ POBOŻNOŚCI CHRYSTOLOGICZNEJ

Godzinki wpisały się na trwałe w dzieje polskiej pobożności, szeroko oddziałując na duchowość wiernych. Zarówno dostarczały wiernym licznych i konkretnych treści teologicznych i modlitewnych, jak również kształtowały obyczaj dotyczący modlitwy, przede wszystkim swoją strukturą zaczerpniętą z liturgii, przypominając o niej w różnych porach dnia[1]. Z tego powodu zasługują one na zauważenie, szersze niż dotychczas, w ramach prowadzonych badań dotyczących dziejów pobożności i duchowości minionych wieków, jak również w innych dziedzinach badań historycznych, na przykład w dziejach literatury. Godzinki są jednym z niezauważanych jeszcze zabytków literatury polskiej[2].

W tym miejscu zostają opublikowane godzinki „o Panu Jezusie, Oblubieńcu duszy", pochodzące z początku XVII wieku. Niezastąpiony Estreicher podaje wiadomość o ich publikacji (17, 208), zaznaczając, że w swoim zapisie opiera się na egzemplarzu uszkodzonym („końca brak"): *Godzinki [krotkie] barzo nabożne, o Panie Jezusie Oblubieńcu każdey dusze wierney*, W Krakowie, w drukarni Marc. Filipowskiego roku pańskiego 1634, kart nlb. 14. Na ile można było zweryfikować katalogi biblioteczne, egzemplarza tych godzinek nie posiada żadna z naszych głównych bibliotek. Tymczasem udało mi się odnaleźć egzemplarz

---

* Ks. dr hab. Janusz KRÓLIKOWSKI, prof. UPJPII — prezbiter Diecezji Tarnowskiej (wyśw. 1988); od 1997 wykłada teologię w Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II, Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie; członek Zarządu Polskiego Towarzystwa Mariologicznego, Towarzystwa Teologów Dogmatyków, Polskiego Towarzystwa Teologicznego Oddział w Tarnowie; ostatnio opublikował tom materiałów źródłowych do dziejów duchowości w Polsce: *Drogi duchowe starosądeckich klarysek w XVII wieku* (Tarnów 2009).

[1] Por. J. Kopeć, *Godzinki*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 1238-1241; J. Królikowski, *Godzinki o świętych w polskiej pobożności i kulturze*, w: *„Ku ratunkowi memu pokwap się". Godzinki i inne modlitwy do świętych w polskiej pobożności XVIII wieku*, wstęp i oprac. J. Królikowski, Tarnów 2009, s. 5-22.

[2] W najbliższym czasie (koniec 2010 r.) w wydawnictwie Biblos w Tarnowie ukaże się wybór godzinek staropolskich zatytułowany: *„Przez zasługi ich skuteczne". Godzinki staropolskie*.

prawie kompletny tych godzinek; nie posiada on jednak pierwszej kartki, stąd też egzemplarz nie dostarcza pełnych danych dotyczących jego wydania. Odtwarzam je zatem na podstawie zapisu Estreichera.

Niestety, godzinki są anonimowe, ale biorąc pod uwagę ich zasadnicze treści, można łączyć ich powstanie z kręgiem karmelitańskim, choć zapewne można by szukać autora również w kręgu franciszkańskim.

Prezentowane godzinki wyrastają z kręgu duchowości mocno związanej z ideą oblubieńczości, inspirując się bezpośrednio Pieśnią nad pieśniami. Taką duchowość prezentował przede wszystkim krąg karmelitański, nawiązujący do swoich mistrzów duchowych. Ich przewodnie treści dotyczą poszukiwania Jezusa, postępując drogą poznania skoncentrowaną na miłości. Nawiązują tym samym do bogatej tradycji duchowości i mistyki chrześcijańskiej, które z tych zasadniczych treści uczyniły zasadę swojego rozwoju i dążenia do pełni. Cechą charakterystyczną tego typu duchowości jest szczególna bezpośredniość relacji z Bogiem, na której się opiera i do której zmierza. Nie nosi ona znamion jakiegoś łatwego i opartego tylko na uczuciach pietyzmu. Staje się to pewne, jeśli uwzględni się obecny w tej duchowości swoisty „dramatyzm" wiary, związany z jej nieoczywistością poznawczą i w związku z tym z zadaniem ciągłego powracania do postawy i zadania poszukiwania Boga, którego wiara domaga się jako swojego ożywiającego elementu.

Należy także postawić pytanie, czy prezentowanych godzinek nie należałoby widzieć w perspektywie poszukiwania doświadczenia mistycznego ze strony anonimowego autora, jak również ze strony środowiska, w którym powstały. W takim ujęciu — a biorąc pod uwagę ich treść, jest to propozycja uzasadniona — stanowiłyby one ubogacenie dziejów mistyki w Polsce, która rozkwitła w naszym kraju w okresie potrydenckim. Można w każdym razie z całą pewnością stwierdzić, że publikowane godzinki są wyraźnym świadectwem poszukiwania głębszego doświadczenia religijnego i duchowego, które nie zadowala się jakąś tylko zewnętrzną praktyką religijną. Ich głęboko indywidualny, osobisty i wewnętrzny rys dowodzi wysokich aspiracji duchowych autora i środowiska, w którym działał.

Biorąc pod uwagę treść i charakter godzinek o Panu Jezusie Oblubieńcu duszy, należy zauważyć, że świadczą one o wielowątkowym rozwijaniu się pobożności w Polsce w okresie potrydenckim oraz o jej głębszych pod względem duchowym aspiracjach. Uwzględniając popularność godzinek w ówczesnej pobożności, należy domniemywać, że nie były one związane tylko z jakimś środowiskiem zakonnym, ale oddziaływały również na szersze kręgi wierzących. Pozwalają zatem dowodzić, że Kościół potrydencki w Polsce rzeczywiście poszukiwał głębszych doświadczeń duchowych, nie zadowalając się tylko zewnętrznymi manifestacjami i osiągnięciami w przeżywanej wierze. Jest to jeden z tych aspektów Kościoła potrydenckiego, na który stale zwracał uwagę w swoich poszukiwaniach dotyczących historii duchowości prof. Karol Górski, a który na pewno

zasługuje na uwagę w interpretacjach dotyczących tamtej epoki, nadal niejednokrotnie rażących jednostronnością wydawanych o niej sądów. Podsumowując swoje doświadczenia w dziedzinie poszukiwań dotyczących dziejów mistyki, zwłaszcza w okresie potrydenckim, doświadczenia bardzo owocne, z których dzisiaj korzystamy, K. Górski pisał: „Chciałem udowodnić, że było prawdziwe odrodzenie i pogłębienie w katolicyzmie potrydenckim”[3]. Obecnie te doświadczenia mają dalszy ciąg i zyskują nowe potwierdzenia, który uzasadnia potrzebę odczytywania dziejów ówczesnego Kościoła w takim właśnie kluczu.

Tekst

GODZINKI KROTKIE BARZO NABOŻNE O PANIE JEZUSIE, OBLUBIEŃCU KAŻDEY DUSZE WIERNEY

JUTRZNIA

Niechaj będzie Panu Jezusowi rozmowa moja przyjemna.
A ja się w Jezusie, Panu moim, będę kochał.
Panie, otworzysz wargi moje.
A usta moje opowiadać będą chwałę twoję.
Boże, pospiesz się ku wspomożeniu memu.
Panie, pokwap się ku ratunku memu.
Chwała Ojcu i Synowi, i Duchowi Świętemu.
Jako było na początku, i teraz, i na wieki wiekow. Amen.

Hymn

Jezu, wdzięcze pamiętanie,
Serca prawdziwe kochanie,
Nad miod i wszelkie mniemanie
Słodsze z tobą obcowanie.
    Nadziejo pokutującym,
    Jakeś łaskawy proszącym,
    Dobry ciebie szukającym,
    A coż więcej najdującym.
Nic wyśpiewać wdzięczniejszego,
Nic usłyszeć weselszego,
Nic nie pomyślić słodszego,
Nad cię, Jezusa miłego.

[3] K. Górski, *Moja droga do historii życia wewnętrznego*, w: *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, red. B. Bejze, Warszawa 1978, s. 642.

Ni język może wymowić
Ani litera wyrazić,
Świadomy ten może zeznać,
Co to jest Ciebie miłować.
Bądź, Jezu, moją ochłodą,
Ktory masz być i nagrodą.
Niechaj chwała moja w tobie
Przebywa na wieki sobie. Amen.

Psalm

Jam spała i twardom zasnęła, i wstałam, bo Pan obronił mię.
Chwała Ojcu i Synowi, i Duchowi Świętemu.

Antiphona

Corki jerozolimskie, oznajmicie Panu Jezusowi, miłemu mojemu, iż mdleję od tej miłości, ktorą mam ku Niemu.

Capitulum

Na łożku moim w nocy szukałam tego, ktorego miłuje dusza moja. S[z]ukałam a nie nalazłam, i maluczko odszedł; nalazłam tego, ktorego miłuje dusza moja. Bogu dzięki.

V. Dobry jest Pan Jezus tym, ktorzy w Nim ufają.
R. Dobry duszy tej, ktora go szuka.
Kyrie, elejson. Chryste, elejson. K[yrie, elejson].
Panie, wysłuchaj modlitwę moję.
A wołanie moje niech do ciebie przijdzie.

Modlitwa

O, najsłodszy Panie, Jezu Chryste, jasna gwiazdo, ktory czucia nocnego rodzeniem panieńskim roświecić i też czucia wesołym zwycięstwem zmartwychwstania twego oświecićięś raczył, Panie moj, przez zasługi tejże Matki twojej najmilszej oświeć serce moje, żeby snadź jako złodziej nie przyszedszy, nie zszedłeś mię śpiącą. Ktory jesteś chwałą Ojcowską, Synem panieńskim, pomazany łaską Ducha Świętego, Panie Boże wszystkich rzeczy błogosławiony. Ktory żywiesz i krolujesz na wieki. Amen.

Panie, wysłuchaj modlitwy moje.
A wołanie moje niech do Ciebie przijdzie.

PRIMA

Niechaj będzie Panu Jezusowi rozmowa moja przyjemna.
A ja się w Jezusie, [Panu] moim, kochać będę.
[Boże], pospiesz się ku wspomożeniu memu.
Panie, pokwap się ku ratunku memu.
Chwała Ojcu…

Hymn

Jezu, słodkości serdeczna,
Źrzodło prawdy, jasność duszna,
Przechodzisz wesele wszelkie
I też pożądanie wielkie.
Z Maryją rano wzdychając,
Ciebie, Jezusa, szukając,
Z serca głosem będę wołać,
Duszą a nie okiem szukać.
Grob obleję memi łzami,
Miejsca napełni wzdychaniem.
Jezu moj, do Twych nog padnę,
Obłapiając, nie odpadnę.
Ciebie, Jezusa, szukając,
Płacząc, usta przytulając.
Boże, żebrać odpuszczenia,
Łaski i dusze zbawienia.
Bądź, Jezu, moją ochłodą,
Ktory masz być i nagrodą.
Niechaj chwała moja w tobie
Przebywa na wieki sobie. Amen.

Psalm

Skosztnyjcie a obaczcie jako słodki jest Pan Jezus; o błogosławionyż to człowiek, ktory nadzieję swą w Nim pokłada. Chwała Ojcu…

Antiphona

Olejek wylany imię Twoje, Jezus; dlategoż i młode panienki umiłowały ciebie barzo.

Capitulum

Ukaż mi twarz twoję, niechaj zabrzmi w uszach moich głos twoj. Głos abowiem twoj wdzięczny jest barzo, i oblicze twoje nadobne. Bogu dzięki.

V. Otoś piękny, Jezu miły moj, i barzo ozdobny.
R. Łożeczko nasze kwiatkami potrzęsione.
Kyrie, elejson. Chryste, elejson. Kyrie, elejson.
Panie, wysłuchaj modlitwę moję.
A wołanie moje niechaj do ciebie przijdzie.

Modlitwa

O, najsłodszy Panie, Jezu Chryste, alfa i omega, to jest, ktory jesteś początkiem i dokończeniem wszystkiego na świecie, ktory rano pierwszego dnia sobotnego Magdalenie raczyłeś się ukazać i onejże słodko płaczącej ucieszną rozmowę i twarzą wesołą, i wielce pożądaną, stawiłeś się, proszę Cię przez przyczynę tejże miłej uczennice twojej, żebyś we mnie zmiękczyć raczył ogień boskiej miłości, ktory jesteś chwałą Ojcowską, Synem panieńskim, napełniony łaską Ducha Świętego, Panie Boże nade wszystko błogosławiony. Ktory żywiesz i krolujesz na wieki. Amen.

Panie, wysłuchaj modlitwę moję.
A wołanie moje niech do ciebie przijdzie.
Podziękujmyż Panu.
Bogu dzięki.

TERTIA

Niechaj będzie Panu Jezusowi rozmowa moja przyjemna
A ja w Jezusie, Panu moim, wiecznie kochać się będę.
Boże, pośpiesz się ku wspomożeniu memu.
Panie, pokwap się ku ratunku memu.
Chwała Ojcu…

Hymn

Miłość twoja jest nasłodsza
I prawdziwie nawdzięczniejsza.
O jak pobożnym smakuje,
Rozum wysłowić nie umie.
Gdy ty serce me nawiedzasz
Na ten czas prawdę objawisz,
Śmierdzi jemu prożność świecka,
Wewnątrz pała miłość boska.

Coście doznali, wyznajcie,
Prawej miłości żądajcie,

Jezusa gorąco szukajcie,
Szukając, miłością pałajcie.
Choć godnie nie umiem mowić,
Ja przecie nie będę milczeć,
Miłość mi się każe ważyć,
O tobie z radością mowić.
Bądź, Jezu, moją ochłodą,
Ktory masz być i nagrodą.
Niechaj chwała moja w tobie
Przebywa na wieki sobie. Amen.

Psalm

O, jako wdzięczne podobnemu mojemu słowa twoje, Jezu, nad miod słodsze ustom moim. Chwała Ojcu…

Antiphona

Za wonnością olejkow twoich pobieżemy, dlatego młode panienki umiłowały cię barzo.

Capitulum

Piękne są jagody lica twego, jako synogarlica szyja twoja, jako klejnoty snopek mirry, jest mi Pan Jezus; miły moj, między piersiami moimi mieszkać sobie będzie. Bogu dzięki.

V. Miły moj, Pan Jezus, mnie.
R. A ja jemu.
Kyrie, elejson. Chryste, elejson. Kyrie, elejson.
Panie, wysłuchaj modlitwy moje.
A wołanie moje niech do ciebie przijdzie.

Modlitwa

O, nałaskawszy Panie, Jezu Chryste, ktorego Duch nad miod słodszy jest, ktory zwycięzcy mannę zakrytą obiecałeś dać, daj mi tego Ducha twego pożądanych słodkości kosztować, ktoremi ciało twoje niechaj ozdobi ochotnie jagody lica mego, ktory jesteś chwałą Ojcowską, Synem panieńskim, łaską Ducha Ś[więtego] pomazany, Panie Boże, nade wszytko błogosławiony. Ktory żywiesz i krolujesz na wieki wiekow. Amen.

Panie, wysłuchaj modlitwę moję,
A wołanie moje niech przijdzie do Ciebie.

Podziękujmyż Panu.
Bogu dzięki.

SEKSTA

Niech będzie Panu Jezusowi rozmowa moja przyjemna.
A ja w Jezusie, Panu moim, kochać się będę.
Boże, pospiesz się ku wspomożeniu memu.
Panie, pokwap się ku ratunku memu
Chwała Ojcu…

Hymn

Jezu moj, twe miłowanie,
Dusze wdzięczne ochłodzenie,
Okrom brzydkości nasycasz,
Jedzącym łaknąć dopus[z]czasz.
Ktorzy ciebie pożądają,
Pragnąć nigdy nie przestają
Pożądać nic nie umieją,
Nad cię, ktorego miłują.
Kto skosztuje twej miłości,
Zna jakiejieś ty słodkości,
Ten s[z]częśliwie nasycony,
Bo tobie jest uwiedziony.
Jezu, anielska piękności,
Czyś w uszach pienie wdzięczności
Ustom miod dziwnej słodkości,
Sercu wonność z wysokości.
Bądź, Jezu, moją ochłodą,
Ktory masz być i nagrodą.
Niechaj chwała moja w tobie
Przebywa na wieki sobie. Amen.

Psalm

Namazałaś olejkiem głowę moję, a kielich upajający Pana Jezusow jako kosztowny jest. Chwała Ojcu…

Antiphona

Jadłam owoc moj z miodem moim, piłam wino z mlekiem moim.

Capitulum

Pod cieniem Pana Jezusowym, ktoregom pragnęła, siedziałam sobie, a owoc jego słodki jest gardłu memu. Bogu dzięki.

V. Kto miłuje Pana Jezusa.
R. Nie mieszka w śmierci.
Kyrie, elejson. Chryste, elejson. Kyrie, elejson.
Panie, wysłuchaj modlitwę moję.
A wołanie moje niech przijdzie do ciebie.

Modlitwa

O, nałaskawszy Panie, Jezu Chryste, śliczniejszy nad słońce, ktorego i aniołowie nigdy napatrzyć się nie mogą, daj mi się w tobie rozkoszować, tam żebym się łzami słodkiemi zalewając, cząstkę sobie najlepszą obrawszy, w zwierciadle bostwa twego wiekuiście przeglądać mogła. Ktory jesteś chwałą Ojcowską, Synem panieńskim, łaską Ducha Świętego napełniony, Panie Boże, nade wszystko błogosławiony. Ktory żywiesz i krolujesz na wieki wiekow. Amen.

Panie, wysłuchaj modlitwę moję.
A głos moj niechaj przijdzie do ciebie.
Podziękujmyż Panu.
Bogu dzięki.

NONA

Niechaj będzie Panu Jezusowi rozmowa moja przyjemna.
A ja się w Jezusie, Panu moim, kochać będę.
Boże, pośpiesz ku wspomożeniu memu.
Panie, pokwap się ku ratunku memu.
Chwała Ojcu…

Hymn

Już cię tysiąckroć pożądam,
O Jezu, gdyż cię oglądam.
O kiedyż mię rozweselisz,
Obliczem twoim nakarmisz.
O Jezu moj, ma słodkości,
Nadziejo dusze w ciężkości,
Ciebie gorącemi łzami,
Szukam, wołam, wspomni na mię.

I już gdziekolwiek zasiędę,
Z sobą cię, Jezu, mieć będę.
O, jak się będę radować,
Znalazszy, mile całować.
Tam namilsze oklapienie,
I rozkoszne całowanie,
Szczęśliwe z tobą złączenie,
Jezu moj, moje kochanie.
Bądź, Jezu, moją ochłodą,
Ktory masz być i nagrodą.
Niechaj chwała moja w tobie
Przebywa na wieki sobie. Amen.

Psalm

O, jakie jest wielkie mnostwo słodkości twojej, Panie Jezu moj, ktorąś zakrył bojącym się ciebie. Chwała Ojcu…

Antiphona

Wszytkie jabłka stare, Jezu miły, zachowałam tobie.

Capitulum

Powiedzże mi, Jezu miły moj, ktorego miłuje dusza moja, kędy pasiesz, gdzie odpoczywasz w południe, żebych się snadź nie poczęła błąkać za trzodami towarzyszow twoich. Bogu dzięki.

V. A ja będę się w Panu radowała.
R. I będę się weseliła w Jezusie, Panu i Bogu moim.
Kyrie, elejson. Chryste, elejson. Kyrie, elejson.
Panie, wysłuchaj modlitwę moję.
A wołanie moje do ciebie niech przijdzie.

Modlitwa

O, nałaskawszy Panie, Jezu Chryste, światłości południowa, a ktorego południe wszytek dzień, proszę cię, pośli z łaski swej anioła twego, stroża mego, towarzysza pożytecznego, dziewostęba miłego, i tak, za jego towarzyską bytnością, racz mię, Panie, łaską oświecić, żeby się snadź, kiedy wieczor przijdzie, w rożne postawy nie mieniła. Ktory jesteś chwałą Ojcowską, Synem panieńskim, łaską Ducha Świętego napełniony, Panie Boże, nade wszystko błogosławiony. Ktory żywiesz i krolujesz na wieki wiekow. Amen.

Panie, wysłuchaj modlitwę moję.
A wołanie moje niech przijdzie do ciebie.
Podziękujmyż Panu.
Bogu dzięki.

NIESZPOR

Niechaj będzie Panu Jezusowi rozmowa moja przyjemna.
A ja w Jezusie, Panu moim, wiecznie kochać się będę.
Boże, pospiesz się ku wspomożeniu memu.
Panie, pokwap się ku ratunku memu.
Chwała Ojcu i Synowi, i Duchowi Świętemu.

Hymn

Już czegom szukała, to mam,
Czegom pragnęła, już trzymam.
Ogniem miłości twej pałam,
Jezu, prawie aż omdlewam.
Miłość, co z nieba zstąpiła,
Tak mi się w serce wpoiła,
Że go zgoła zapaliła,
Duszę dziwnie ucieszyła.
O szczęśliwe zapalenie
I gorące pożądanie,
O nasłodsze ochłodzenie,
Ciebie, Jezu, miłowanie.
Jezu, kto cię tak miłuje,
Nigdy na tym nie szwankuje,
Ten z oziębłości nie czuje,
W cnotach sporze postępuje.
Bądź, Jezu, moją ochłodą,
Ktory masz być i nagrodą.
Niechaj chwała moja w tobie
Przebywa na wieki sobie. Amen.

Psalm

Piękniejszy jesteś urodą nad syny człowiecze, rozlała się wdzięczność po wargach twoich, Jezu, Panie moj, dlatego ubłogosławił cię Bog na wieki. Chwała Ojcu…

Antiphona

Szczepie twoje, Panie Jezu, sad malagranatowy z owocami jabłek.

Capitulum

Głowa Pana Jezusowa i włosy głowy jego jako wełna biała, a oczy jego jako płomień ogniowy; oblicze jego jako słońce z mocności swojej. Bogu dzięki.

V. Szczęśliwi, ktorzy na wieczerzą barankową.
R. Wezwani są.
Kyrie, elejson. Chryste, elejson. Kyrie, elejson.
Panie, wysłuchaj modlitwę moję.
A wołanie moje niech przijdzie do ciebie.

Modlitwa

O, nałaskawszy Panie, Jezu Chryste, w ktorego prawicy wszytkie się rozkoszy zawierają aż do końca, rozkaż serce moje mleczkiem słodkości wszelakich nasycić, żebym twojemi wnętrznemi pociechami nawiedzioną, przez wlanej słodkości smak mieszkać z tobą mogła, i ty ze mną. Ktory jesteś chwałą Ojcowską, Synem panieńskim, pomazany łaską Ducha Ś[więtego], P[anie] Boże wszytkich rzeczy błogosławiony. Ktory żywiesz i krolujesz na wieki wiekow. Amen.

Panie, wysłuchaj modlitwę moję.
A wołanie moje niech do ciebie przijdzie.
Podziękujmyż Panu.
Bogu dzięki.

KOMPLETA

Niechaj będzie Panu Jezusowi rozmowa moja przyjemna.
A ja się w Jezusie, [Panu] moim, kochać będę.
Nawroć nas, Boże, zbawicielu nasz.
A oddal gniew twoj od nas.
Boże, pospiesz się ku wspomożeniu memu.
Panie, pokwap się ku ratunku memu.
Chwała Ojcu…

Hymn

Jezus do Ojca się wrocił,
Krolować do nieba wstąpił,
Serce mię moje odeszło,
Zaraz za Jezusem poszło.
    Tyś moje rozkoszowanie,
    Tyś miłości wykonanie,

Tyś ma radość, me kochanie,
Jezu moj, moje zbawienie.
Jezu, nad słońce jaśniejszy,
A nad balsam nawdzięczniejszy,
O Jezu, wdzięczna słodkości,
Zatop mię w twojej miłości.
Słusznie się tedy raduję,
Czegom żądała, piastuję,
Dla twej miłości omdlewam,
Na sercu miłością pałam,
Niechże cię wszyscy poznają
I ciebie niech pożądają.
Ciebie we wszem niech słuchają,
Szukając, niech nie ustają.
My też teraz, twe stworzenie,
Wesołeć śpiewamy pienie,
Daj, Jezu dobry, skonanie,
W twojej chwale przebywanie. Amen.

Psalm

Jezu, nad złoto pożądliwszy i nad mnogie kamienie drogie, słodszy nad miod i nad plastr miodowy. Chwała Ojcu…

Capitulum

Takić jest Pan Jezus, miły moj, a tenci jest przyjaciel moj. Corki jerozolimskie, miły moj i rumiany, gardło jego nasłodsze i wszytek dziwnie pożądany. Bogu dzięki.

V. Będę cię miłowała, Panie Jezu moj.
V. Mocy moja
Kyrie, elejson. Chryste, elejson. Kyrie, elejson.
Panie, wysłuchaj mod[litwę moję.
A wołanie moje niech przijdzie do ciebie].

Modlitwa

O, nałaskawszy P[anie] Jezu, światłości mocna, ktory dusze ludzkie barzo miłujesz, niechajże w tobie będzie moje odpoczynienie, żeby mię tej nocy łaskawie strzec i bronić, a potym żebyś mię, służebnicę twoję, do onych pożądanych rajskich rozkoszy, Jezu namilszy moj, przyprowadzić raczył, uczyńże tak dla niewymownego miłosierdzia twego, Ty, ktory jesteś chwałą Ojcowską, Synem

panieńskim, łaską Ducha Ś[więtego] napełniony, P[anie] Boże, nade wszystko błogosławiony. Ktory żywiesz i krolujesz na wieki wiekow. Amen.

Panie, wysłuchaj modlitwę moję.
A wołanie moje niech do ciebie przijdzie.
Podziękujmyż Panu.
Bogu dzięki.

Koniec

GESÙ SPOSO DI OGNI ANIMA FEDELE
Una fonte per la storia della devozione cristologica in Polonia

In questo articolo viene descritta e publicata una fonte per la storia della spiritualità e della devozione cristologica in Polonia, cioè la preghiera d'ore dedicata a Gesù come Sposo di ogni anima fedele. Questa preghiera fu pubblicata nel 1634. Non ne è conosciuto l'autore, ma, prendendone in considerazione il contenuto, occorre situarla nel contesto della spiritualità carmelitana (anche se è possibile anche una provenienza francescana). La preghiera rappresenta un tipo di spiritualità (mistica) sponsale, dimostrando in modo significativo che la spiritualità e la devozione polacca del XVII secolo cercò delle diverse linee di sviluppo. In questo senso la preghiera d'ore che viene qua pubblicata permette di vedere una spiritualità e la devozione polacca in una prospettiva più ampia, ancora non notata adequatamente nelle ricerche storiche.

II. POLSKA TEOLOGIA DUCHOWOŚCI

„Duchowość w Polsce" 12 (2010)
ISSN 2081-4674 s. 29-39

Ks. Marek CHMIELEWSKI*

POTRZEBA METODOLOGII W TEOLOGII DUCHOWOŚCI

Apostoł Paweł, pisząc do Koryntian, między innymi w sprawie spożywania mięsa ofiarowanego bożkom, stwierdza, iż „wiedza nadyma, miłość zaś buduje", dlatego „jeśli komuś się wydaje, że coś wie, to jeszcze nie wie, jak wiedzieć należy" (1 Kor 8, 1-2). Te zdania, choć wypowiedziane w innym kontekście, z powodzeniem można odnieść do metodologii teologii. One bowiem trafnie uzasadniają potrzebę metateologii, czyli naukowej refleksji nad sposobem uprawiania teologii, szczególnie zaś teologii duchowości.

1. Czym jest metoda i metodologia w ogóle?

W podjętym tu problemie nie chodzi jedynie o udzielenie jednoznacznej odpowiedzi afirmatywnej na pytanie, czy teologia duchowości potrzebuje metodologii, mimo iż świadomość motywów zajmowania się metodologią teologii duchowości jest równie ważna, jak sam sposób jej uprawiania. Interesujące nas zagadnienie zawiera bowiem kilka kwestii szczegółowych, bez uwzględnienia których sama pozytywna odpowiedź na postawione pytanie byłaby zbyt uproszczona. Należy zatem przede wszystkim wyjaśnić, co rozumie się przez metodologię szczegółową, nierzadko myloną z metodyką pracy naukowej. O ile pierwsza jest refleksją naukową i rodzajem metateologii, to druga dotyczy wcale niebanalnej formalno-technicznej strony utrwalania i przekazywania owoców badań[1].

Metodologia w sensie ogólnym, to nauka o sposobie uprawiania nauki, czyli o metodzie. Z kolei przez metodę, zgodnie z grecką etymologią słowa *metòdos*, rozumie się odpowiednią do stanu rzeczy i celu oraz nadającą się do systema-

---

* Ks. dr hab. Marek CHMIELEWSKI, prof. KUL — prezbiter Diecezji Radomskiej (wyśw. 1983); od 1988 pracownik naukowy Instytutu Teologii Duchowości KUL, w latach 2000-2006 jego dyrektor; prodziekan Wydziału Teologii (2005-2008, 2008-2012); od 2000 prezes Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości; członek zarządu Polskiego Towarzystwa Mariologicznego (2002-2008, 2008-); członek Towarzystwa Naukowego KUL i Lubelskiego Towarzystwa Naukowego; od 2009 członek rady naukowej Journal of Religious Science „Soter" (Kowno, Litwa).

[1] Na ten temat powstało wiele poradników, których autorzy najczęściej stawiają sobie za cel pokazanie, jak się pisze pracę magisterską lub doktorską. Jednym z nich jest opracowany przeze mnie *Poradnik doktoranta Wydziału Teologii KUL* (Lublin 2007).

tycznego kroczenia drogę (ciąg) celowych działań naukotwórczych z wykorzystaniem dostępnych sposobów rozumowania, takich jak chociażby: analiza, synteza, redukcja itp. Ks. Stanisław Kamiński († 1986), uznany autorytet w dziedzinie metodologii, podkreśla, że metoda przynajmniej częściowo ma charakter normatywny, a więc stanowi pewnego rodzaju wzorzec stosowania odpowiednio dobranych czynności naukotwórczych[2]. Nieco uszczegółowiając, można powiedzieć, że metoda — niezależnie od dyscypliny naukowej, w której jest stosowana — to właściwy dla danego przedmiotu uporządkowany celowo, powtarzalny sposób dochodzenia do wiedzy, oparty na weryfikowalnych źródłach, wyrażony językiem zobiektywizowanym, a przez to intersubiektywnie komunikatywnym.

Warto również pamiętać, że metodologia jako usystematyzowana refleksja o stosowaniu metody w nauce, dzieli się na metodologię ogólną i metodologie szczegółowe, dotyczące poszczególnych dziedzin, a nawet dyscyplin naukowych.

Zastosowanie odpowiedniej metody implikuje określenie przedmiotu badań, w którym rozróżnia się aspekt materialny, czyli to, co jest badane, a także nie mniej ważny aspekt formalny, to znaczy to, pod jakim kątem jest coś badane. Wiąże się z tym określenie celu badań, a tym samym ich znaczenie dla rozwoju nauki, oraz ewentualne wskazanie możliwości praktycznego zastosowania. Charakterystyczną cechą naukowej metody badawczej jest możliwe do sprawdzenia odwoływanie się do źródeł, na co najczęściej wskazują odsyłacze w przypisach. W naukach humanistycznych, a zwłaszcza w teologii, zwykle są to źródła piśmiennicze, choć ostatnio pojawiają się także źródła empiryczne w postaci ankiet i statystyk. Ważną sprawą w uprawianiu nauki jest posługiwanie się językiem, którego znamienną cechą jest konstatowanie i wyjaśnianie faktów oraz logicznych związków przyczynowo-skutkowych, stwierdzonych na podstawie źródeł. Zobiektywizowany język naukowy nie powinien zatem zawierać wyrażeń wieloznacznych czy metaforycznych, a tym bardziej odzwierciedlać stanów emocjonalno-afektywnych autora, jego subiektywnego nastawienia, odczuć, uprzedzeń czy przekonań. Poza tym przekaz wyników podejmowanych badań powinien być tak sformułowany, aby odbiorca komunikatu naukowego mógł w swojej świadomości utworzyć sobie obraz rzeczywistości analogiczny do tego, jaki ma jego nadawca.

Poszukując odpowiedzi na pytanie o potrzebę metodologii w odniesieniu do teologii, zwłaszcza duchowości, warto sięgnąć do Instrukcji o powołaniu teologa w Kościele *Donum veritatis*, wydanej przez Kongregację Nauki Wiary (24 V 1990). W dokumencie tym podkreślono, że teologia jest nauką, „którą znamionuje przeniknięte wiarą dążenie do zrozumienia wiary" (nr 1). Wobec tego powołanie teologa polega przede wszystkim na „zdobywaniu, w łączności z Urzędem Nauczycielskim, coraz głębszego zrozumienia Słowa Bożego zawartego w natchnionym Piśmie Świętym i przekazanego przez żywą Tradycję Kościoła" (nr

[2] Zob. S. Kamiński, *Metoda i język. Studia z semiotyki i metodologii nauk*, Lublin 1994, s. 466.

6). Zgodnie z zasadą pochodzącą od św. Anzelma z Canterbury († 1109), że *fides querens intellectum* (por. FR 42), to odkrywanie nadprzyrodzonej Prawdy, będącej przedmiotem wiary, nie byłoby możliwe bez zastosowania wspomnianej wyżej metody refleksji naukowej. A zatem zastosowanie odpowiedniej metodologii do poszczególnych dyscyplin teologicznych jak najbardziej odpowiada samej naturze teologii i z tej racji należy do podstawowego warsztatu każdego teologa.

2. W jakim sensie potrzeba metodologii w duchowości?

Mówiąc o konieczności zajmowania się metodologią w teologii, a zwłaszcza w duchowości, mamy na myśli trzy zasadnicze kwestie:

a) Najpierw chodzi o podejmowanie studiów nad metodą. Uprawianie metateologii uchodzi na ogół za trudną, nużącą i mało efektowną tematykę, dlatego niechętnie podejmowaną przez badaczy. Wymaga ona bowiem zarówno dobrej znajomości historii doktryn i orientacji we współczesnych trendach w zakresie uprawianej dyscypliny, jak również specyficznego myślenia analityczno-syntetycznego na poziomie metanauki. Bazuje ono między innymi na semiotyce, rozumianej w tym kontekście jako logiczna teoria języka, która jest niezbędna w hermeneutyce. Ta z kolei ma swoje reguły odnośnie do wiarygodności i wartości źródeł. Wynika z tego, że zajmowanie się metodologią, tak ogólną jak i szczegółową, z uwagi na liczne powiązania z innymi naukami stawia przed badaczem z jednej strony wysokie wymagania kompetencyjne, z drugiej zaś nie przekłada się na bezpośrednio widoczne efekty. Przypomina raczej żmudną pracę projektanta lub konstruktora w zaciszu pracowni, aniżeli plac budowy, na którym z dnia na dzień rośnie godna podziwu bryła nowego gmachu. Jednak niemożliwe byłoby zbudowanie czegokolwiek, gdyby nie wcześniejsze projekty architektów i drobiazgowe obliczenia konstruktorów, co do których mało kto zdaje sobie sprawę. Metodologia pełni bowiem analogiczną funkcję do szkieletu w organizmie lub rusztowania na budowie. Sam szkielet, pozbawiony ciała, jest odrażający i niezdolny do samodzielnego poruszania się. Również ciało pozbawione szkieletu staje się bezkształtną i bezwładną masą. Podobnie jest z rusztowaniem, które ma sens jedynie wtedy, gdy służy zbudowaniu danego obiektu. Bez niego raczej niemożliwe, a przynajmniej bardzo trudne i niebezpieczne byłoby wznoszenie budowli.

Jak o sprawności ludzkiego ciała w znacznym stopniu decyduje zdrowy szkielet, a o trwałości i funkcjonalności budowli dobrze przemyślane rozwiązania architektoniczno-konstrukcyjne, tak samo o stanie zaawansowania nauki, a konkretnie danej dyscypliny naukowej — w tym przypadku teologii duchowości — decydować będzie nie tyle ilość publikacji, co przede wszystkim poprawność metodologiczna, na jakiej będą się one opierać[3]. Potwierdza to najnowsza historia teologii duchowości, która jako dyscyplina teologiczna wyodrębniła się

[3] Zob. Z. Hajduk, *Ogólna metodologia nauk*, Lublin 2000, s. 14.

w pierwszym ćwierćwieczu minionego stulecia dzięki zaangażowaniu wielu teologów w rozległą dyskusję metateologiczną, zwaną potem „ruchem mistycznym”[4]. Także współcześnie, jeśli teologia duchowości katolickiej ma się rozwijać i być zdolną do odpowiadania na egzystencjalne pytania człowieka naszych czasów, musi mieć mocny szkielet metodologiczny. Dzięki temu zachowa także swoją tożsamość w konfrontacji z różnymi nurtami duchowymi.

b) Drugą kwestią jest przełożenie naukowego uprawiania metodologii w duchowości katolickiej na dydaktykę akademicką. Trudno bowiem wyobrazić sobie jakiekolwiek studia wyższe bez odpowiedniej podbudowy metodologicznej, która przecież stanowi ich specyfikę. Studia wyższe to nie prosty przekaz jakiegoś zakresu informacji oraz umiejętności, jak to ma miejsce przeważnie w kształceniu zawodowym, lecz szkoła twórczego myślenia. Konieczna jest zatem określona metodologia, aby ta twórczość nie sprowadzała się jedynie do zwykłej asocjacji, czyli swobodnego kojarzenia różnych treści i faktów pomimo niejednorodnych związków przyczynowo-skutkowych, takich jak chociażby podobieństwo, kontrast czy styczność w czasie, jak to ma miejsce między innymi w tzw. „burzy mózgów”.

Współczesny kontekst kulturowy, mocno nasiąknięty postmodernizmem, który jest ideowym podłożem dla nurtów New Age i Next Age, tym bardziej wymaga uwzględnienia metodologii w dydaktyce akademickiej. Jak bowiem wiadomo, u podstaw swoistej ideologii postmodernistycznej, coraz bardziej przenikającej różne dziedziny życia, a więc także uprawianie nauki, jest relatywizm epistemologiczny, który pociąga za sobą relatywizm aksjologiczny. Odrzucanie jedynej, absolutnej Prawdy jako najwyższej wartości sprawia, że deskryptywno-eksplikacyjny paradygmat nauki ulega poważnemu zachwianiu[5]. W miejsce wiarygodnego opisywania rzeczywistości i wyjaśniania zachodzących w niej związków przyczynowo-skutkowych, coraz częściej dochodzi do głosu próba jej kreowania, wskutek czego nauka staje się elementem swoiście pojętej ideologii. Za całkiem uzasadnione uważa się więc mieszanie subiektywnych przekonań z obiektywnymi faktami naukowymi, a nawet dobieranie faktów naukowych do przyjętych z góry założeń, nierzadko opartych jedynie na indywidualnych upodobaniach. Przykładem tego są niektórzy naukowcy w dziedzinie nauk ścisłych i technicznych, należący do ścisłej czołówki propagatorów nurtu New Age, którzy z całą

---

[4] Zob. C. García, *Corrientes nuevas de teología espiritual*, Madrid 1971; tenże, *La „cuestion mistica” y la escuela carmelitana*, w: *La teologia spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD, Roma 24-29 aprile 2000*, bez. red., Roma 2001, s. 141-167; F. Asti, *Spiritualità e mistica. Questioni metodologiche*, Città del Vaticano 2003, s. 17-32; tenże, *Dalla spiritualità alla mistica. Percorsi storici e nessi interdisciplinari*, Città del Vaticano 2003, s. 60-69.

[5] Zob. Z. Falczyński, *Teologia w kontekście ponowoczesności*, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995, s. 99-114; M. Kowalczyk, *Drogi poznania teologicznego w dobie postmodernizmu*, w: tamże, s. 115-125; T. Węcławski, *Postmodernizm i teologia. Kilka wstępnych uwag o tym, co jest możliwe*, „Ethos” 9(1996), nr 1-2, s. 133-140.

powagą głoszą, na przykład, teorie channelingu, istnieniu UFO czy zastosowania chronowizoru do przeniesienia się w odległy czas przeszły[6].

Dodatkową racją za dydaktyką metodologii w ramach studiów uniwersyteckich jest wspomniana przez Jana Pawła II w liście apostolskim *Novo millennio ineunte* „powszechna potrzeba duchowości", naprzeciw której wychodzą także inne religie, „obecne już na szeroką skalę również na terenach od dawna schrystianizowanych". Na szeroką skalę „proponują one własne sposoby zaspokojenia tej potrzeby i czynią to czasem w sposób bardzo przekonujący" (nr 33). W wyniku tego powstaje daleko idący pluralizm i eklektyzm religijno-duchowy, nierzadko wyraźnie zabarwiony gnostycko. Przejawem tego jest dość powszechne etykietowanie mianem duchowości różnych form gnozy, psychologizmu, sentymentalizmu, paramistyki czy eschatologizmu, wskutek czego łatwo o pomieszanie nie tylko pojęć, ale także systemu wartości[7]. Te wszystkie pseudo-duchowości lub duchowości alternatywne znajdują dla siebie przestrzeń w tym, co Jan Paweł II w adhortacji *Ecclesia in Europa* określa mianem „choroby horyzontalizmu", a co w istocie jest jedną z postaci redukcjonizmu antropologicznego. Przejawia się on głownie w utracie nadziei i perspektywy eschatycznej, a tym samym w sprowadzaniu duchowości chrześcijańskiej do *apateizmu*. To pojęcie, łączące w sobie ateizm i apatię, w 2003 roku wprowadził do współczesnego języka Jonathan Rauch w jednym ze swoich artykułów na łamach miesięcznika „The Atlantic". Według niego *apateizm* jest rodzajem intelektualnej ociężałości i przeżyciowej obojętności wobec jakichkolwiek wartości religijnych, łączy bowiem nihilizm z hedonizmem. Określa zatem nie tyle treść wiary religijnej, co przede wszystkim sposób jej potraktowania i przeżywania jako jeden z elementów kultury masowej o marginalnym znaczeniu, podlegający wszechobecnym prawom konsumpcji. Ponieważ nie osiąga on poziomu doświadczenia religijno-duchowego, jako wejścia w relację z osobową Transcendencją, lecz ogranicza się jedynie do powierzchownej uczuciowości, dlatego jest pozorną pobożnością lub rodzajem religijnego folkloru. Zdaniem wspomnianego autora, cechuje on współcześnie nie tylko wielu amerykańskich katolików, ale także prawosławnych i Żydów. Jednym z przejawów takiej postawy jest traktowanie świąt Bożego Narodzenia jako czasu szczególnie podniosłej atmosfery wytworzonej przez odświętne dekoracje ulic, domów i sklepów, zwyczaje gastronomiczne i towarzysko-rodzinne oraz typowy dla tego okresu przekaz medialny, jednak bez jakiegokolwiek wyraźnego odniesienia do prawdy o Wcieleniu Odwiecznego Słowa. Konkretnym tego przykładem są kartki bożonarodzeniowe z areligijną symboliką (choinka, płatki śniegu, gwiazdki, itp.) czy utwory muzyczne, których melodyka choć

---

[6] Zob. V. Strappazzon, *Kontakty z zaświatami*, Niepokalanów-Kraków 1996, s. 59-60.

[7] Zob. P. Socha, *Psychologia rozwoju duchowego — zarys zagadnienia*, w: *Duchowy rozwój człowieka. Fazy życia. Osobowość. Wiara. Religijność. Stadialne koncepcje rozwoju w ciągu życia*, red. P. Socha, Kraków 2000, s. 15-18.

przypomina tradycyjne kolędy, to jednak treść jest dość banalna i daleka od ewangelicznego przesłania[8].

Opisany kontekst kulturowo-religijny wymaga przejrzystych kryteriów identyfikacji postaw duchowych, aby można było odróżnić „ziarno od plew" (por. Mt 3, 12) i „zboże od chwastu" (por. Mt 13, 25-40). Duże znaczenie w tym względzie spełnia właściwa metodologia, czyli sposób uprawiania teologii duchowości.

Zupełnie oczywistą, niemal banalną racją dla wykładu metodologii duchowości w ramach studiów uniwersyteckich jest pisanie prac dyplomowych magisterskich, a zwłaszcza doktorskich. Już samo postawienie problemu badawczego wymaga przynajmniej elementarnej znajomości metodologicznych założeń studiowanej dyscypliny. Chodzi między innymi o to, że początkujący teolog duchowości, wskazując na przedmiot materialny i formalny swoich badań, musi być świadom racji, dla których jego obszar zainteresowań sytuuje się nie w teologii fundamentalnej, dogmatycznej, moralnej czy pastoralnej, lecz właśnie w teologii duchowości.

c) Trzecia racja dla zajmowania się metodologią teologii duchowości wiąże się z olbrzymią literaturą, zaliczaną przez wydawców i księgarzy do duchowości. Także tu potrzeba pewnej wrażliwości metodologicznej, aby w tym, co zasługuje na uwagę, umieć rozróżnić pomiędzy literaturą mistagogiczną, mistologiczną i mistograficzno-hagiograficzną[9]. Przedmiotem publikacji zaliczanych do pierwszej grupy jest mistagogia, czyli wdrożenie w praktykę życia duchowego. Na tę najobszerniejszą grupę publikacji składają się klasyczne książki ascetyczne i wszelkiego rodzaju poradniki życia duchowego. Drugą grupę, niezbyt obszerną, stanowią systematyczne studia nad różnymi aspektami życia duchowego. Natomiast literatura mistograficzno-hagiograficzna sytuuje się pomiędzy dwoma poprzednimi i — jak wskazuje na to sama nazwa — ma charakter bardziej opisowy. Przykładem tego rodzaju publikacji mogą być autobiografie i biografie wielkich czy świętych osób, a zwłaszcza ich korespondencja oraz zapiski duchowe. Ocena merytorycznej wartości i praktycznej użyteczności niezwykle obfitej ostatnio literatury duchowościowej również wymaga przynajmniej elementarnej znajomości odpowiedniej metodologii.

3. Jakiej metodologii potrzebuje teologia duchowości?

W dotychczasowych rozważaniach kilkakrotnie padł postulat odpowiedniej metodologii dla teologii duchowości katolickiej. A więc jakiej? Od strony formalnej biorąc, odpowiedź na to pytanie jest względnie prosta. Poprawnie skon-

---

[8] „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.

[9] Zob. A. Huerga, *Teología espiritual y teología escolástica*, „Revista Española de Teología" (Madrid) 26(1966), s. 7-8.

struowana metodologia powinna — po pierwsze — jasno określać przedmiot materialny danej dziedziny nauki, a więc to, co jest badane. W przypadku teologii jest nim osobowa relacja, jaka zachodzi pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Dał temu wyraz jeden z najwybitniejszych polskich teologów doby soborowej ks. Wincenty Granat († 1979), opatrując syntezę swojej dogmatyki tytułem: *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej* (t. 1 — Lublin 1972; t. 2 — Lublin 1974). Po drugie, powinna wskazywać na przedmiot formalny. Klasyczna metodologia oparta na scholastyce rozróżnia w tym zakresie przedmiot formalny *quo* i *quod*. Ten ostatni doprecyzowuje, w jakim aspekcie i pod jakim kątem ujmowany jest przedmiot materialny, natomiast przedmiot formalny *quo* określa sposób badania przedmiotu materialnego, stąd nieprzypadkowo nazywany jest czasem przedmiotem formalnym metodologicznym. Jest on wspólny dla danej dziedziny nauki. W teologii przedmiotem formalnym *quo* jest rozum oświecony wiary, za pomocą którego teolog stara się dotrzeć do objawionej Prawdy. Z kolei przedmiot formalny *quod* jest u podstaw specyfikacji poszczególnych dyscyplin i zwykle ma złożoną postać, na którą składają się różne aspekty, na przykład: źródłowy, historyczno-chronologiczny, bibliograficzny, geograficzny, doktrynalny itd. Po trzecie, ważną sprawą z punktu widzenia metodologii jest określenie źródeł, co ściśle wiąże się zarówno z przedmiotem materialnym, jak i formalnym. Nie każdy bowiem zamierzony przedmiot materialny badań znajduje odzwierciedlenie w źródłach, a zarazem źródła w jakimś stopniu determinują przedmiot formalny.

Śledząc zarówno obcojęzyczną, jak i polską literaturę teologiczno-duchową trzeba stwierdzić, że — niestety — poza nielicznymi wyjątkami sprzed 20-30 laty[10], wciąż brakuje dojrzałych koncepcji metody w teologii duchowości. Teologowie duchowości, jeśli poruszają zagadnienia metodologiczne, to czynią to najczęściej pobieżnie we wstępach do opracowywanych przez siebie syntez, zadowalając się ogólnikowym stwierdzeniem, że do duchowości jako dyscypliny teologicznej stosuje się metodologię teologiczną. Tymczasem problem jest daleko bardziej złożony.

Autorską próbę opracowania podstawowych problemów metodologicznych w odniesieniu do teologii duchowości katolickiej podjąłem przed kilkunastu laty w swojej rozprawie habilitacyjnej i w szeregu artykułach[11]. Jak dotąd na gruncie

---

[10] Zob. np.: A. Guerra, *Teología espiritual una ciencia no identificada*, „Revista de Espiritualidad" 39(1980), s. 335-414; A. G. Matanić, *La spiritualità come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana*, Cinisello Balsamo 1990; Ch. A. Bernard, *Introduzione alla teologia spirituale*, Casale Monferrato 1993 [wyd. polskie: *Wprowadzenie do teologii duchowości*, tł. J. Machniak, Kraków 1996].

[11] *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 1999; *Podstawowe zagadnienia metodologiczne teologii duchowości*, „Roczniki Teologiczne" 38-39(1991-1992), z. 5, s. 21-34; *Metodologia duchowości katolickiej*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka i inni, Lublin 1993, s. 49-69; *Duchowość jako życie w Duchu Świętym w wybranych dokumentach Kościoła posoborowego*, w: *„Niech zstąpi Duch Twój"* (Homo meditans, 20), red.

polskim nie spotkałem się z innymi propozycjami w tym zakresie, poza pewnymi cennymi inspiracjami zgłaszanymi wcześniej przez ks. prof. Waleriana Słomkę odnośnie do samej koncepcji duchowości, jako zespołu postaw, w których można wyodrębnić odniesienie poznawcze, emocjonalno-wartościujące i tzw. behawioralne[12]. Odnoszę natomiast wrażenie, że proponowana przeze mnie metodologia teologii duchowości katolickiej, mimo iż wymaga jeszcze wielu doprecyzowań i w związku z tym spotyka się także z głosami krytyki[13], to jednak powoli znajduje akceptację w środowisku polskich teologów[14].

Stosując się do wskazanych wyżej ogólnych zasad konstruowania szczegółowej metodologii danej nauki, wypada teraz przedstawić w zarysie ową propozycję metody teologii duchowości katolickiej, którą można określić jako integralno-personalistyczną.

Jeśli — jak wspomniano — przedmiotem materialnym teologii w ogóle jest relacja Bóg-człowiek, to teologia duchowości ujmuje ją w aspekcie podmiotowym. Oznacza to, że specyfikującym ją przedmiotem formalnym *quod* jest doświadczenie duchowe. Innymi słowy, teologia duchowości katolickiej, to przede

---

A. J. Nowak, J. Misiurek, W. Słomka, Lublin 1999, s. 157-172; *Od teologii ascetyczno-mistycznej do teologii duchowości*, „Studia Diecezji Radomskiej" 2(1999), s. 89-102; *Metodologiczne aspekty duchowości maryjnej*, „Salvatoris Mater" 1(1999), nr 2, s. 320-336; *Metodologiczne podstawy teologii duchowości*, w: *Duchowość na progu trzeciego tysiąclecia* (Duchowość w Polsce, 6), red. M. Chmielewski, Lublin 1999, s. 45-85; *Duchowość jako nauka i sztuka*, w: *Ojcostwo duchowe — teoria i praktyka* (Duchowość w Polsce, 7), red. M. Chmielewski, Lublin 2001, s. 171-188; *Źródła teologii duchowości*, „Roczniki Teologiczne" 43(2001), z. 5, s. 49-69; *Duchowość, duchowość chrześcijańska, duchowości zakonne*, w: *Duchowość świętego Franciszka*, red. S. C. Napiórkowski, W. Koc, Niepokalanów 2001, s. 31-48; *Maryjny wymiar duchowości chrześcijańskiej. Kwestie metodologiczne*, w: *Signum magnum — duchowość maryjna* (Homo meditans, 23), red. M. Chmielewski, Lublin 2002, s. 19-33; *Las fuentes de la teología espiritual*, w: *Dar razón de la esperanza. Homenaje al prof. dr. José Luis Illanes*, red. T. Trio, Pamplona 2004, s. 843-855; *Maryjny wymiar duchowości w ujęciu Jana Pawła II*, „Salvatoris Mater" 5(2003) nr 4, s. 259-277; *Teologia duchowości*, w: *Teologia polska na XXI wiek*, red. K. Góźdź, K. Klauza, Lublin 2005, s. 153-178; *Zagadnienie języka i metody we współczesnej teologii duchowości*, „Ateneum Kapłańskie" 147(2006), s. 433-445; *Mistologia*, w: *Encyklopedia Katolicka*, red. E. Ziemann, Lublin 2008, t. 12, k. 1275-1277; *Mistyka maryjna. Kwestie metodologiczne*, „Salvatoris Mater" 11(2009), nr 1, s. 21-31.

[12] Zob. *Teologia duchowości*, w: M. Chmielewski, W. Słomka, *Polscy teologowie duchowości* (Duchowość w Polsce, 1), Lublin 1993, s. 231-232; tenże, *Teologia duchowości pośród innych dyscyplin teologicznych*, w: *Veritatem facientes. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Franciszka Greniuka*, red. J. Nagórny, J. Wróbel, Lublin 1997, s. 405-406.

[13] Zob. A. J. Nowak, *Posłuszeństwo Kościołowi świętemu fundamentem duchowości kapłańskiej w świetle Jana Pawła II posynodalnej adhortacji apostolskiej „Pastores dabo vobis"*, „Roczniki Teologiczne" 42(1995), z. 5, s. 57; por. S. Urbański, *Metodologia teologii duchowości*, „Studia Nauk Teologicznych PAN" 2(2007), s. 231.

[14] Zob. S. Urbański, *Metodologia teologii duchowości*, art. cyt., s. 220; por. np. A. Rybicki, *Compassio Mariae w chrześcijańskim życiu duchowym. Studium na przykładzie polskiej średniowiecznej literatury i sztuki religijnej*, Lublin 2009, s. 17-19; A. Sobczyk, *Communio caritatis Świętej Rodziny z Nazaretu jako wzór życia duchowego współczesnej rodziny katolickiej*, Kazimierz Biskupi 2010, s. 19-22.

wszystkim teologia doświadczenia duchowego. Jako nauka teologiczna czerpie z całego bogactwa ogólnych źródeł teologicznych, takich jak: Objawienie, nauczanie Kościoła, tradycja teologiczna itd. Jednakże z uwagi na przedmiot formalny skupia swą uwagę na źródłach doświadczeniowych, czyli takich, które dają wgląd w doświadczenie duchowe konkretnego podmiotu. Wartość danego źródła ocenia się więc zależnie od tego, na ile pozwala ono dotrzeć do tego, co przeżywa dana osoba wchodząc w zjednoczenie z Chrystusem pod wpływem Ducha Świętego. Można zatem mówić o źródłach bezpośrednich i dlatego niesformalizowanych, jakimi są najczęściej różnego rodzaju osobiste zapiski duchowe i epistolografia, a także o źródłach zapośredniczonych przez świadków życia tych osób, biografów lub badaczy, a tym samym w jakiś sposób sformalizowanych.

Jak wspomniano, charakter źródeł w pewnym stopniu narzuca sposób podejścia do nich. Wobec tego najbardziej odpowiednią metodą do uchwycenia niepowtarzalności doświadczenia duchowego badanego podmiotu wydaje się być opis fenomenologiczny. Nie chodzi przy tym o fenomenologię jako filozoficzne ujęcie rzeczywistości, lecz o nieuwarunkowany wcześniejszymi założeniami opis zjawiska jako takiego, zredukowanego do swej jedyności i niepowtarzalności. Zwykle dopełnia go wnioskowanie indukcyjne, polegające na uogólnianiu uzyskanych danych (przechodzenie od szczegółu do ogółu)[15]. Na takiej metodzie bazuje tzw. „teologia oddolna", bardziej odpowiadająca potrzebom naszych czasów. Natomiast dawniejsza „teologia odgórna" za punkt wyjścia przyjmuje ogólne tezy dogmatyczne, z których za pomocą odpowiedniego sylogizmu wyprowadza praktyczne wnioski[16]. Mimo iż taki sposób myślenia bardziej oddaje specyfikę teologii, jako nauki opartej na niepodważalnym Objawieniu, to nierzadko wyprowadzone wnioski, mające z natury charakter normatywny, mogą okazać się zbyt abstrakcyjne i przez to oderwane od doświadczenia. Przykładem zastosowania tej metody w teologii duchowości jest cenne dzieło R. Garrigou-Lagrange'a *Trzy okresy życia wewnętrznego*... (Poznań 1960, Niepokalanów 1998[2], 2001[3], 2008[4]), które wprawdzie szczegółowo opisuje poszczególne fazy duchowego rozwoju, jednak nie pozostawia miejsca na indywidualność podmiotu, w którym ten rozwój się dokonuje. Ponadto autor nie uwzględnia uwarunkowań fizyczno-psychicznych czy kulturowo-społecznych, jakim podlega rozwój duchowy.

Oprócz zarysowanego tu tzw. epistemologicznego aspektu w proponowanej metodzie badawczej, którą można określić także jako opisowo-fenomenologiczną, ważny jest aspekt formalny, a więc to, na jakich przesłankach opiera się samo opisowe podejście badawcze. Biorąc pod uwagę właściwy przedmiot teologii katolickiej, jakim jest Bóg i człowiek w Chrystusie, nie znajdujemy innej odpowiedniej przesłanki, jak tylko personalizm chrześcijański, którego osią jest osoba jako samoświadoma somatyczno-pneumatyczna subsystencja podmiotowa uj-

[15] Zob. Z. Hajduk, dz. cyt., s. 157-158.

[16] Zob. S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1981 (wyd. 3), s. 286-290.

mowana zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i zbiorowym, powołana do istnienia na „obraz i podobieństwo Boże" i odkupiona przez Jezusa Chrystusa[17]. Oznacza to, że opisując doświadczenie duchowe, tak jak prezentuje się ono w świetle źródeł, należy pamiętać, że w istocie jest ono relacją miłości dwóch osób: Chrystusa i chrześcijanina. Tylko w takim kluczu hermeneutycznym chrześcijańskie doświadczenie religijno-duchowe może być poprawnie odczytane. Nie znaczy to jednak, że dynamika tej relacji jest stale progresywna. Najczęściej ma ona przebieg sinusoidalny, w którym wzloty przeplatają się z upadkami, co genialnie ujął św. Jan od Krzyża w teorii nocy ciemnych.

Nie można nie wspomnieć o trzecim, treściowym aspekcie proponowanej tu metody badania danych doświadczeniowych. Chodzi o merytoryczną wartość uzyskanej w ten sposób wiedzy o doświadczeniu duchowym danego podmiotu, którą w tym celu należy poddać weryfikacji zarówno pod względem logicznej spójności wewnętrznej, jak i zgodności z danymi Objawienia, nauką Kościoła oraz dotychczasowym stanem powszechnej świadomości teologicznej. Będą tu miały zastosowanie także ogólnie znane kryteria rozeznawania duchowego i rozeznawania duchów[18].

Jest rzeczą oczywistą, że żadna dyscyplina naukowa, także w dziedzinie teologii, nie mogłaby istnieć i rozwijać się bez solidnej podbudowy metodologicznej. Jak zauważa ks. Marian Rusecki, „z naukowego i naukotwórczego punktu widzenia metodologia zawsze należy do kwestii centralnych. Właściwie nie można uprawiać nauki bez pełnej świadomości tego, czym się ona zajmuje, dlaczego i w jakim celu to czyni, jakimi środkami i instrumentami epistemologicznymi oraz badawczymi dysponuje"[19]. Natomiast pozostaje sprawą otwartą, jaka ma być ta metodologia. Od jej koncepcji zależeć będzie jakościowy oraz ilościowy rozwój budowanej na niej nauki.

Jeśli chodzi o teologię duchowości, to dla jej rozwoju przydałaby się nam szeroka dyskusja metodologiczna porównywalna ze wspomnianym „ruchem mistycznym" przed stu laty. W związku z „powszechną potrzebą duchowości" (por. NMI 33) i z uwagi na doniosły integracyjny charakter teologii duchowości, o którym szerzej pisałem w innym miejscu[20], niemal koniecznością staje się zbio-

---

[17] Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 157-177; tenże, *Hermeneutyka personalistyczna*, Lublin 1994, s. 111-113.

[18] Według M. Ruiz Jurado pomiędzy rozeznaniem duchowym a rozeznaniem duchów zachodzi istotna różnica. W pierwszym przypadku akcent położony jest na sposób rozeznawania, zaś w drugim na jego przedmiot. Rozeznawanie duchowe dokonuje się więc w mocy Ducha Świętego i zawsze domaga się wiary, natomiast rozeznawanie duchów może być dokonywane również przez osoby niewierzące. — Zob. *Il discernimento spirituale. Teologia, storia, pratica*, Cinisello Balsamo 1997, s. 23-24.

[19] M. Rusecki, *Wprowadzenie*, „Studia Nauk Teologicznych PAN" 2(2007), s. 5.

[20] *Integrujący charakter teologii duchowości*, „Roczniki Teologiczne" 50(2003) z. 5, s. 43-60.

rowy wysiłek polskich teologów duchowości nie tylko na rzecz upowszechniania świadomości metodologicznej, ale także pogłębionych studiów nad metodologią teologii duchowości.

LA NECESSITÀ DI METODOLOGIA IN TEOLOGIA SPIRITUALE

Ognuna delle discipline scientifiche bisogna una adeguata metodologia come la basi della sua identità. La risposta alla domanda fondamentale a proposito del suo oggetto materiale e formale, i fonti, il procedimento dell'indagine e il rapporto con le altre discipline è come un scheletro per un corpo, oppure una impalcatura senza la quale diventi quasi impossibile costruire una casa.

Per l'efficace sviluppo di teologia spirituale è necessario lo studio di metodologia, grazie la quale un teologo possa non solo descrivere e custodire l'identità della sua discipilina, ma pure orientarsi nel variabile mondo postmoderno basato sul relativismo epistemologico e assiologico. Tanto più perchè — come scrive Giovanni Paolo II nella lettera apostolica *Novo millennio ineunte* — „si registri oggi, nel mondo, nonostante gli ampi processi di secolarizzazione, una diffusa esigenza di spiritualità" (n. 33). In quest contesto ci servirebbe una ampia discussione metodologia paragonabile al „movimento mistico" dall'inizio del novecentesimo secolo.

„Duchowość w Polsce" 12 (2010)
ISSN 2081-4674 s. 40-51

Stanisław T. ZARZYCKI SAC*

ANTROPOLOGIA TEOLOGICZNA A ROZWÓJ DUCHOWY

Tak sformułowany temat zestawia ze sobą dwie rzeczywistości: antropologię teologiczną i rozwój duchowy. Pierwsza z nich ma charakter teoretyczny, druga praktyczny, choć daje się opisać każdemu teologowi duchowości. Rozwinięcie tego tematu zakłada uwzględnienie najpierw antropologii w teologii w ogóle, dostrzeżenie jej potrzeby w poszczególnych dziedzinach teologii, w tym także w teologii duchowości, a następnie zestawienie antropologii teologicznej, przyjmowanej w teologii duchowości, z rozwojem duchowym i powiązanie jej z nim.

1. Antropologia w teologii i w poszczególnych jej dyscyplinach

Jeśli, jak się to określa w największym skrócie, antropologia jest nauką o człowieku, a teologia nauką o Bogu, to rodzą się pytania: na ile jest zasadne mówienie o antropologii w teologii?; czy nie zestawiamy i nie łączymy tu dwu odmiennych rzeczywistości?

Nie. Objawienie, Słowo Boże będące punktem wyjścia dla teologii w ogóle, to nie tylko słowo o Bogu, który się objawia i Jego zbawczym działaniu, ale to także słowo skierowane do człowieka, uwzględniające jego osobę i domagające się z jego strony odpowiedzi. Dla teologii liczy się nie tylko Bóg, uznawany w tradycyjnej teologii za jedyny jej przedmiot, ale także człowiek przed Bogiem, a wiec to kim on jest i kim powinien się stawać. Kim jest jako stworzony na obraz i podobieństwo Boże i kim powinien się stawać dzięki temu, że został odkupiony przez Jezusa Chrystusa. Zasadne jest więc mówienie w teologii o człowieku jako o jednym z jej przedmiotów i łączenie jej z antropologią, nauką o człowieku.

Przypomnijmy znany postulat Karla Rahnera, wypowiedziany w 1966 roku, by w teologii dogmatycznej dokonał się zwrot antropologiczny, by w jej centrum

---

* Dr hab. Stanisław T. ZARZYCKI SAC, prof. KUL — kierownik Katedry Antropologii Duchowej w Instytucie 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.

postawić człowieka: „[…] dzisiejsza teologia dogmatyczna winna stać się antropologią teologiczną […] ten antropologiczny zwrot jest konieczny i owocny. Nie powinno się traktować problemu człowieka ani odpowiedzi na niego udzielanych jako dziedziny różnej zakresowo i materialnie od innych działów teologii, lecz zagadnienia te winny stać się centrum całej teologii dogmatycznej. Teza ta nie przeciwstawia się teocentrycznemu charakterowi wszelkiej teologii, jak np. nauce św. Tomasza o tym, że jedynie Bóg jest formalnym przedmiotem teologii opartej na Objawieniu. O ile patrzy się na człowieka jako na absolutną transcendencję skierowaną ku Bogu — «antropocentryzm» i «teocentryzm» teologii nie przeciwstawiają się sobie, lecz są tą samą rzeczą oglądaną z dwu różnych punktów widzenia. I nie można pojmować jednego aspektu bez drugiego. W teologii antropocentryzm przeciwstawia się nie najściślejszemu teocentryzmowi, lecz przekonaniu, które czyni człowieka jednym z wielu tematów (aniołowie, byty materialne) lub uważającemu, że można mówić o Bogu bez jednoczesnego mówienia o człowieku, względnie przeciwstawia się przekonaniu, które związek obydwu tych wypowiedzi uzależnia od przedmiotu a nie od samego poznania”[1]. Rahner wyraża tu przekonanie, że w teologii dogmatycznej jest nie do utrzymania stan rzeczy, by o człowieku mówić jedynie w niektórych traktatach (o stworzeniu, grzechu, łasce, eschatologii), a nie w każdym z nich, gdyż jest ona nauką o Bogu dla zbawienia człowieka i o człowieku w aspekcie historiozbawczym, dlatego postuluje, by utożsamić zakres badań antropologii z obszarem teologii dogmatycznej. Dodajmy, że ów teolog, zanim sformułował ten postulat, traktował najpierw antropologię chrześcijańską jako podstawę filozofii religii, a potem jako część teologii fundamentalnej.

Przed Soborem Watykańskim II za przedmiot teologii w sensie właściwym uznawano jedynie treści dogmatyki i teoretycznej części teologii moralnej, takie zaś przedmioty, jak egzegeza, apologetyka, historia objawienia i Kościoła traktowano jako propedeutykę teologii, inne zaś: liturgikę i teologię pastoralną objaśniano jako praktyczne zastosowanie teologii. Dziś takie rozumienie przedmiotu teologii jest nie do utrzymania. Obecnie jest on ujmowany szerzej niż *sacra doctrina* w dawnej dogmatyce, gdyż każda z dziedzin teologii sięga do objawienia i — korzystając z pomocy teologii dogmatycznej oraz moralnej — uzasadnia swój specyficzny przedmiot w świetle jego danych. Każda z nich jest uprawiana w płaszczyźnie systematycznej i zarazem praktycznej. Poznanie, do jakiego dochodzi, a zwłaszcza praktyczne wskazania, jakie podaje, domagają się uwzględnienia momentu antropologicznego, tzn. mówienia o człowieku w każdej z dyscyplin teologicznych[2]. Niektórzy teologowie, postępując za wspomnianą wcześniejszą wykładnią, mówią w związku z tym o „miejscach” antropologii teolo-

[1] *Teologia a antropologia*, tł. A. Kłoczowski, „Znak” 21(1969), s. 1535.

[2] S. Kamiński, *Czy teologiczna antropologia? O przedmiocie współczesnej teologii katolickiej*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 39-41.

gicznej i starają się ją związać z dogmatyką czy teologią fundamentalną uzasadniając to tym, że daje się ona wywieść albo z chrześcijańskiej tradycji wiary, albo z antropologii empirycznej[3].

Inni „poszukują raczej wspólnego podstawowego momentu historiozbawczego, na podstawie którego dałaby się jakby z jednej zasady wyprowadzić i skonstruować ściśle teologicznie zwarta historia i teoria człowieka będąca jako taka miarodajną dla współczesnej teologii"[4]. W tym drugim przypadku chodzi o ujęcie antropologii chrześcijańskiej jako nowego w swej strukturze działu teologii, który by służył nie tylko bardziej systematycznym dyscyplinom teologii, ale także był użyteczny dla teologii praktycznej. Dyscypliną teologiczną, która ma charakter systematyczny i zarazem praktyczny, jest teologia moralna. Traktat *O zasadach* w teologii moralnej obejmujący zagadnienia cnót, sumienia, łaski i prawa domaga się takiego ujęcia, które ukaże człowieka jako podmiot moralnego działania i zarazem objaśni wymienione zagadnienia.

Można to zilustrować także na przykładzie teologii pastoralnej. Jej przedmiotem nie jest już dzisiaj, jak miało to miejsce w XVIII wieku, kiedy zaczynała się kształtować ta dyscyplina, udzielanie duchownym praktycznych wskazówek, jak winni oni sprawować swe duszpasterstwo parafialne, lecz człowiek, praca pasterska całego Kościoła wobec konkretnego człowieka, pasterski obowiązek służby całemu człowiekowi tak, by uzyskał on zbawienie wieczne i pomoc w rozwoju w życiu doczesnym[5].

„Zwrot antropologiczny", który dokonał się w teologii dogmatycznej nie jest obojętny dla teologii duchowości, która „oparta na prawdach Objawienia, bada doświadczenie duchowe, opisuje jego rozwój i pozwala poznać jego struktury i prawa"[6]. Jako dyscyplina teologiczna nie pomija ani teologii dogmatycznej, ani moralnej, lecz je zakłada i uwzględnia w swych badaniach. Traktuje o Bogu, w którego życiu uczestniczy człowiek, oraz o człowieku będącym w relacji do Boga — zasady życia nadprzyrodzonego i celu człowieka.

Zależąc od teologii dogmatycznej nie tyle w znaczeniu zależności od jakiegoś systemu teologicznego dokonanego przez konkretnego teologa, co raczej od wspólnej doktryny wiary (Pismo Święte, liturgia, zwyczajne nauczanie Kościoła) teologia duchowości jest otwarta na wszystkie próby zasadnego zantropologizowania teologii podejmowane w dogmatyce. Nie może ona nigdy pomijać historycznej płaszczyzny objawienia i nie uwzględniać trzech zasadniczych historiozbawczych etapów człowieka w ogólnej ekonomii zbawienia, czyli stanu spra-

---

[3] G. Langemeyer, *Antropologia teologiczna*, tł. J. Fenrychowa (Podręcznik teologii dogmatycznej, 4), Kraków 1995, s. 30-33.

[4] A. Nossol, *Teologia człowieka w rozwoju. Zarys antropologii teologicznej na marginesie „Gaudium et spes"*, „Ateneum Kapłańskie" 62(1970), s. 165.

[5] F. Woronowski, *Zarys teologii pastoralnej*, t. 1, Warszawa 1984, s. 192-195.

[6] Ch. A. Bernard, *Wprowadzenie do teologii duchowości*, tł. J. Machniak, Kraków 1996, s. 43.

wiedliwości pierwotnej, natury upadłej i odnowionej w Chrystusie. Jeśli same podstawy doświadczenia chrześcijańskiego — czym zajmuje się współczesna dogmatyka — zostaną jaśniej ukazane, może posłużyć to teologii duchowości do badania doświadczenia duchowego w jego konkretnym rozwoju.

Teologia duchowości rozumie antropologię w sensie podmiotowego charakteru życia duchowego. Interesuje ją człowiek w zakresie życia łaski udzielonego mu w słowie Bożym i w sakramentach świętych, człowiek w relacji do Boga przeżywanej w Kościele. To życie łaski ma swój konkretny kształt uzyskiwany w trakcie osobistej historii wiary, ma swe wzloty i upadki, regresy i czasy rozwoju. Niejednokrotnie zostaje ono spisane w dzienniku duchowym, który staje się przedmiotem analizy teologa duchowości. Innym takim źródłem analizy pod kątem eksplikacji struktury i rozwoju życia duchowego mogą być pewne tradycje duchowe, zwyczaje ukształtowane we wspólnotach zakonnych, czy nawet pewne tradycje religijne kultywowane w Kościele lokalnym.

Teologiczne rozważania o człowieku, w takiej czy innej dyscyplinie teologicznej, nie powinny go traktować wyłącznie jako człowieka w ogóle, w jego metafizycznie pojętej naturze, ale winny uwzględniać specyficzny aspekt danej dyscypliny i osadzić go w niezbędnej antropologii „otwartej" na przedmiot danej dyscypliny. By to umiejętnie połączyć, potrzebna jest pewna znajomość antropologii filozoficznej i roztropność w korzystaniu z niej. Papież Benedykt XVI przypomina, że już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa przedstawiano Chrystusa jako prawdziwego filozofa, „który [nie tylko — przyp. S. Z.] potrafił nauczać podstawowej sztuki: sztuki bycia prawym człowiekiem, sztuki życia i umierania", ale ukazał drogę życia przekraczającą granicę śmierci (por. SS 6). Zachęca więc, by w eksplikacji prawdy o człowieku korzystać z wiedzy filozoficznej i zintegrować ją z wiedzą teologiczną oraz z chrześcijańską perspektywą realizacji człowieczeństwa.

Z tej racji antropologia teologiczna winna korzystać z danych antropologii filozoficznej, która „oddolnie", tzn. opierając się jedynie na rozumie odpowiada na pytanie: „Kim jest człowiek"? Jak wiadomo, jej odpowiedzi na to fundamentalne pytanie mogą być różne, w zależności od tego, jak jest uprawiana — czy sięga ona do filozofii klasycznej, czy zaczyna swe rozważania od takich współczesnych filozofów jak Nietzsche czy Heidegger. Jeśli jej dane i wnioski ukazują zredukowany obraz człowieka — jak to ma miejsce nierzadko dziś, gdy jest ona rozumiana jedynie jako nauka humanistyczna (społeczna) z elementami nauk przyrodniczych[7] — i jeśli twierdzi, że człowiek jest bytem niezależnym od Boga, to taką antropologię antropologia teologiczna winna odrzucić. Jeśli natomiast odwołuje się do klasycznego paradygmatu filozofowania, platońskiego czy arystotelesowskiego i w sposób poważny zmierza do ujaśnienia prawdy o człowie-

[7] M. Szymonik, *Antropologia chrześcijańska wyzwaniem i szansą dla współczesnej kultury*, „Częstochowskie Studia Teologiczne" 25-26(2007-2008), s. 198-204.

ku, to antropologia teologiczna winna korzystać z jej pomocy. Winna ona respektować kanony myślenia filozoficznego a zarazem uwzględniać chrześcijański kontekst i w ten sposób zmierzać do ukazania integralnej prawdy o człowieku, jego naturze, powołaniu, przeznaczeniu oraz sposobie urzeczywistnienia w Bogu i w relacji do innych. Teolog, który nie jest uprzedzony do filozofii i nie ogranicza się do powierzchownego opisu działania w świetle Ewangelii, ale dąży do ukazania pełnej wizji człowieka, odczuwa potrzebę filozofii, która jest przydatna w objaśnieniu wielu pojęć, takich jak: osoba, świadomość, wolność, miłość itp. Bez niej nie można bowiem zrozumieć złożoności ani jedności bytu ludzkiego, jego osobowo-podmiotowego charakteru i jego społecznej natury[8]. Ta analiza ludzkich struktur wydaje się być nie tylko potrzebna, ale wręcz konieczna, by głębiej wniknąć w tajemnicę bytu ludzkiego i — jeśli zajdzie taka potrzeba — podjąć z każdym rozmówcą dialog na temat sensu życia ludzkiego i sposobu urzeczywistnienia się człowieka.

Filozofowie chrześcijańscy uzasadniają, iż kryzys współczesnego humanizmu jest spowodowany zredukowanym rozumieniem człowieka, redukcjonizmem typu przyrodniczego czy ekonomiczno-społecznego. Tym redukcjonizmom przeciwstawia się „antropologia adekwatna" Jana Pawła II, określana też mianem „teologii ciała". Łączy ona w sposób umiejętny filozofię bytu z filozofią świadomości (fenomenologią), filozoficzną wiedzę o człowieku z mądrością ewangeliczną ukazującą człowiekowi drogę do spełniania się w Bogu. Uwzględnia zarazem społeczny charakter osoby ludzkiej, jak i sposób urzeczywistnienia się człowieka we wspólnocie eklezjalnej i w świecie dzisiaj[9].

2. Antropologia w teologii duchowości: sposoby urzeczywistniania rozwoju duchowego

O ile fundament (ontologiczny) życia chrześcijańskiego, jako specyficzny przedmiot teologii dogmatycznej, jest jeden, to różne są sposoby doświadczania i uświadamiania sobie tej rzeczywistości przez wierzących[10]. Uwzględniając tę bardziej złożoną specyfikę przedmiotu teologii duchowości, spróbujmy wskazać na niektóre, możliwe sposoby urzeczywistniania rozwoju duchowego, w których dochodzą do głosu takie czy inne czynniki antropologiczne.

A. Według antropologii Ojców Kościoła obraz Boży obecny w człowieku jest pewną potencjalnością w całości ukierunkowaną na doskonałe przebóstwienie. Ta potencjalność, jeśli się ją urzeczywistni, uzyska podobieństwo do Boga. Tak np. pojmował obraz Boży Orygenes i uważał, że nigdy nie może być wymazany

[8] Z. Targoński, *Przesłanki antropologiczne duchowości*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka i inni, Lublin 1993, s. 85-93.

[9] J. Kupny, *Antropologiczne podstawy nauczania społecznego Jana Pawła II,* Opole 1994.

[10] Ch. A. Bernard, dz. cyt., s. 40.

z człowieka, w odróżnieniu od podobieństwa Bożego, które ulega zaciemnieniu przez grzech. Twierdził, że obraz Boży jest „pędem dynamicznym całego bytu ludzkiego ku jego archetypowi boskiemu". Pisał: „Człowiek od pierwszego stworzenia otrzymał godność obrazu, podczas gdy doskonałość podobieństwa została mu zarezerwowana na koniec, w tym sensie, że powinien ją nabyć, naśladując Boga przez dobre czyny. W ten sposób udzielona mu na początku możliwość doskonałości na mocy godności obrazu, może zostać zrealizowana na końcu przez czyny jako doskonałe podobieństwo"[11]. Droga więc rozwoju duchowego będzie polegała na odnowieniu w sobie podobieństwa Bożego we współpracy z łaską Bożą udzielaną człowiekowi od momentu chrztu świętego. Taki sam paradygmat rozwoju duchowego przyjmował św. Ireneusz i Klemens Aleksandryjski.

Także dla św. Augustyna (a potem dla tych, którzy będą się nim inspirować na Zachodzie) obraz Boży w człowieku jest czymś konstytutywnym dla życia duchowego i jego rozwoju. Tenże Doktor Kościoła widział analogię pomiędzy władzami duszy a Trójcą Świętą: pamięcią a Bogiem Ojcem, rozumem a Synem Bożym, wolą a Duchem Świętym. Życie duchowe człowieka naznaczone jest tęsknotą za Bogiem doświadczaną we władzach duszy: pamięci sięgającej w przeszłość i próbującej przypomnieć sobie najgłębsze i najbardziej pierwotne pragnienie szczęścia, rozumie poszukującym prawdy, woli zmierzającej do zjednoczenia z trwałym dobrem. Tę tęsknotę w sposób najbardziej syntetyczny wyraża powszechnie znane stwierdzenie tego Świętego: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie [Boże]. I niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie"[12]. Augustyński obraz życia duchowego oparty na rozwinięciu obrazu Bożego jest obrazem dynamicznym, gdyż człowiek wspomagany łaską Bożą jest wezwany do ciągłego przekraczania samego siebie w swych władzach, pamięci, rozumie i woli, i kierowania się w wierze, nadziei i miłości ku swemu ostatecznemu spełnieniu w Bogu oraz we wspólnocie Kościoła. W rozwinięciu tego obrazu i uzyskaniu dojrzałości oraz świętości centralną rolę odgrywa miłość Boża rozlewana w sercu przez Ducha Świętego (Rz 5, 5), na którą człowiek winien się otwierać w modlitwie i współdziałać w całym życiu, postępując drogą przykazań Bożych i błogosławieństw ewangelicznych.

Jak na to wskazuje soborowa Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, będąca zarysem antropologii teologicznej, nauka o obrazie Bożym w człowieku w naszych czasach jest rozumiana szerzej. Uwzględnia ona nie tylko godność osoby, to kim jest człowiek w sobie, jak to ujmowała definicja osoby według Boecjusza, ale ukazuje osobę w relacji do innych, uwzględnia wspólnotę ludzką, małżeństwo i rodzinę (czego konsekwencją jest życie społeczne) i zdolność do panowania człowieka nad światem (czego konsekwencją jest aktywność ludzka w świecie na forum kultury, w życiu gospo-

[11] *O zasadach*, 1, 1,9.

[12] *Wyznania*, I, 1.

darczo-społecznym, wspólnocie politycznej)[13]. Te współczynniki powinny być uwzględniane także w teologii duchowości, tzn. włączone w proces uświęcenia się człowieka, jeśli chce ona być zarazem antropologią nadprzyrodzoną

B. Doświadczenie duchowe chrześcijanina przeżywane jest we wspólnocie Kościoła i włączone w drogę Ludu Bożego pielgrzymującego do niebieskiej ojczyzny. Na początku XX wieku przepowiadano, że będzie on „wiekiem Kościoła" i że zostanie odzyskana świadomość jego znaczenia. I rzeczywiście, Sobór Watykański II uczynił Kościół centralnym punktem swej refleksji. Papież Paweł VI napisał encyklikę *Ecclesiam suam*. Teologia duchowości jako nadprzyrodzona antropologia winna sytuować życie duchowe i jego rozwój we wspólnocie Kościoła, a nie jedynie w wymiarze indywidualnej relacji do Boga. „Łaska, która nas uzdalnia do słyszenia słowa [Bożego] — pisze Hans Urs von Balthasar — jest zawsze łaską daną w społeczności i przez nią; jest miłością Boga, ale Boga, który stał się człowiekiem; z woli Jego wszystko zostaje nam dane tylko w łączności z braćmi"[14]. Czynnik wspólnoty nie narusza ani osobowości Słowa, ani osobowości słuchającego. A widząc życie duchowe w jego pełnym kształcie, czyli kontemplacji — dodaje tenże teolog — „Kościół [a nie pojedynczy chrześcijanin] jest pierwszym kontemplującym, który siedzi u stóp Pana i słucha, i jak dziewica i matka otwiera serce, by przyjąć słowo […]. Bo tylko w ludzie istnieje najpierw poszczególny chrześcijanin i człowiek modlący się"[15]. „W Kościele [bowiem] każdy ochrzczony, na każdym stopniu rozwoju, bierze udział w tajemnicy wewnętrznego zjednoczenia się Oblubienicy z Oblubieńcem"[16]. Ta obiektywna więź Kościoła z Chrystusem ma pierwszeństwo przed więzią pojedynczej duszy z Chrystusem. Nawet w dobrze przeżywanym osobistym, samotnym akcie kontemplacji, tkwi element wspólnoty z Kościołem. Każdy wierzący powinien przeto przyjąć postawę Kościoła powszechnego i dostosować się do niej.

C. Jak wiadomo, bardzo ważny i oryginalny przyczynek Soboru Watykańskiego II do antropologii teologicznej znajduje się w zasadzie ukazanej w punkcie 10 (a rozwiniętej dalej) *Gaudium et spes*, w którym Sobór naświetla tajemnicę człowieka: „Albowiem Adam, pierwszy człowiek, był figurą przyszłego, mianowicie Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i ukazuje mu najwyższe jego powołanie. Nic więc dziwnego, że wyżej wspomniane prawdy w Nim znajdują swe źródło i dosięgają szczytu. Ten, który jest „obrazem Boga niewidzialnego" (Kol 1, 15), jest Człowiekiem doskonałym, który przy-

[13] W. Słomka, *Podmiotowy charakter osoby — godność człowieka*, w: *Być człowiekiem* (Powołanie człowieka, 3), red. L. Balter, Poznań-Warszawa 1974, s. 81-102; S. Zarzycki, *Człowiek jako podmiot w ujęciu teologicznym*, „Pedagogia Christiana" 24(2009), nr 2, s. 25-37.

[14] *Modlitwa i kontemplacja*, Kraków 1965, s. 65.

[15] Tamże, s. 65, 67.

[16] Tamże, s. 71.

wrócił synom Adama podobieństwo Boże, zniekształcone od czasu pierwszego grzechu. Skoro w Nim przybrana natura nie ulega zniszczeniu, tym samym została ona wyniesiona również w nas do wysokiej godności" (GS 22). Tak jak w dogmatyce uznaje się chrystologię niejako za antropologię normatywną i zarazem ujętą w perspektywie eschatologicznej[17] — w tym sensie, że Chrystus jest prototypem człowieka doskonałego, którym my wszyscy w Nim winniśmy się stać, tak i w teologii duchowości należy akcentować chrystocentryzm życia duchowego. Jednakże w tym przypadku nie tyle chodzi o chrystocentryzm formalny, czyli koncentrację zagadnień ważnych dla naszej dyscypliny wokół idei Boga objawiającego się w Jezusie, co o chrystocentryzm podmiotowy, czyli o chrystokształtną formację życia duchowego osobistego i wspólnotowego, zgodną z biblijna wizją całej rzeczywistości przyrodzonej i nadprzyrodzonej[18].

Charles Andrè Bernard twierdzi, że „doświadczenie duchowe, które ma zawsze charakter chrystocentryczny i jest przeżywane w wierze, koncentruje się wokół trzech zasadniczych punktów: drogi duchowej wyznaczonej przez tajemnice zbawczego Wcielenia; struktury ontologiczej Jezusa — Słowa wcielonego, prawdziwego Boga i prawdziwego Człowieka; oraz Jego sytuacji jako Syna w relacji do Ojca i Ducha Świętego"[19]. Jeśli chodzi o drogę duchową, która jest synonimem interesującego nas tu rozwoju duchowego, to w przypadku Jezusa składają się na nią takie etapy, jak: przebywanie Słowa u Boga, przyjście do ludzi, posłuszeństwo, krzyż, zmartwychwstanie i wyniesienie na prawicę Ojca. Refleksja nad tą drogą w odniesieniu do naszego życia i teologicznego naświetlenia ludzkiego doświadczenia winna wychodzić od konkretnego wydarzenia (przeżytego przez Chrystusa a następnie przez chrześcijanina) i zmierzać do Jego tajemnicy paschalnej, będącej punktem kulminacyjnym zbawczej misji i zarazem tajemnicą, w której i przez którą urzeczywistnia się chrześcijańskie życie duchowe. Odniesienie do tajemnicy paschalnej, to odniesienie do żywej Osoby Jezusa Chrystusa, do wydarzenia zbawczego.

Sposób urzeczywistnienia życia duchowego, jak objaśnia to teologia duchowości, czerpie swą moc z misterium paschalnego, które wyrażają i udostępniają wierzącemu sakramenty (sakramenty inicjacji chrześcijańskiej i inne). Zarazem zmierza ono ku owemu misterium, gdyż nowość chrześcijańskiego życia i pełny jego kształt jest możliwy jedynie w Chrystusie ukrzyżowanym, zmartwychwstałym i uwielbionym. Stąd też mówi się o chrystokształtności, chrystoformizmie życia duchowego.

Zachętę do wypracowywania teocentrycznej i chrystocentrycznej teologii duchowości, i wynikającej z niej formacji duchowej znajdujemy w encyklice Jana

---

[17] A. Zuberbier, *Antropologia a teologia*, w: *Teologia a antropologia*, red. M. Jaworski, A. Kubiś, Kraków 1971, s. 103.

[18] A. Nossol, *Chrystocentryzm życia wewnętrznego*, w: *Kultura życia wewnętrznego*, red. J. Krucina, Wrocław 1983, s. 42.

[19] *Wprowadzenie do teologii duchowości*, s. 29.

Pawła II *Redemptor hominis*: „Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca — nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem tylko powierzchownych a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty — musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego wejść z sobą samym, musi sobie «przyswoić», zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć. Jeśli dokona się w człowieku ów dogłębny proces, wówczas owocuje on nie tylko uwielbieniem Boga, ale także głębokim zdumieniem nad sobą samym. Jakąż wartość musi mieć w oczach Stwórcy człowiek, skoro zasłużył na tak potężnego Odkupiciela […] owo zdumienie wobec wartości i godności człowieka — dodaje Papież — nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną. Nazywa się chrześcijaństwem" (nr 10). Teologia duchowości winna opisywać ów dogłębny proces asymilacji rzeczywistości Wcielenia i Odkupienia, moc przemieniającą i uszlachetniającą łaski Bożej w stosunku do ludzkiej natury i jego rolę w kształtowaniu nowego człowieka na podobieństwo Chrystusa. „Ktokolwiek idzie za Chrystusem, Człowiekiem doskonałym, sam też pełniej staje się człowiekiem" (GS 41).

D. Teologia duchowości jako antropologia nadprzyrodzona winna w opisie i eksplikacji doświadczenia duchowego uwzględniać nie tylko treści owego doświadczenia, ale także świadomość duchową tego, który je przeżywa. Rozumiemy przez nią „rzeczywistość, która w podmiocie jest podstawą życia duchowego, czyli osobistego przyjęcia od Boga daru życia chrześcijańskiego i osobistego realizowania treści wiary"[20].

Składa się na nią w pierwszym rzędzie wymiar poznania. Nie chodzi jednak tylko o poznanie spekulatywne, abstrakcyjne, lecz o doświadczalne poznanie Boga opisane na kartach Objawienia, przekazane w Tradycji Kościoła, opisane czy opowiedziane przez Świętych, o takie doświadczenie, w którym ujawnia się uchrystusowienie człowieka przez Ducha Świętego, jego proces dojrzewania do pełni życia w Bogu i w Nim dla innych.

W tego rodzaju poznaniu Chrystusa ważne są wszystkie etapy, na których pogłębia się coraz bardziej świadomość duchowa człowieka. Nie sposób tu omawiać różne podziały drogi duchowej i ich przydatność oraz aktualność dzisiaj. Wszystkie one zachowują pewną wartość i każdy z nich może pomóc w pełniejszym objaśnieniu ascetyczno-mistycznego *itinerarium*. Na drodze do dojrzałości duchowej, oprócz elementu poznawczego, ważne są także inne wymiary postawy i osobowości człowieka, jak: akty rozumu i woli, miłość w całej swej złożoności i ustopniowaniu, uczucia duchowe oraz życie zmysłowe. Jeśli człowiek ma zostać dogłębnie przemieniony przez łaskę Bożą, to takiej przemiany domagają się wszystkie jego władze i dynamizmy. Wszystkie one powinny zostać ukierunkowane na Boga i zintegrowane w podmiocie przez miłość Boga

[20] Tamże, s. 32.

i bliźniego, by tenże podmiot uzyskał poczucie wewnętrznej jedności i mógł się cieszyć owocami Ducha Świętego.

Na sposób takiej integracji wskazuje Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est*, gdy omawia miłość jako przejście od *erosu* do *agape*. Twierdzi, że Kościół nigdy nie odrzucił miłości *eros* i nie pogardził nią (jak zarzucali to niektórzy krytycy chrześcijaństwa, np. Fryderyk Nietzsche był zdania, że chrześcijaństwo dało *erosowi* do picia truciznę), ale opowiadał się za jej uzdrawianiem, oczyszczeniem, aby mogła dać człowiekowi nie chwilową przyjemność, „ale pewien przedsmak szczytu istnienia, tej szczęśliwości, do której dąży całe nasze istnienie" (nr 4)[21]. Papież nawiązuje do greckiego rozumienia *erosa* jako „pośrednika" pomiędzy tym co ludzkie i boskie, i zarazem dystansuje się wobec jego ciemnej strony naznaczonej instynktem i przemocą, dlatego mówi o potrzebie uszlachetnienia tej miłości. Przestrzega przed dwoma skrajnościami: pogardzaniem *erosem* na rzecz jednostronnego uwydatniania wartości *agape* w życiu chrześcijańskim, jak czynił to Nygren[22], oraz przed jej gloryfikacją, która jest tak widoczna w dzisiejszej kulturze laickiej, i która jest przyczyną wielu nieszczęść.

W procesie uszlachetnienia, sublimacji *erosa* miłość przybiera kształt troski o drugiego człowieka. Nie szuka już samej siebie, ale poszukuje dobra osoby ukochanej, choć nie można stwierdzić, że staje się ona całkiem bezinteresowna. Następuje tu wychodzenie z „ja" zamkniętego w samym sobie w kierunku wyzwolenia „ja" w darze drugiemu człowiekowi. Ta transformacja musi być okupiona różnymi wyrzeczeniami, ascezą. Pisze: „W rzeczywistości *eros* i *agape* — miłość wstępująca i zstępująca — nie dają się nigdy oddzielić jedna od drugiej. Im bardziej obydwie, niewątpliwie w różnych wymiarach, znajdują właściwą jedność w jedynej rzeczywistości miłości, tym bardziej spełnia się prawdziwa natura miłości w ogóle" (DCE 7). Papież jest zwolennikiem integralnej wizji miłości, w której zawarte są elementy zarówno cielesne, jak i duchowe, wizji wypracowanej przez św. Tomasza z Akwinu. Akwinata połączył w jedną całość ludzki (*amor*) i boski (miłość jako cnota teologalna — *agape*) charakter miłości.

Miłość widziana integralnie to miłość dana, która winna być pokornie przyjęta. Taka miłość daje życie i — według św. Augustyna — staje się *pondus,* ciężarem, który niesie człowieka w stronę dobra, Dobra najwyższego[23]. Jest ona zarazem zadana, by się stawała darem dla innych, by była przeżywana w sposób oblatywny i by mogła stać się czynnikiem wzrostu duchowego człowieka, doskonałości jako uczestnictwa w doskonałości i świętości Boga.

E. Wreszcie analiza doświadczenia mistycznego pokazuje, że w jego ramach jeszcze bardziej ujawniają się komponenty antropologii duchowej. Daje się to

---

[21] Por. I. Dec, *Od miłości danej do miłości zadanej — pojednanie erosu z agape*, „Świdnickie Studia Teologiczne" 4(2007), nr 4, s. 91.

[22] Por. J. Pieper, *O miłości, nadziei i wierze*, tł. I. Gano, K. Michalski, Poznań 2000, s. 114.

[23] „Pondus meum amor meus: eo feror, quocumque feror". — *Wyznania* 13, 9.

wytłumaczyć tym, że poszukiwanie Boga i zbliżanie się do Niego, stając się przedmiotem bardziej intensywnej świadomości, rzucają większe światło na strukturę podmiotu poszukującego Boga, jak i na jego całościową sytuację wobec Boga, która staje się coraz bardziej klarowna[24]. Może tu mieć miejsce np. doświadczenie zmysłów duchowych, czyli głębsze doświadczenie rzeczywistości nadprzyrodzonych ujmowane w sposób analogiczny do wrażeń smakowych dostarczanych przez zmysły fizyczne. Także to doświadczenie odsłania głębsze pokłady człowieczeństwa przeżywanego w relacji do Boga i jeszcze raz potwierdza, że „ktokolwiek idzie za Chrystusem, Człowiekiem doskonałym, sam też pełniej staje się człowiekiem" (GS 41).

Zwrot antropologiczny, o którym pisze się wiele w teologii dogmatycznej, objął w czasach posoborowych całą teologię, poszczególne jej dyscypliny, które rozpatrują człowieka przed Bogiem, każda we właściwej sobie szczegółowej optyce. Teologia duchowości ujmuje człowieka w jego doświadczeniu duchowym, czyli zasadniczo w doświadczeniu wiary, nadziei i miłości. Dla niej człowiek jest podmiotem tego doświadczenia we wspólnocie Kościoła, które winno wzrastać aż do pełni dojrzałości i świętości. W analizie i opisie owego doświadczenia odwołuje się do Objawienia Bożego i korzysta z pomocy antropologii filozoficznej, zwłaszcza gdy chodzi o objaśnienie pojęć związanych z osobą ludzką i jej działaniem. Opisując rozwój duchowy winna ona uwzględniać takie elementy, jak: obraz Boży w człowieku jako pewną potencjalność mu udzieloną i w całości ukierunkowaną na przebóstwienie; wspólnotę Kościoła i wspólnotę ludzką, w których społeczna natura człowieka znajduje swe wertykalne i horyzontalne rozwinięcie; chrystologię ukazującą Jezusa Chrystusa jako Pośrednika pomiędzy Bogiem i ludzkością i jako *Modellum* człowieka nowego, człowieka duchowego; komponenty życia ludzkiego i duchowego: poznanie (świadomość ludzką i duchową), wolę, miłość i pozostałe władze duszy w procesie wewnętrznej przemiany w Chrystusie, aż do uzyskania najwyższej integracji osobowości; doświadczenie mistyczne jako szczególne doświadczenie Boga w Duchu Świętym udoskonalające i podnoszące człowieka do nowego, wyższego sposobu bycia i działania.

ANTROPOLOGIA TEOLOGICA E SVILUPPO SPIRITUALE

La „svolta antropologica" che si era compiuta nella teologia dogmatica è stata allargata nel tempo postconciliare sulle altre discipline teologiche. Per la teologia

[24] Ch. A. Bernard, *Presentazione*, w: *Antropologia dei maestri spirituali*, red. Ch. A. Bernard, Roma 1991, s. 14.

spirituale l'uomo è soggettto dell'esperienza spirituale, teologale vissuta nella communità della Chiesa. Nell'analisi di essa la teologia spirituale si riferisce alla rivelazione divina ed attinge all'antropologia filosofica. Descivendo lo sviluppo spirituale la teologia spirituale prende in considerazione l'immagine di Dio nell'uomo, la communità umana ed ecclesiale, la cristologia, tutti i componenti della vita umana e spirituale, l'esperienza mistica e cerca di illuminare il piano umano ed il modo di cooperare della natura umana con la grazia divina.

„Duchowość w Polsce" 12 (2010)
ISSN 2081-4674 s. 52-63

Aleksander POSACKI SJ*

TENDENCJE EZOTERYCZNO-GNOSTYCKIE W DUCHOWOŚCI KATOLICKIEJ

1. Powrót „innej" duchowości

Wzrastająca popularność słowa „duchowość", także w naukowym dyskursie nad współczesną kondycją człowieka, wiąże się z licznymi i głębokimi przemianami w zakresie religijności i mentalności w kulturze zachodniej. Wnikliwy badacz przemian współczesnej religijności ks. Janusz Mariański, przywołując badania nad jej pozakościelnymi formami, mówi o „respirytualizacji" i „poszukiwaniu różnych przestrzeni doświadczeń transcendentych"[1]. Wskazuje na następujące cechy tej postawy: a) detradycjonalizacja, która powoduje nie tylko odrzucenie tradycji, ale w kontekście społeczeństwa ponowoczesnego — swobodny wybór jednostki miedzy różnymi ofertami w zakresie tradycji kulturowych; b) deinstytucjonalizacja, pojmowana jako „odkościelnienie" oraz sytuowanie Kościołów w jednym rzędzie z innymi instytucjami życia publicznego i traktowanie ich także jako jedynie „dostawcy usług"; c) autonomia, czyli indywidualizacja doświadczeń religijnych, ich subiektywizacja i postawienie „ja" w centrum ludzkich decyzji; d) mała transcendencja pojmowana jako skupienie się na „tu i teraz" kosztem postawy nastawionej na „tamtą stronę"[2]. Ks. Mariański jako socjolog nie wypowiada się o naturze tych doświadczeń, pomijając świadomie ocenne kryteria teologiczne.

---

* Aleksander POSACKI SJ, dr hab. teologii duchowości (KUL), dr filozofii (PUG) — badacz, ekspert i wykładowca w szerokim obszarze tematycznym historii duchowości i historii mistyki, w tym „nowej duchowości", nowych ruchów religijnych i sekt oraz problematyki okultyzmu i ezoteryzmu. Pracownik naukowy w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum" w Krakowie — kierownik Katedry Historii Filozofii, wykładowca na Wydziale Teologii KUL (Podyplomowe Studia Duchowości Katolickiej); członek zwyczajny Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości.

[1] Por. J. Mariański, *Religijność poza Kościołem — próba socjologicznego opisu zjawiska*, w: *Kultury religijne. Perspektywy socjologiczne*, red. A. Wójtowicz, Warszawa-Tyczyn 2005, s. 126. Autor przywołuje tu niemiecką pracę pt. *Spiritualität — mehr als ein Megatrend*, red. P. M. Zulehner, Ostfildern 2004.

[2] Por. J. Mariański, dz. cyt., s. 128-134.

Renata Grzegorczykowa dokonała próby uściślenia tego, co o fenomenie duchowości mówi język[3]. Literatura na temat duchowości odzwierciedla głównie trzy, jak dotąd trudne do oddzielenia, obszary refleksji, badań i praktyki: teologiczny, filozoficzny i psychologiczny. Duchowość jest zawsze oparta na doświadczeniu jednostki, ale posiada często wiele ukrytych założeń filozoficzno-teologicznych, które powinny być poddane ocenie. Nie łudźmy się, ta „nowa duchowość" napiera ze wszystkich stron, dlatego nie możemy być ślepi, zajęci wyłącznie własnymi problemami Kościoła, sprawami wewnętrznymi, tak jakby się nic wokół nas nie działo.

Trzeba rozwijać badania porównawcze, które zarazem będą krytyczne, a nawet polemiczne. To nie jest negatywizm, ale krytyka intelektualna, która ma charakter twórczy i wyzwalający. Każde „tak" zakłada jakieś „nie", a każde „nie" zakłada jakieś „tak". Procesom tym towarzyszą rzadziej opisywane przez współczesnych badaczy przemiany w zakresie języka (głównie leksyki i metaforyki), jakim jednostka posługuje się współcześnie próbując oddać przedstawiane powyżej zjawiska i procesy. Duchowość jest jednym z podstawowych terminów, który należy uznać za ilustrację owych przemian. Termin ten był dotąd znany głównie z kontekstu religijnego, ale współcześnie zaczyna określać wzmiankowane nowe zjawiska, jakie postrzegamy w różnych kręgach kultury postreligijnej (Z. Pasek).

Powrót „innej" duchowości, to niekoniecznie duchowości alternatywnej (biorąc pod uwagę wieloznaczność tego pojęcia), nie jest bowiem ona żadną (komplementarną) alternatywą dla chrześcijaństwa, ale jego swoistą inwersją. Wydaje się więc, że ma ona charakter religijny, pomimo licznych przedefiniowań.

2. Niewystarczalność teorii sekularyzacji

Czy rzeczywiście żyjemy w epoce post-religijnej? Teorię sekularyzacji, popularną w XX wieku, poddali krytyce socjologowie badający przemiany w zakresie religijności współczesnych zachodnich społeczeństw, tacy jak Th. Luckmann. Wykazywał on, iż w zakresie badań nad religijnością (definiowaną jako sfera przejawiania się religii) nie mamy do czynienia z procesem jej obumierania, ale raczej głębokiej metamorfozy[4]. Teorie sekularyzacji zastępowano teorią indywidualizacji, wskazując na rosnącą rolę jednostki a nie wspólnoty jako podmiotu samodzielnych i autonomicznych decyzji oraz rozwiązań w zakresie religii i światopoglądu.

Inni badacze mówią — w tym kontekście i pod naciskiem faktów — o „epoce postsekularnej" (J. Habermas), „desakralizacji", czy o powtórnym „zaczaro-

[3] Por. R. Grzegorczykowa, *Co o fenomenie duchowości mówi język*, w: *Fenomen duchowości*, red. A. Grzegorczyk, J. Sójka, R. Koschany, Poznań 2006, s. 22-23.

[4] Th. Luckamnn, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym świecie*, tł. L. Bluszcz, Kraków 1996.

waniu świata", nawiązując do M. Webera[5]. Znane i wpływowe współczesne dzieło, jakim jest *Dialektyka Oświecenia* Adorno i Horkheimera to krytyka modernizmu. Postmodernizm zaś to literatura i wyobraźnia, które przygotowują powrót do premodernizmu, opartego na doświadczeniu duchowym, wyrażanym w micie i symbolu. Modernizm czy oświecenie to jedyna epoka, która zakwestionowała arbitralnie „Wielki Łańcuch Istnienia", czyli duchową i religijną tradycję wszystkich kultur świata, co jest tyleż aroganckie, co arbitralne (K. Wilber)[6].

Współczesny powrót gnozy i magii daje do myślenia. Jest to powrót do języka mitu, symbolu i archetypu, które mogą być różnie rozumiane i interpretowane Wyrazem tego jest powrót fundamentalizmu, który może być rodzajem gnozy (A. Bielik-Robson, A. Posacki), jak też powrót gnozy i magii (M. Introvigne)[7].

Sam modernizm był mitem (mit oświecenia — Adorno), czy — być może — tylko politurą, która po Auschwitz odsłoniła niespodziewanie archetypowe i duchowe, w tym także magiczne i demoniczne podłoże ludzkiej natury i kultury. Stało się bardziej jasne, iż wiele pojęć pierwotnych teologicznie zostało sztucznie zlaicyzowanych, czyli pozornie zneutralizowanych, co widać u Hegla (G. Agamben) czy u M. Schelera (H. Urs von Balthasar). Odsłania to, a jednocześnie demaskuje odradzająca się dziś teologia polityczna[8]. U obu myślicieli widać gnostyckie matryce myślenia. Stąd powrót do premodernizmu, tradycji, wyrażanej symbolicznie jest konieczny (R. Guenon, K. Wilber).

Nic dziwnego więc, że widoczny jest dziś powrót zjawiska *sacrum* oraz doświadczenia *inicjacji* (M. Eliade). Sekularyzacja w tym świetle nie jest pojmowana jako zjawisko neutralne intelektualnie. Laicyzacja może być w istocie desakralizacją, tj profanacją i kontr-inicjacją. To są często *doświadczenia duchowe* ukryte za nowomową pojęciowej konceptualizacji, która jest zewnętrzna i powierzchowna. Znamienne jest, że dziś preferuje się duchowość a nie religię. Wkracza socjologia duchowości, która wypiera socjologię religii (J. Mariański)[9]. „Nowa duchowość" ma jednak konkretne ideologiczne oblicze.

3. Gnostycki rys „nowej duchowości"

Ta duchowość ma cechy wyraźnie gnostyckie, choć deklaruje się, że jest poza Kościołami i dogmatami. Gnoza jest pierwotnym archetypem „buntu metafizycznego" (A. Camus), źródłowego doświadczenia o charakterze ponadhistorycznym i transkulturowym. Niebezpieczną cechą tej duchowości jest „egoizm

[5] Por. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010, s. 127-128.

[6] Por. K. Wilber, *Małżeństwo rozumu z duszą*, tł. H. Smagacz, Warszawa 2008.

[7] Por. M. Introvigne, *Powrót magii,* tł. A. Wałęcki, Kraków 2005.

[8] Por. M. Lila, *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, tł. J. Mikos, Warszawa 2009, s. 18-19.

[9] Por. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym,* dz. cyt., s. 217-218.

metafizyczny" (J. Maritain), ale głównie autodeifikacja, samozbawienie, co jest cechą każdej gnozy. Największe niebezpieczeństwo to grzechy ducha (św. Tomasz): idolatria, pycha („kwas faryzejski"), a nawet grzech przeciwko Duchowi Świętemu — zbliżające najszybciej do opętania demonicznego (świadectwa egzorcystów) czy będące przejawem lucyferyzmu (świadome i dobrowolne opętanie, pakt z szatanem, opętanie ukryte)[10].

Są to najbardziej niebezpieczne grzechy, wynikające z faktu, że człowiek jest istotą duchową, o czym się zapomina. Jest to problem *kontrinicjacji*, zagrażającej zbawieniu wiecznemu, przeciwstawiającej się chrześcijańskiej inicjacji, mającej nie tylko charakter doktrynalny (esencjalny), ale też praktyczny (egzystencjalny). Można tę inwersję wyrazić na różne sposoby. Pominięcie „Bogoczłowieczeństwa", przywołuje człowiekobóstwo (często związane z figurą Antychrysta), co wykazują powszechnie myśliciele rosyjscy (W. Sołowjow, F. Dostojewski, M. Bierdiajew, O. Clement)[11].

Zagrożenia ze strony deifikacji człowieka opartej o nową religijność czy nową duchowość nie przewidział nawet Sobór Watykański II, który podkreślał zagrożenia ze strony ateizmu. Jednak w jego analizie pomijał istotny fakt, że także on jest formą deifikacji, choćby jako przejściowa forma do panteizmu (Hegel). Mocniejsze wzmianki na ten temat pojawiają się dopiero w dokumentach kościelnych na temat sekt z 1985 i 1991 roku[12].

Jest to inwersja chrześcijańskiego Archetypu przebóstwienia z łaski, zastąpiona deifikacją z natury (W. Myszor), reprezentowana głównie przez C. G. Junga, któremu ulega wielu katolików, np. A. Grün[13]. Mało znany jest też i doceniany fakt, iż — w opinii największych znawców problemu ezoteryzmu i gnozy — Jung jest *par excellance* myślicielem gnostyckim (W. Myszor) i ezoterycznym (W. Hanegraaff)[14].

4. Błędy jungizmu asymilowanego do duchowości katolickiej

Carl Gustav Jung zamazuje granice pomiędzy psychologią a duchowością, psychologią a religią, psychologią a teologią. To jest dosyć oczywiste. Wystarczy powołać się na krytykę M. Bubera, który mówi o jungowskiej, psychologicznej

---

[10] Por. M. La Grua, *Modlitwa o uwolnienie*, Kraków 2002.

[11] Por. M. Bierdiajew, *Nowe Średniowiecze*, Komorów 1997.

[12] Por. F. Arinze, *Sekty i nowe ruchy religijne jako problem duszpasterski*, „L'Osservatore Romano" (wyd. polskie) 12(1991), nr 7, s. 12-16.

[13] Pisze tym dokument watykański o New Age pt. *„Jezus Chrystus dawcą wody żywej" — chrześcijańska refleksja na temat New Age*, (3 II 2003).

[14] Por. *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, red. W. Hanegraaff, Leiden-Boston 2006, s. 650-655 [ezoteryczne aspekty jungowskiej ideologii]; zob. W. Myszor, *Gnoza, Gnostycyzm*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 4, Warszawa 2002.

„religii immanencji”[15]. Pisał też o tym dokument watykański nt. New Age, wskazując na pokusę „sakralizacji psychologii” przy jednoczesnej „psychologizacji ezoteryzmu” i innych duchowości[16].

System Junga sprzeciwia się świętości jako jednostronnej i nerwicorodnej, zamiast tego proponuje antypersonalistyczny holizm. Należy być uważnym z pojęciem holizmu, które trzeba, albo redefiniować, albo unikać. Jung nie jest myślicielem sapiencjalnym, ale systemowym, dlatego cytowanie wyrywanych z kontekstu twierdzeń, traktowanych jako mądrościowe aforyzmy, jest niedopuszczalne. Jest bowiem metodologicznie błędne, bezpłodne poznawczo i stanowi niebezpieczną reklamę dla błędów filozoficzno-teologicznych Junga, a zwłaszcza dla jego gnostyckich idei. Inspiruje się on zresztą nie tylko gnozą i hermetyzmem czy alchemią, ale kabałą, astrologią i orientalnymi technikami wróżbiarstwa[17]. Z późniejszych koncepcji widoczne są inspiracje teozoficzne i spirytystyczne[18]. Fałszywe teorie na temat zła zbliżają jungizm do niektórych koncepcji satanistycznych, które się nim inspirowały[19].

Linię poszukiwania odpowiedzi na właściwy obraz metodologii w użyciu psychologii w kontekście teologii wyznacza odpowiedni dokument Papieskiej Komisji Biblijnej, w którym czytamy: „Dialog egzegezy z psychologią albo psychoanalizą w celu lepszego zrozumienia Biblii powinien, rzecz jasna, mieć charakter krytyczny; powinien też respektować granice każdej z tych dyscyplin. A już w każdym razie psycholog czy psychoanalityk ateista nie powinien uważać się za zdolnego do oceny danych wiary. Psychologia i psychoanaliza, choć bardzo pomagają określić zasięg ludzkiej odpowiedzialności, nie mają jednak prawa kwestionować rzeczywistości grzechu i odkupienia. Należy zresztą pamiętać, żeby religijności spontanicznej nie utożsamiać z objawieniem biblijnym i nie pozbawiać przesłania biblijnego wartości historycznej, gdyż przesłanie owo, dzięki swemu historycznemu charakterowi, jest wydarzeniem jedynym w swoim rodzaju”[20].

Od strony filozoficznej Jung jest np. kantystą, co potwierdza także znany gnostyk i propagator myśli jungowskiej J. Prokopiuk. Nie dociera więc z samego założenia do prawdziwej (realistycznej) rzeczywistości duchowej, choć chętnie i niekonsekwentnie ją przedefiniowuje[21]. Mówi rzekomo jedynie o obrazach Boga czy szatana, ale jednocześnie przedefiniowuje arbitralnie obydwie te rzeczy-

[15] Por. M. Buber, *Zaćmienie Boga*, Warszawa 1994.

[16] Por. Papieska Rada do spraw Kultury, Papieska Rada do spraw Dialogu Międzyreligijnego, *Refleksja chrześcijańska na temat New Age „Jezus Chrystus dawcą wody żywej”*, 2.3.2.

[17] Por. J. Prokopiuk, *Wstęp* w: C. G. Jung, *Rebis, czyli kamień filozofów*, Warszawa 1989, s. 12.

[18] Por. A. Posacki, *Psychologia i New Age*, Gdańsk 2007, s. 83-84.

[19] Por. W. S. Bainbridge, *Setta satanica. Un culto psicoterapeutico deviante*, Varese 1992.

[20] Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, (15 IV 1993), D, 3.

[21] Por. J. Prokopiuk, *Rozdroża, czyli zwierzenia gnostyka*, Katowice 2004, s. 136-137.

wistości wchodząc na teren teologii chrześcijańskiej, przekraczając arbitralnie kompetencje psychologa, co zauważa R. Stachowski[22].

Jak zauważa trafnie K. Dorosz, „Jung czynił wiele, by stwarzać wrażenie, że unika metafizyki i teologii, trzymając się skrupulatnie rzeczywistości psychicznej. Że mu się to nie udało, że nader często przekraczał krąg psychologii, wchodząc w rzeczywistość duchową, wykazują wszyscy jego krytycy, nawet ci najbardziej łagodni i najbardziej przychylnie do niego usposobieni. Niestety, owo przekraczanie granicy — jak już dawałem do zrozumienia — owocowało kontrabandą przewożoną w obie strony. Człowiek i jego rzeczywistość psychiczna zyskiwały cechy boskie — czerpane w większym stopniu z przekazów gnostyckich, niż z tradycji judeochrześcijańskiej — Bóg zaś otrzymywał ułomności i komplikacje ludzkie. Można więc sądzić, że Bóg Junga to w istocie rzeczy projekcja atrybutów człowieka, tyle że nie tych najlepszych, jak u Feurerbacha, ale tych najgorszych"[23].

5. Cienie duchowości Anselma Grüna

Anselm Grün OSB opiera swą interpretację duchowości w ogromnym stopniu na teoriach Junga. Jednocześnie w żadnym swoim tekście — o ile mi wiadomo — nie traktuje Junga krytycznie, nie próbuje wybrać ziaren prawdy, by oddzielić je od plew błędu. „Jung powiedział", „Jung twierdzi", powtarza bez przerwy Grün, traktując Junga jako najwyższy autorytet, wykazując przez to wielką niewiedzę lub przynajmniej niefrasobliwość metodologiczną. W konsekwencji Grün — za Jungiem, którego nieustannie propaguje w skali niemalże masowej — eliminuje chrześcijańską demonologię, co analizowałem dokładnie w innym tekście, dotyczącym reinterpretacji tekstów patrystycznych[24]. Przy ogromnej popularności niemieckiego zakonnika jest to fakt równie bolesny, co niebezpieczny. Jednak brak oporu wobec tych błędów powoduje ich utrwalenie i propagowanie[25].

Innym razem ów benedyktyn jako psycholog reinterpretuje Biblię, a konkretnie Jezusowy egzorcyzm dokonany na odległość nad córką Syrofenicjanki (Mk 7, 24-30). Jak można się spodziewać — z dziwną pewnością wtajemniczonego gnostyka — zna dokładnie przyczyny stanu dziewczynki: „Córka opanowana jest przez demona dlatego, że matka wyraźnie nad nią panuje. Jezus uzdrawia najpierw matkę, wskazując jej granice. […] Chrystus stawia matce granice, których

[22] Por. A. Posacki, dz. cyt., s. 234-247.

[23] K. Dorosz, *Bóg i horror historii*, Warszawa 2010, s. 94-95.

[24] Por. A. Posacki, dz. cyt., s. 88-106.

[25] Dowiedziałem się, że moja przetłumaczona na francuski książka *Psychologia i New Age* ma trudności w asymilacji na francuskim rynku, tylko dlatego, że zawiera krytykę popularnego tam Anselma Grüna OSB.

przyjęcie wytwarza dystans do córki i wtedy dopiero może ona zostać uzdrowiona"[26].

Problem egzorcyzmu jako teologicznego faktu jest tu przedefiniowany i zbanalizowany, a nawet zredukowany, gdyż obiektywną istotą tej sceny ewangelicznej jest właśnie egzorcyzm, pojęty jako zniewolenie demoniczne, mające ścisły związek z tajemnicą grzechu, a nie psychologicznego problemu. Jak zauważa biblista ks. Mariusz Rosik, Grün jednak często nadaje opowiadaniom biblijnym sens niezamierzony przez autora natchnionego. Tymczasem Pius XII napisał: „Nadrzędną zasadą interpretacji jest odkrycie i określenie tego, co dany autor zamierzał wyrazić. W mowach i pismach starożytnych autorów ze Wschodu nie zawsze jest to tak oczywiste i jasne, jak w dziełach nam współczesnych. Bo to, co chcieli wyrazić, nie może być jedynie określone na podstawie reguł gramatycznych i filologicznych, ani też tylko w oparciu o kontekst. Komentator musi całkowicie wczuć się w ducha tych odległych wieków na Wschodzie i z pomocą historii, archeologii, etnologii i innych nauk trafnie określić, jakich sposobów pisania mogli używać starożytni pisarze i jakich faktycznie używali"[27].

Niemiecki benedyktyn zdaje się pomijać wymienione tu nauki szczegółowe, zatrzymując się jedynie na zdobyczach freudowskiej psychoanalizy (przez wielu uważanej za pseudonaukę) i „naciągając" teksty biblijne (a także patrystyczne, nawiązujące do Biblii) do osiągnięć nauk psychologicznych, o których często nie wiadomo czy są w ogóle psychologią, czy arbitralnym systemem światopoglądowym, który próbuje przedefiniować chrześcijaństwo, jak to widzimy w przypadku psychoanalizy[28].

W jawny sposób odchodzi więc A. Grün od zasady metodologicznej określonej przez Sobór Watykański II. W soborowej Konstytucji o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* czytamy: „Musi więc komentator szukać sensu, jaki hagiograf w określonych okolicznościach, w warunkach swego czasu i swej kultury zamierzał wyrazić i rzeczywiście wyraził" (nr 12). Nie można zrywać ciągłości duchowego i inicjacyjnego doświadczenia, co dzieje się wtedy, gdy się go naturalizuje, sprowadzając redukcyjnie do wymiaru psychologicznego.

6. Inne przykłady gnostycyzacji duchowości katolickiej

Enneagram jest od dawna popularnym w New Age narzędziem „przemiany duchowej", które niestety znalazło się w instrumentarium katolickich praktyk duchowych, szerzonych nie tylko na parafiach, ale także w centrach duchowości,

---

[26] Por. A. Grün, *Zamienić rany w perły*, tł. A. Węgrzycka-Gulińska, Kraków 2002, s. 81-82.

[27] Pius XII, *Encyklika o właściwym rozwoju studiów biblijnych „Divino afflante Spiritu"*, (30 IX 1943), nr 34-35.

[28] Zob. więcej na ten temat: A. Posacki, *Wprowadzenie do wydania polskiego*, w: M. Introvigne, *Powrót magii*, Kraków 2005, s. 5-27.

a nawet w nowicjatach. Za popularyzację tej obcej katolicyzmowi duchowości są odpowiedzialni grecko-ormiański okultysta George Gurdżijew i jego uczeń Oskar Ichazo, którzy byli przede wszystkim odpowiedzialni za szerzenie tego systemu w kulturze Zachodu w czasach nowożytnych. Dorothy Ranaghan potwierdza, że George Gurdżijew był przede wszystkim odpowiedzialny za przekazywanie ideologii Enneagramu na Zachód. Był również popularyzatorem praktyk okultystycznych, które wpłynęły na ideologię i praktykę New Age.

Enneagram został odkryty w roku 1890 w Azji Środkowej właśnie przez Gurdżijewa, który przejął ją rzekomo od starożytnych sufistów. Gurdżijew zmarł w 1949 roku, ale pozostawił naśladowców. Jednym z nich był Oscar Ichazo, chilijski okultysta, który już jako sześciolatek miał doświadczenia pozacielesne (mediumiczne), które z kolei doprowadziły do jego zerwania z Kościołem. Nie mógł zaakceptować katolickiej nauki o niebie i piekle, ponieważ tam był i rzekomo wiedział więcej na ten temat niż sam Chrystus i nauka Kościoła. Aby uzyskać kontrolę nad własną świadomością, studiował orientalne sztuki walki i zen. Otwierał się na doświadczenia psychodeliczne, szamanizm, jogę czy hipnotyzm. Uczestniczył w grupach ezoterycznych w Boliwii i Argentynie, udał się do Hongkongu, Indii i Tybetu w celu badania zjawisk okultystycznych. Podobnie pisma Gurdżijewa wypełniają opisy planetarnych wpływów, astralnych organów, jasnowidzczych i telepatycznych eksperymentów oraz objaśnień „prawdziwego" znaczenia takich okultystycznych zjawisk, jak *kundalini* i tarot. Gurdżijew, ojciec około stu nieślubnych dzieci, generuje w Enneagramie obraz nadczłowieka, który nigdy nie będzie zrealizowany.

M. Pacwa, jezuicki znawca okultyzmu, profesor na Uniwersytecie w Chicago — przeciwny asymilacji Enneagramu w duchowości katolickiej — powołując się na studia literatury starożytnej i archeologii, twierdzi, iż pokazują one, że nie ma twardych dowodów na istnienie w Enneagramie w jakiejkolwiek formie przed Gurdżijewem i potem Ichazo, który związał Enneagram z typami osobowości w kluczu arbitralnej pseudonauki[29]. Pogłoski o Enneagramie, istniejącym już w starożytności (np. wpływ premuzułmański, pitagorejski, matematyczny lub platoński), nie mają odpowiednich podstaw historycznych. Być może najbardziej niesamowite są bezpodstawne roszczenia wysuwane przez Teda Dobsona i Kathleen Hurley, że są oznaki wskazujące, że w tekstach Nowego Testamentu Enneagram był znany i używany. Arbitralne analogie tworzone pomiędzy Enneagramem a duchowością Ojców Kościoła widzimy u R. Rohra i A. Eberta, którzy wycofali się potem ze swoich pozycji, zanim publikacja ukazała się w Polsce[30].

Sercem ideologii Enneagramu Gurdżijewa jest numerologiczne wróżbiarstwo. Jest to istotna część nauczania, które może być opisane jako „ezoteryczne

[29] Por. M. Pacwa, *Katolicy wobec New Age*, tł. S. J. Dembscy, Kraków 1994, s. 106-107.

[30] Por. R. Rohr, A. Bert, *Enneagram. Dziewięć typów osobowości*, tł. A. Kleszcz, Kraków 2004.

chrześcijaństwo"[31]. Każdy, kto zna teozofię Heleny Bławatskiej, zauważy podobieństwo pomiędzy poglądami Gurdżijewa a teozoficzną wiarą w wysokorozwiniętych mistrzów. Być może Bławatska dowiedziała się o tych nauczycielach podobnych do tych, których Gurdżijew poznał w Azji Centralnej. Podróżowała ona na tych samych obszarach, tylko trzydzieści czy czterdzieści lat wcześniej. Wpływ Bławatskiej na nazizm niemiecki oraz oddziaływanie Gurdżijewa na wielu wysoko postawionych nazistów daje do myślenia[32]. Jak pisze trafnie M. Pacwa, „książki napisane przez uczniów Gurdżijewa i artykuły o Oskarze Ichazo dowodzą, że ci dwaj praktykowali okultyzm i że okultyzm jest spleciony z samym Enneagramem. Tak więc uważam, że chrześcijanie powinni być świadomi okultystycznych źródeł Enneagramu, by w ten sposób móc nie dopuścić do tego, by te ślady okultyzmu wpływały na ich wiarę w Jezusa Chrystusa"[33].

Jakie idee są więc propagowane w łonie duchowości katolickiej obok pseudonauki, której tolerancja jest też problemem teologicznym i moralnym? Można spotkać inne gnostycyzujące i jednocześnie pseudonaukowe koncepcje, jak: Metodę Silvy i NLP (Neurolingwistyczne Programowanie), popularyzowane czy uprawiane przez niektórych duchownych i — co gorsza — traktowanych jako zjawiska duchowe[34]. W ogóle jest to niezrozumiałe i jest symptomem potężnej ignorancji, a także tworzenia zamętu pośród wiernych[35]. Wynika to z nieznajomości określonych koncepcji oraz ignorancji w obszarze metodologii, co sprawia np., że Luis Jorge Gonzales OCD propaguje ideologię NLP w swojej *Terapii duchowej*, nie wiedząc o tym, że nie da się jej przystosowywać do chrześcijaństwa z racji czysto metodologicznych i światopoglądowych, które są utajone i nieredukowalne w tej ideologii.

7. Środki zaradcze — adekwatna wiedza oraz uporządkowanie pojęć

Wiedza tajemna poszukująca mocy poza Bogiem, czyli gnoza i ezoteryzm (czy też okultyzm, wyrażany w bardziej praktycznych czy technicznych formach) przenikają w obszar duchowości katolickiej[36]. Przykładów można by podać

---

[31] Por. P. A. Riffard., *L'Ésotérisme*, Paris 1990; zob. A. Posacki, *Wprowadzenie do wydania polskiego* w: A. Gentili, *Chrześcijaństwo i ezoteryzm*, Kraków 1997, s. 5-9.

[32] Por. N. Goodrick-Clark, *Okultystyczne źródła nazizmu*, Warszawa 2001.

[33] M. Pacwa, dz. cyt., s. 99.

[34] Ten błąd widzimy szczególnie u Justina Belitza OFM (*Sukces — pełnią życia. Jak uruchomić wbudowane w nas mechanizmy sukcesu*, tł. A. Wójcikiewicz, Katowice 1999), który odwołuje się do ideologii pozytywnego myślenia (do której nawiązywał też A. Grün), obecnego zarówno w NLP, jak i w Metodzie Silvy. Tłumaczem zresztą jest A. Wójcikiewicz, główny popularyzator Metody Silvy w Polsce.

[35] Por. A. Posacki., *Dlaczego nie Metoda Silvy…*, Kraków 1998.

[36] Więcej na temat definicji gnozy, ezoteryzmu czy okultyzmu w: A. Posacki, *Ezoteryzm i okultyzm — formy dawne i nowe*, Radom 2009.

o wiele więcej. Tolerancja, a nawet akceptacja ezoteryzmu i gnozy, wynika z powszechnej nieznajomości doktryn gnostyckich i ezoterycznych, także w kręgach wykształconych katolików, oraz z nieznajomości właściwej metodologii (przeciwstawiającej się pomieszaniu pojęć, która powinna obowiązywać w katolickiej duchowości). Wielokrotnie zwracał na to uwagę w swoich wykładach i publikacjach ks. Marek Chmielewski, specjalista z tego zakresu. Jak to określił Bernard Spilka (1993), niejasna (ang. *fuzzy*) terminologia dotycząca duchowości powoduje, że nie sposób podać satysfakcjonującej definicji, ani nawet zakresu znaczeniowego duchowości. Podjęcie takiego wyzwania jest jednak konieczne, między innymi z powodu rosnącego zainteresowania tym zjawiskiem i liczby badań nad nim[37].

W Polsce Karol Górski używał synonimicznie terminu „duchowość" z „życiem duchowym", czyli ze zwrotem pochodzącym od niemieckiego *geistiges Leben*[38]. Autor ten zauważał niebezpieczeństwo pewnej wieloznaczności ze względu to, iż ten niemiecki termin oznaczał jedynie „wyższe dziedziny przyrodzonego życia psychicznego, a więc też naukę i sztukę"[39]. Wśród prac, które możemy przywołać jako przykłady tego zjawiska, a które poświęcone są sztuce, wymieńmy Wasyla Kandinsky'ego (będącego pod wpływem teozofii Bławatskiej) pt. *O duchowości w sztuce*[40]. Dlatego Górski uznawał za potrzebne dodanie przymiotnika „chrześcijański" do zwrotu określającego pole własnych zainteresowań naukowych. Badaną dziedzinę widział jako połączenie sfery mistyki (w tym rozumieniu słowa duchowość, jakie ma ono w niemieckim i angielskim) oraz życia wewnętrznego określającego „prostsze postaci przeżyć religijnych"[41].

Pojęcie duchowości nie tylko dzisiaj niejedno ma imię, ale dziś szczególnie, zwłaszcza w doktrynach ezoterycznych i gnostyckich, gdzie synkretyzm jest istotnym elementem strukturalnym tych koncepcji, a nie tylko zewnętrznie praktycznym czy propagandowym. Łatwość ekspansji tych koncepcji wynika także z faktu, że tego rodzaju synkretyzm wpisuje się w ideologie demokracji i tolerancji, pluralizmu i politeizmu, relatywizmu i globalizmu, a także — w modną dziś na uniwersytetach — ideologię postmodernizmu[42].

Przed penetracją duchowości katolickiej przez ideologię oraz duchowość New Age, co dzieje się nawet w katolickich domach rekolekcyjnych, przestrzega

---

[37] Por. J. Mariański, *Religia*..., dz. cyt., s. 219-220.

[38] Por. K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 15-17.

[39] Tamże.

[40] W. Kandinsky, *O duchowości w sztuce*, Łódź 1996.

[41] Tamże, s. 16.

[42] Kościół w ostatnich latach wielokrotnie potępiał „zgubny synkretyzm". — Por. Kongregacja Nauki Wiary, *List do Biskupów Kościoła Katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej „Orationis formas"*, (15 X 1989), w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, opr. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 337-352.

Dokument watykański nt. New Age. Pisał o tym też M. Pacwa, opisujący swoje negatywne doświadczenia w książce *Katolicy i New Age* (Kraków 1994). Papieska Rada do spraw Kultury i Papieska rada do spraw Dialogu Międzyreligijnego piszą, że „trzeba niestety przyznać, że istnieje zbyt wiele przypadków, w których *katolickie ośrodki duchowości* [podkr. A. P.] są aktywnie zaangażowane w rozpowszechnianie *religijności New Age* w Kościele. Należy to oczywiście skorygować, nie tylko po to, żeby powstrzymać rozprzestrzenianie się zamieszania i błędu, ale również by ośrodki te mogły skutecznie promować prawdziwie chrześcijańską duchowość”[43]. Jest to tym bardziej ważne, że pojęcie duchowości najczęściej pojawia się także w języku New Age, jak i w literaturze poświęconej tej formacji, co wykazują niezliczone badania naukowe.

Drogą do wyjścia z niebezpiecznego impasu jest sokratejska eliminacja pomieszania pojęć, w aspekcie „pozytywnym”, prezentującym pierwotny Archetyp duchowości chrześcijańskiej, i „negatywnym” (polemicznym, krytycznym). A zatem:

a) przypomnienie zasad Przebóstwienia z łaski i jego warunków (sugestia dokumentu o New Age), a także intuicji dotyczących Bogoczłowieczeństwa w myśli rosyjskiej (według ks. H. Paprockiego, wypływających z tradycji Przebóstwienia i Przemienienia, obecnych szczególnie w palamizmie i u greckich Ojców Kościoła, z których czerpał inspirację Grzegorz Palamas);

b) właściwa metodologia, umożliwiająca krytyczną polemikę z myśleniem gnostycko-magicznym, opartą o rzetelną znajomość doktryn ezoterycznych i okultystycznych, gnostyckich i neognostyckich, które nie są tylko częścią subkultury czy kontrkultury, ale też częścią kultury wysokiej, uniwersyteckiej, modnej wśród naukowców i artystów. Polemika ta jest nieunikniona, ze względu na powszechną wszechobecność gnozy, która ponadto prezentuje się jako prawdziwa, a nawet wyższa forma chrześcijaństwa, co dodatkowo wymaga reakcji.

TENDENZE ESOTERICO-GNOSTICHE NELLA SPIRITUALITÀ CATTOLICA

La crescente popolarità della parola „spiritualita”, anche nel discorso scientifico sulla condizione umana contemporanea, è legata ai numerosi e profondi cambiamenti nell’ambito di religiosità e mentalità nella cultura occidentale.

„La nuova spiritualità”, che smentisce la tesi di una secolarizzazione irreversibile dev’essere oggetto di riflessione teologica; non ci si può limitare solamente agli argomenti interni della spiritualità cattolica. Tanto di più che „la nuova spiritualita” possiede le caratteristiche gnostiche, che in modo radicale stanno in opposizione alla visione cristiana del mondo.

[43] *„Jezus Chrystus dawcą wody żywej”*..., 6.2.

Quel tipo di spiritualità rappresenta p.es. la spiritualità di C. G. Jung che possiede i tratti gnostici ed esoterici. Tale fatto à riconosciuto da numerosi ricercatori, ma ignorato da alcuni teologi, come p.es. Anselm Grün OSB. La mancanza di attenzione da parte di questi teologi provoca la penetrazione della mentalità gnostica, oppure di esoterismo basante su di essa, nella spiritualità cattolica, ed è pericoloso per la purezza della fede e può anche essere considerato come il pericolo spirituale.

„Duchowość w Polsce" 12 (2010)
ISSN 2081-4674 s. 64-79

Ks. Stanisław URBAŃSKI*

JAKA TEOLOGIA MISTYKI?

W obecnych czasach każdy, kto pisze o mistyce zatrzymać się musi nad dwuznacznością używania tego pojęcia i nad trudnością zdefiniowania go we właściwym znaczeniu. Obfitość ujęć, jak również niewłaściwe odczytanie myśli mistyków i powielanie błędów, utrudnia dotarcie do rzetelnego określenia rzeczywistej jedności z Bogiem. Do tego też przyczynił się brak zainteresowania mistyką jaki istniał w kręgach teologów prawie przez około dwieście lat przed wiekiem dwudziestym. Wprawdzie istnieli mistycy, ukryci i jawni, ale byli często uważani za przypadki anormalne lub tajemnicze, histeryczne lub szarlatańskie. Ta opinia przeważnie była odnoszona do przedstawicielek mistyki przeżyciowej, którą w ramach życia chrześcijańskiego poddawano badaniom małej grupy teologów, zazwyczaj negatywnie ustosunkowanych i sprowadzających życie mistyczne do zjawisk nadzwyczajnych. Tylko nieliczne „ocalały" dzięki prowadzeniu przez odpowiednich kierowników duchowych. Mimo tego istniał w tradycji Kościoła podwójny nurt mistyki: przeżyciowy i doktrynalny, studyjny. Oba nurty wzajemnie się uzupełniały tworząc systematyczną teologię życia mistycznego. Dlatego posiadamy „dzienniki" dusz mistycznych oraz traktaty naukowe pióra najwybitniejszych teologów Europy, przede wszystkim od XVII wieku.

Ponowne zainteresowanie mistyką zaczęło się pod koniec XIX wieku, szczególnie we Francji. W Polsce, w tym czasie, na przełomie XIX i XX wieku, odkrywamy „ czwarty złoty okres" mistyki przeżyciowej, przeważnie kobiecej oraz pierwsze próby pisania samodzielnych dzieł o mistyce. Tendencja ta rozwinęła

---

* Ks. prof. dr hab. Stanisław URBAŃSKI, profesor zwyczajny UKSW — prezbiter Archidiecezji Częstochowskiej (wyśw. 1973); pierwszy doktor i doktor habilitowany z teologii duchowości w Polsce; kierownik Sekcji Teologii Duchowości; dyrektor Studium Duchowości Europejskiej UKSW i Studium Duchowości Zmartwychwstańczej i Instytutu Badań Naukowych w Szkole Wyższej im. Bogdana Jańskiego, kierownik duchowy tejże uczelni; wieloletni dziekan Wydziału Teologicznego; współorganizator i współprzewodniczący Komitetu Nauk Teologicznych PAN; powołał serie wydawnicze: „Mistyka polska", „Mistyka chrześcijańska", „Edukacja w nauczaniu Kościoła" i „Jański — ku przyszłości"; dyrektor Studium Formacyjnego dla Nauczycieli i Wychowawców Katolickich „Augustianum". Prowadzi badania m.in. z ekoteologii duchowości, rodzimej mistyki, duchowości żołnierza, harcerza, Polonii, ze współczesnej duchowości Zachodu i Wschodu; odkrywca szkoły duchowości zmartwychwstańczej i honorackiej. Autor lub redaktor 46 książek, opublikował ponad tysiąc artykułów, recenzji, haseł, sprawozdań, wywiadów, opracowań, recenzji wydawniczych.

się w okresie dwudziestolecia międzywojennego — „piąty złoty okres". Aktualnie zaś obserwujemy ogromną tęsknotę ludzi do mistycznego przeżywania obecności Boga, czego przykładem jest obfita literatura mistyki, tzw. wizualnej, dotyczącej opisów zjawisk nadzwyczajnych otrzymywanych od Boga. Te wydarzenia, nie tworzące istoty mistyki chrześcijańskiej, z powodu braku odpowiedniej wiedzy teologicznej, są utożsamiane z doświadczeniem Boga. Dlatego istnieje potrzeba refleksji teologicznej nad fenomenem „mistycznego przebudzenia".

Historia mistyki pozwala poznać, jak w zależności od zmieniających się warunków miejsca i czasu, ludzie realizowali głębokie życie duchowe. W różnych okresach Kościoła różną wagę przywiązywano do poszczególnych wydarzeń mistyki przeżyciowej i naukowych dzieł mistyki studyjnej. Ale te doświadczenia historyczne w zestawieniu z osobistymi przeżyciami mistycznymi różnych osób oraz w zestawieniu z teologicznymi treściami pozwoliły ustalić prawa i zasady teoretyczne oraz praktyczne, kierujące życiem mistycznym.

1. Ogólne określenie mistyki

Możemy więc powiedzieć, że teologia mistyczna jest częścią całej teologii i że jest ona ściśle powiązana z całością chrześcijańskiego Objawienia. Niedoceniona w tradycji Kościoła przez teologię dogmatyczną i moralną uprawianą na uniwersytetach, szła samodzielnym nurtem rozwoju naukowego (mistyka studyjna), uprawianego przez wielkich mistyków i teologów życia duchowego, którzy stworzyli odrębne naukowe szkoły duchowości. Przeważnie szła ona nurtem wielkich szkół zakonnych. Dlatego współczesna teologia życia duchowego, już uprawiana na uniwersytetach jako samodzielna dyscyplina teologiczna, jest spadkobierczynią tegoż nurtu naukowego, który miał za przedmiot naturę rozwoju życia Bożego w człowieku, a które osiąga swoje apogeum w całkowitym zjednoczeniu z Nim (świętość). Jest więc nauką w tradycyjnym znaczeniu tego słowa, ponieważ podaje szereg zasad i wniosków powiązanych w jedną całość, tworzącą organiczny system naukowy. Te zasady czerpie z Objawienia i z Tradycji, uwzględniając również doświadczenie mistyczne, które miało miejsce w życiu wielu świętych (teologia świętych).

Dzisiaj to co zawsze głosiła teologia życia mistycznego niektórzy dogmatycy i moraliści uważają za „odkrycie", a nie znając mistyki, różnie interpretują. Przykład świętych pokazuje bardzo jasno, że tylko „teologia" jako jedność świętości i świadectwa zapisała się w życiu Kościoła właśnie tymi nazwiskami. Dlatego wielu teologów na Zachodzie pisze o wzajemnej przynależności do siebie teologii i świętości, szczególnie temu najwięcej uwagi poświęca H. Urs von Balthasar. Pisze on: „Ci, którzy mają dzisiaj zadanie przepowiadania Ewangelii poganom, dostrzegają to zacieśnienie się silniej niż profesorowie na swych katedrach. Oni szukają dokoła siebie instancji, która by pokazała im, w ścisłym zjednoczeniu ze sobą, mądrość i świętość. Usiłują odnaleźć żywy organizm doktryny kościelnej,

a nie tę szczególną anatomię: z jednej strony kości bez ciała, tj. dogmatykę przekazaną przez tradycję, a z drugiej strony ciało bez kości, czyli całą ową literaturę pobożną, która podaje do zjednoczenia pokarm ciężkostrawny, ponieważ pozbawiony treści, mieszający w sobie ascetykę, duchowość, mistykę i retorykę"[1]. Dlatego teologia życia mistycznego posiada źródła teologiczne oraz doświadczalne (doświadczenie mistyczne).

Tak rozumiana mistyka z biegiem czasu stała się przedmiotem studiów i badań (zwłaszcza XV wiek — mistyka nadreńska, XVII wiek — hiszpańska, XIX wiek — europejska) obejmujących szeroki obszar doświadczalnego przeżycia (obszerną mistykę przeżyciową). Ale wielu badaczy i teologów, w dalszym ciągu, nie próbuje analizować przeżycie mistyczne pod kątem teologicznym. Wprawdzie przyznają, że mistyka jest zjawiskiem religijności; że przeżycia mistyków są najgłębsze i o wielkim znaczeniu duchowym, ale pozostali oni w swoich badaniach tylko na poziomie określenia zjawiska, zadziwiając się nim lub porównując relacje samych mistyków. Jest to spowodowane podejściem do tematu od zewnątrz, z pseudonaukowymi technikami obserwacji i porównywania zjawisk. Podyktowane jest to również zainteresowaniem się psychologii przeżyciami mistycznymi, która traktuje te wydarzenia jako jedno z wielu różnych religijnych doświadczeń (przeżyć). Psychologowie uważają doświadczenie mistyczne jako subiektywne odczucie, nie dostrzegając w tym doświadczeniu elementu nadprzyrodzonego, także w psychice człowieka i otwarcia się jego na działanie łaski. Wprawdzie psychoterapia nie wchodzi w treść przedmiotu teologii życia mistycznego, jednak wykorzystanie jej w pewnych granicach formacji ludzkiej pomaga w rozwoju życia duchowego. Dynamizm bowiem tego życia jest uwarunkowany osobowymi dyspozycjami i możliwościami formacji ludzkiej człowieka oraz formacji duchowej.

Niebezpieczeństwem dla poznania procesu życia mistycznego jest także zbyt racjonalna teologia (techno-teologia), która stworzyła różnorakie formy intelektualizmu religijnego. Tymczasem Bóg jest tajemnicą i objawia człowiekowi swoje tajemnice. Czyni to stopniowo, osobiście, w przyjaznych dialogach z człowiekiem. W przeciwnym przypadku, Słowo Boże, będące w swej istocie komunikacją, zostaje zreifikowane, staje się ideą abstrakcyjną lub martwą. Ta komunikacja jednak najpełniej dokonuje się w czasie modlitwy. Nie chodzi tutaj tylko o zewnętrzny obowiązek odmawiania modlitwy. Pokusa ponownego ulegania temu błędowi jest niezwykle aktualna w naszych czasach, gdy myśli się, że można zrozumieć sens Słowa bez osobistego doświadczenia Boga. A przecież człowiek jest i ma być „osobą modlącą się", gdyż tylko wtedy doświadcza Bożej obecności (medytacja — kontemplacja — modlitwa wewnętrzna). Można powiedzieć, że jaki „dialog" z Bogiem, taki rozwój duchowy człowieka. Jakość tego rozwoju

[1] Cyt. za: A. Strukelj, *Od teologii „siedzącej za biurkiem" do teologii „modlącej się na kolanach"*, „Communio" 19(1999), nr 3, s. 105.

wynika ze sposobu odnoszenia się do Boga. Dlatego ze strony człowieka modlitwa jest wstępowaniem (drogą), nawiązaniem nadprzyrodzonego kontaktu z Bogiem, w którym chrześcijanin doświadcza mistycznego spotkania z Nim. Jest spotkaniem z Bogiem w wewnętrznym życiu i zarazem jest odpowiedzią człowieka poprzez słowo, które kieruje do Boga w głębi swojego wnętrza, gdzie On już przebywa i z którym kontaktuje się. Dlatego zwykle nie czynimy różnicy między pojęciami życie mistyczne i modlitwa mistyczna, chociaż w rzeczywistości pierwsze pojęcie jest szersze od drugiego.

W powszechnym przekonaniu istnieje opinia, że mistyka mówi przede wszystkim o Bogu, Jego niepoznawalności albo istocie, odsuwając na dalszy plan to, co ludzkie. Jeżeli pozostaniemy na terenie mistyki chrześcijańskiej, łatwo zauważyć, że w centrum uwagi mistyków znajduje się zawsze człowiek jako dziecko Boga, jego wielkość i nędza, jego życie doczesne i życie na sposób boski, jego świat materialny i wieczny. Stąd potrzebni będą teologowie, którzy będą umieli ukazać współczesnemu człowiekowi Boga w Trójcy Jedynego obecnego i ontycznie zamieszkującego w centrum jego ducha na mocy już sakramentu chrztu świętego. Innymi słowy, potrzebni będą teologowie, którzy wskażą ludziom wierzącym drogę do odkrycia tej obecności zamieszkującego Boga oraz doprowadzenie ich do doświadczalnego przeżycia łask mistycznego zjednoczenia z Nim.

Wówczas słowo „mistyka" pozwoli poznać, że w autentycznym życiu duchowym chodzi o coś więcej niż o obowiązek słownej modlitwy i praktyk pobożnościowych; niż o negatywne ustosunkowanie się do rzeczywistości nadprzyrodzonej; niż o halucynację, magię itd. Chodzi bowiem o przyszłość człowieka szukającego Boga. Dlatego mówiąc o mistyce i mając na uwadze tradycję chrześcijańskiej mistyki, nasz powrót do zagadnienia mistyki może stać się „odnową" głębokiego rozwoju życia duchowego wierzących ludzi. Albowiem chrześcijańska mistyka w swoich przeżyciach (przeżyciowa) i w swoich doktrynalnych pojęciach (studyjna) pozostała na przestrzeni stuleci niezmienną do dnia dzisiejszego. Przedstawia ona nadal „drogę" do własnej „wewnętrzności", drogę prowadzącą do odkrycia w niej tajemniczego działania Boga Ojca. Jej czołowi przedstawiciele kładąc akcent na ten wewnętrzny punkt, centrum doznawania Boga, ukazywali w ciągu wieków tę „drogę" z psychologicznym wyczuciem i równocześnie z najdokładniejszym docenieniem działania pierwiastka nadprzyrodzonego w człowieku do tego stopnia, że ich mistyczna nauka stała się miarodajną dla przyszłych i obecnych czasów. Dlatego życiem mistycznym nazywamy życie duchowe, w którym doświadcza człowiek stałego i wewnętrznego działania Boga (Ducha Świętego), zarówno w postaci oczyszczenia, jak też oświecenia oraz modlitwy mistycznej, wewnętrznej, która zwykle pojawia się po modlitwie myślnej, ale nie jest ona konieczna[2].

---

[2] Por. Ch. Bernard, *Wprowadzenie do teologii duchowości*, tł. J. Machniak, Kraków 1996, s. 114.

Odwołując się do wielowiekowej tradycji mistycznej, możemy uważać mistykę za „formę" egzystencji ludzkiej, ponieważ im głębiej człowiek wnika w świadectwo i doświadczenie mistyków (teologia świętych), tym więcej uwagi poświęca własnej doczesno-nadprzyrodzonej egzystencji. Im więcej ma na uwadze własne uczłowieczenie jako człowieka, tym bardziej ma na uwadze „ubóstwienie", czyli zjednoczenie z Bogiem. Tylko człowiek mistycznie zjednoczony z Bogiem jest już Bogiem „zabarwiony"; jest w Bogu ukształtowany; jest „samym" Bogiem jak powiadają mistycy. Dlatego mistyk posiada większą zdolność intymnego doświadczenia Boga niż normalnie wierzący człowiek. Albowiem w modlitwie mistycznej (kontemplacja) otrzymuje łaskę, dar „pojmowania" prawdy, który przekracza zdolności władz ludzkich. Jednocześnie w doświadczeniu mistycznym przeżywa tajemnicę nieskończonej transcendencji i immanencji Boga. I to doświadczenie Boga jest sercem życia mistycznego.

Życie mistyczne nie jest wyższym stopniem życia chrześcijanina. Jest natomiast szczególnym sposobem doświadczenia obecności Boga, w przeżyciu którym człowiek zdaje sobie sprawę z bezpośredniej interwencji Jego we własne życie duchowe. W ten sposób „boskość" przenika do najbardziej skrytych zakątków duszy, przekształcając jego osobowość na swój sposób myślenia i działania. Człowiek-mistyk, aby osiągnąć ten stan, który go duchowo przekształca, musi uwzględnić swój rozwój wewnętrzny. W zależności od tego, ile miejsca w tym procesie rozwoju zajmuje sam Bóg, a ile człowiek, można mówić doktrynalnie o postępie duchowym. Dlatego wyznacznikiem stanu mistycznego jest bezustanna ewolucja, która praktycznie nie zatrzymuje, aż do śmierci.

Mistyk poddany działaniu Boga doświadcza, że to nie on, ale Bóg jest autorem jego działania jednoczącego go z Nim; działania ku najdoskonalszemu zjednoczeniu z Nim na ziemi wyrażającym się w postaci tzw. unii przeobrażającej. Chrześcijanin odczuwa przy tym, że udzielanie się Boga, jakie dokonuje się w nim, nie dokonuje się za pośrednictwem żadnych „stworzeń", lecz przez Niego samego. To działanie odłącza powoli ducha ludzkiego od jego własnej subiektywności, od egoistycznego „ja", a więc od bycia sobą, w sobie i dla siebie, aby go uczynić jakby matrycą plastyczną dla wyciśnięcia na niej obrazu samego Boga. To kształtowanie, opanowanie od wewnątrz ludzkiego ducha samym istnieniem Boskim dokonuje się zazwyczaj przez wiele lat.

A więc mistyczne życie jest normalnym i pełnym rozwinięciem otrzymanej w sakramencie inicjacji łaski uświęcającej. Jest to już głębsze życie duchowe, które dokonuje się pod wpływem działania Ducha Świętego. To On ciągle jest w niewidzialnym posłannictwie przez Ojca i Syna dla uświęcenia, następnie dla rozwoju w sposób wznioślejszy dzieła zbawienia. To Duch Święty rozwija i doprowadza życie chrześcijańskie do pełnej świętości. Ową pełną świętość zakreślają horyzonty kontemplacyjne czystej wiary, udoskonalonej przez wprowadzenie w nią „boskiego sposobu działania", specjalnej interwencji Ducha Świętego. Człowiek zostaje zanurzony w tym życiu dzięki systematycznemu rozwojowi

pod wpływem działania cnót teologalnych oraz darów Ducha Świętego, które ogarniają jego władze. Ukazują one tajemnicę Boga jako kogoś bliskiego i uświadamiają, że człowiek jest powołany do budowania najgłębszej wspólnoty z Nim. Nowa forma „posiadania", czysto nadprzyrodzona, jest możliwa, gdyż Bóg udziela się w nowy, czysto nadprzyrodzony sposób poprzez cnoty. Łaska zawarta w cnotach teologalnych konstytuuje na nowo człowieka w mistycznym spotkaniu z Bogiem. Dlatego mistyczne życie jest swego rodzaju nową formą życia chrześcijańskiego, w którym sposób działania tej łaski (daru) jest inny niż w życiu religijnym. Powyższe dary nadprzyrodzone są wprawdzie wspólną zasadą życia mistycznego i życia chrześcijańskiego w ogóle, ale w tym ostatnim łaska objawia się jeszcze według sposobu ludzkiego działania chrześcijanina pod wpływem cnót. W życiu mistycznym natomiast bardziej według sposobu nadprzyrodzonego działania człowieka dzięki tym darom, które są po prostu intensywnością i dynamizmem życia duchowego człowieka w Bogu. Innymi słowy, są one obecnością i działaniem Boga we wnętrzu człowieka. Ale w sposób szczególny jednak, życie mistyczne jest spowodowane natchnieniem Ducha Świętego, otrzymanego w czasie pierwszego sakramentu.

Wraz z tego rodzaju otrzymaniem wyposażenia do działania nadprzyrodzonego na poziomie dziecka Bożego człowiek zostaje wyniesiony ontycznie, staje się „nowym stworzeniem" przez wszczepienie w Chrystusa, partycypuje w życiu Boga. Naukę tę szczególnie głosi św. Paweł (por. 2 Kor 5, 17). Człowiek wszczepiony w całą rzeczywistość nadprzyrodzoną, otrzymuje ten podstawowy dar życia — nowe istnienie dane od Boga. W takim razie w życiu duchowym od momentu chrztu świętego w ogóle tkwi „zarodek" życia mistycznego, który może rozwinąć się w tę formę wyższą. Ponieważ Duch Święty jest już w pełni obecny w człowieku od samego początku życia chrześcijańskiego, choć uświadomienie sobie tej rzeczywistości będzie mogło nastąpić dopiero później, gdy chrześcijanin osiągnie zjednoczenie mistyczne. Wówczas działanie Ducha Świętego staje się wyraźne dla niego.

Mistyka więc obejmuje całe wewnętrzne doświadczenie człowieka „zatopionego" w Bogu. Samo przeżycie mistyczne jest dziełem Ducha Świętego, obecnego substancjalnie w duszy. To nowe działanie Ducha Świętego czyni człowieka zdolnym do nowego rodzaju „widzenia" i wartościowania prawd Bożych, a właściwie jest ono przenikaniem i doznawaniem prawdy o ludzkim „utożsamieniu" z Bogiem przez łaskę[3]. Dokonuje się pewien rodzaj transformacji ducha człowieka w samego Boga. Następuje zjednoczenie wolitywne, a nie istotowe, zachowujące odrębność osób. Duch ludzki dalej istnieje i nie staje się Bogiem. Doznaje on jednak tego, co mistycy nazywają „substancjalnym dotknięciem" ze strony Stwórcy. Jest to wydarzenie właściwe dla stanu zjednoczenia mistycznego, a polega na ujęciu ducha w samej jego głębi, niedosięgłej dla nikogo poza Bogiem.

[3] T. Merton, *Wspinaczka ku Prawdzie*, Kraków 1983, s. 45.

Do głębi ducha zstępuje sam Bóg. Pojawia się wówczas poczucie obecności Jego, ustaje jakby naturalne życie ducha, milkną na moment władze ludzkie (człowiek wewnętrznie doświadcza pewnego stanu przeżycia).

Mistyka chrześcijańska jest ściśle związana z pełnią życia chrześcijańskiego, czyli ze świętością. Jeśli świętość polega, na ontologicznym wszczepieniu w świętość samego Boga, poprzez dar łaski uświęcającej, to również nie można mówić o mistyce bez jej ontologicznej podstawy, którą jest uczestnictwo w życiu samego Boga mocą Ducha Świętego. W ten sposób możemy każdego chrześcijanina nazwać „mistykiem", ponieważ żyje on nieustannie w środowisku mistycznym udzielania się Ducha Świętego i komunikowania się z Nim.

2. Świętość mistyczna, ontologiczna a świętość pobożnościowa, moralna

Chrześcijanin, który na serio praktykuje życie duchowe, tym samym dąży do pełni życia mistycznego. Albowiem — jak już zaznaczono — w momencie chrztu świętego otrzymał pełnię Ducha Świętego, będącą ontologicznie bezpośrednią podstawą życia mistycznego. Dopiero z biegiem czasu, poddanie się działaniu Jego, powoduje kształtowanie się życia mistycznego chrześcijanina; życia zaawansowanego we współpracę z Trzecią Osobą Boską.

Zazwyczaj sprowadzamy życie duchowe do poziomu życia ascetycznego. Tymczasem nie można oddzielić ascetyzmu od życia mistycznego. Te dwa wymiary życia duchowego nie mogą być rozdzielone, ponieważ człowiek współpracując z Duchem Świętym, jak już wiemy, rozwija cnoty teologalne prowadzące go na wyższy poziom życia duchowego, czyli mistycznego. Oczywiście, że wraz z rozwojem życia mistycznego praktyki ascetyczne przyjmują inną formę.

Również obecnie zauważamy, że z powodu braku wiedzy z dziedziny teologii życia mistycznego, występuje mylenie świętości ontologicznej, mistycznej otrzymanej w sakramencie chrztu świętego (cnoty teologalne, dary Ducha Świętego) z kształtowaniem zewnętrznej pobożności, czyli życia religijnego, życia moralnego. Tymczasem rozwój duchowy człowieka najpierw dokonuje się, jak już zaznaczono, w relacji wewnętrznej człowieka do Boga, czyli w wymiarze mistycznym prowadzącym chrześcijanina do osiągnięcia szczytów miłości Boga i drugiego człowieka (maksymalne rozwinięcie miłości). A jedynie zewnętrznym sprawdzianem rozwoju cnoty miłości są jej odpowiadające zewnętrzne czyny.

Zasadniczo teologia moralna kładzie nacisk na drugi aspekt, czyli na zjawisko pobożności, przestrzegania przykazań, kształtowania zewnętrznego życia moralnego (heroiczność cnót) na poziomie ascetycznym, bez uwzględnienia wewnętrznego wymiaru życia duchowego, które chrześcijanin osiąga — jak już podkreślano — pod wpływem coraz większego działania Boga i współpracy człowieka z Nim. Akcentowanie tylko zewnętrznej formy życia duchowego poprzez realizację praktyk ascetycznych jest nie pełnym obrazem formacji ducho-

wej chrześcijanina. Zaś nieznajomość procesu życia mistycznego nie prowadzi do autentycznego osiągnięcia świętości w formie stanu całkowitego oddania, zaufania (Jezu, ufam Tobie), zawierzenia Bogu, ani też do osiągnięcia najwyższej formy modlitwy, czyli kontemplacji w której chrześcijanin doświadcza wewnętrznie obecności Boga w coraz głębszym przeżywaniu miłosnego jednoczenia się z Nim. Chrześcijanin przeżywa wewnętrznie rozwój miłości Boga (mistyka przeżyciowa), stan falowania jej rozwoju, aż do osiągnięcia stanu całkowitego umiłowania, który na tym poziomie już wyeliminował wszystkie skutki grzechu pierworodnego, jak pycha, zazdrość, nienawiść, obłuda, miłość własna, obmowa, intryga itd. A walka duchowa z tymi wadami wymaga wysiłku i często pomocy kierownika duchowego, wyzwala ona różne emocje; wymaga opanowania zmysłów i władz ludzkich szczególnie w rozwoju modlitwy wewnętrznej. Dopiero na tej bazie rozwija się życie mistyczne, w którym przeważa postęp miłości Boga, wywołujący różne wewnętrzne stany jak radość czy odczucie opuszczenia przez Boga, czyli stany nocy ciemności, spotęgowanie działania szatana itd. Mistycy są przekonani, iż poznanie mistyczne jest zakorzenione w miłości. Miłość zatem jest formalnym podmiotem zjednoczenia mistycznego i wszelkich działań mistycznych. Dlatego niektórzy autorzy piszą, że człowiek nosi w sobie miłość (cnota teologalna), czyli „mistykę" i przeżywa miłość (mistyka przeżyciowa) w wielu różnych doświadczeniach. Stąd też nauka(mistyka studyjna) chce tę ukrytą w człowieku miłość (mistykę) rozwijać i poznawać.

Nieznajomość tego wewnętrznego stanu powoduje, iż formacja duchowa jest mylona z formacją ludzką. Wówczas cała uwaga skupiona jest na rzeczywistość formacji ludzkiej, zwłaszcza u osób charakteryzujących się niedojrzałością osobową, szukających rozwiązania swoich stanów psychicznych w metodzie terapii. W tym momencie mamy do czynienia z psychologizmem, który wypiera właściwą formację duchową. Zaś u osób dojrzałych psychicznie, formacja ludzka nie potrzebuje tyle wysiłku, a bardziej jest potrzebna formacja duchowa, zwłaszcza na poziomie życia mistycznego, które wymaga od człowieka wielkiego wewnętrznego wysiłku. Dlatego formacja duchowa często zostaje wyparta przez formację ludzką. Tym samym cała formacja człowieka ogranicza się do formacji ludzkiej. Wobec tego, tak bardzo cieszą się frekwencją różnego rodzaju rekolekcje, kursy formacyjne posługujące się psychologizmem, dającym uczestnikom wewnętrzny stan zadowolenia, uspokojenia, nie mające często nic wspólnego z autentyczną formacją duchową, czyli prowadzeniem chrześcijanina na drodze rozwoju życia mistycznego, całkowitego umiłowania Boga (świętość).

Zatem formacje: ludzka, duchowa i intelektualna powinny kształtować chrześcijanina harmonijnie, równolegle. Bardzo dużą rolę odgrywa tutaj formacja intelektualna na temat rozwoju życia mistycznego, szczególnie u osób pełniących funkcję kierownika duchowego. Nie posiadając wiedzy z zakresu teologii mistycznej, wówczas przewodnicy duchowi uciekają do ogólnej wiedzy pobożnościowej, często sięgając do psychologii. Wówczas ich prowadzenie ogranicza się

do formacji ludzkiej, o ile duchowej, to na początkowym poziomie życia duchowego, bez umiejętności prowadzenia osób zaawansowanych w rozwoju życia duchowego, a szczególnie osób o autentycznych przeżyciach mistycznych, czyli w rozwoju świętości ontologicznej (mistyka przeżyciowa).

Obecnie, na skutek rozwoju różnych ruchów religijnych, spotykamy coraz więcej ludzi, którzy pragną rozwijać życie mistyczne, ale brakuje kierowników duchowych z wiedzą teologii życia mistycznego. Dlatego następuje zahamowanie prawidłowego rozwoju mistyki przeżyciowej, a następuje rozwój tzw. mistyki wizualnej (prywatne objawienia, wizje, przekazy Jezusa) kobiet, która błędnie kształtuje świadomość duchową ludzi wierzących o istocie mistyki. Utożsamia ona zazwyczaj zjawiska nadzwyczajne z przeżyciami mistycznymi. Również istnieje niebezpieczeństwo utożsamienia pewnych przeżyć emocjonalnych z przeżyciami mistycznymi. Zaś kierownicy duchowi często sprowadzają życie mistyczne do praktyk pobożnościowych, różnych form ascezy, ilości odmawianych modlitw. Czynią tak, ponieważ nie znają przede wszystkim stanu biernych oczyszczeń, które pojawiają się na etapie życia mistycznego i towarzyszą do końca życia. Natomiast psychologowie, zwłaszcza niewierzący oceniają ten stan jako niedojrzałość psychiczną, chorobę, a nawet się zdarza, że kierownicy duchowi uważają go za opętanie, ponieważ w tym stanie wzrasta intensywność działania szatana. Taki osąd spowodowany jest nieznajomością mistyki przeżyciowej. Ponadto na zachodzie Europy na licznych uniwersytetach rozwija się świecka interpretacja zjawisk nadzwyczajnych tzw. paranormologia.

Trzeba podkreślić, że ograniczenie życia duchowego do świętości pobożnościowej, moralnej, religijnej powoduje wypaczenie procesu rozwoju świętości, a tym samym odrzucenie teologii życia mistycznego oraz mistyki przeżyciowej. W tym kontekście przedmiot teologii życia duchowego przejmuje teologia moralna (świętość moralna). Z kolei samo teoretyzowanie teologii duchowości sprowadza ją do ram teologii dogmatycznej (doktryna świętości ontycznej).

3. Jaka powinna być teologia mistyki?

Zatem nasuwa się pytanie jaka powinna być mistyka? Sięgając do tradycji mistycznej mamy również nurt mistyki bardziej spekulatywnej (mistyka studyjna) oraz nurt afektywny, personalistyczny bardziej podkreślający wymiar relacji z Bogiem miłości i przymierza (mistyka przeżyciowa). W tym nurcie występuje mistyka oblubieńcza i mistyka upodobnienia do Chrystusa (akcentująca różne stany Jego życia ziemskiego). Możemy również mówić o mistyce akcentującej sens kosmiczny i liturgiczny (mistyka franciszkańska i Kościoła wschodniego). Niektórzy wielcy autorzy też odwołują się do wszystkich wyżej wymienionych form mistyki (św. Bonawentura, św. Jan od Krzyża). W tym kontekście teologia życia mistycznego winna obejmować wymiar spekulatywny (doktrynalny) i wymiar afektywny (psychologiczny) w rozumieniu przeżycia mistycznego. Zatem

mistyka studyjna i przeżyciowa winna pomagać chrześcijaninowi w realizacji procesu życia mistycznego, bowiem pragnie on wiedzieć o stanach swoich przeżyć wewnętrznych w czasie rozwoju życia mistycznego (np. noce oczyszczeń), o ile są one czysto naturalnym przeżyciem, a o ile są stanem wywołanym przez działanie Boga i współpracę człowieka z Nim. Chrześcijanie chcą wiedzieć jak dojść do całkowitego umiłowania Boga i bliźniego (do pełnej świętości), do osiągnięcia modlitwy wewnętrznej, czyli kontemplacji, i to zarówno od strony doktrynalnej, jak i przeżyciowej na własnym przykładzie życia duchowego. Z kolei teoretyzowanie teologii mistycznej prowadzi do odrzucenia mistyki przeżyciowej, która najpełniej przedstawia proces życia mistycznego na przykładzie konkretnej osoby, niekoniecznie osiągającej stan zaślubin mistycznych. Wobec tego znajomość mistyki studyjnej i przeżyciowej musi być koniecznym wykształceniem przede wszystkim kierownika duchowego. Odrzucenie mistyki przeżyciowej jest bardzo wielkim niebezpieczeństwem dla prawidłowego rozwoju życia mistycznego, ponieważ chrześcijanin w momencie „kryzysu duchowego" ucieka do pomocy psychologa, który formację duchową sprowadza do formacji ludzkiej. W rzeczywistości następuje zahamowanie postępu duchowego, a następuje przeakcentowanie zastosowania terapii psychologicznej, ale czy następuje formacja ludzka?

Teologia życia mistycznego oparta na ontologicznym uzdolnieniu człowieka do świętości broni życie duchowe chrześcijanina przed szerzącym się synkretyzmem religijnym, ostatnio mocno propagowanym przez różne ośrodki, nie tylko religijne. Z punktu teologii życia mistycznego jest nie do przyjęcia synkretyzm, ponieważ odrzucenie Chrystusa Boga-Człowieka i Pośrednika sprowadza życie mistyczne do ujęcia czysto ludzkiego. Tym bardziej, że istnieje niebezpieczeństwo odrzucenia świętości ontologicznej, otrzymanej w sakramencie chrztu świętego. Zatem nie ma wspólnej płaszczyzny w formacji duchowej z religiami Dalekiego Wschodu.

Główną podstawą teologiczną mistyki chrześcijańskiej jest tajemnica Wcielenia. Dlatego mistyki chrześcijańskiej nie można oderwać od Chrystusa i nie można mistyki chrześcijańskiej utożsamiać z mistyką nie przyjmującą Chrystusa jako Boga-Człowieka (mistyka Dalekiego Wschodu, islamu itd.). Według T. Mertona to Chrystus przez Wcielenie doprowadził do mistycznego przeobrażenia ludzkości[4]. Szczególnie tę prawdę podkreśla w swoim nauczaniu Jan Paweł II, wskazując na pełne zjednoczenie z Chrystusem, ponieważ w Nim i jedynie w Nim realizuje się pełnia zbawczej rzeczywistości zjednoczenia człowieka z Bogiem (por. DeV 50. 64; RMs 5). W Chrystusie bowiem następuje samo udzielanie się Boga człowiekowi, a jednocześnie dana jest w Nim droga umożliwiająca człowiekowi dojście do Boga. Zostaje więc powołany do podążania za Nim, utożsamiania się z Nim, przyjęcia Jego dążeń i sposobu życia, by osiągnąć

[4] Tamże, s. 74.

w ten sposób udział, uczestnictwo w wewnętrznym życiu Boga-Trójcy (RMs 7). Stawia to człowieka przed wezwaniem do bycia doskonałym jak Bóg i dlatego, że Bóg-Ojciec jest doskonały (por. DeV 59; TMA 4; VC 75).

Wreszcie w Chrystusie odkrywa człowiek, że nie tylko jest wezwany do bliskości z Bogiem, ale jest też przedmiotem przybliżania się Boga do świata i Bożej obecności w świecie. Wcielenie oznacza nie tylko przyjęcie do jedności z Bogiem ludzkiej natury i całej ludzkości, wejście Boga w całą rzeczywistość człowieka, ale i w rzeczywistość całego doczesnego świata (DeV 50. 59).

W Słowie Wcielonym Bóg bowiem nie tylko mówi do człowieka, ale i „szuka" człowieka, wychodzi naprzeciw człowiekowi, „oddaje się mu na służbę" (TMA 7; VC 75). Chrystus jest w ludzkiej historii „sakramentem niewidzialnego Boga". Bóg więc już nie tylko mówi do człowieka i szuka go, ale i jest z człowiekiem jako człowiek, stał się człowiekiem. To w Chrystusie też, w Słowie Wcielonym, człowiek, cała ludzkość i całe stworzenie znajduje swój wyraz przed Bogiem, mówi o sobie Bogu, oddaje siebie Bogu. A to znaczy, że właśnie w ten jedyny sposób Bóg staje się dla człowieka nie-daleki i nie-nieosiągalny, a dotykalnie bliski (TMA 6). Dlatego nie wolno usunąć Chrystusa-Człowieka ze swego życia mistycznego. Proces uświęcenia się jest procesem chrystoformizacji. Ponieważ normalna droga do mistycznego doświadczenia prowadzi przez wiarę w Chrystusa, w tajemnice Jego życia. Człowiek będzie w takim stopniu święty, w jakim żyje życiem Jezusa; albo lepiej: w takim stopniu, w jakim Jezus Chrystus żyje w nim. Chrystus wówczas pozostaje przeżywany, przyjmowany i naśladowany przez chrześcijanina. Chodzi tu o tego Chrystusa, którego na podstawie doświadczenia mistycznego rozpoznaje jako przyjaciela, jako wzór zrealizowanego człowieczeństwa.

Dlatego tajemnica Wcielenia oznacza pełną realizację człowieczeństwa poprzez życie mistyczne z Chrystusem i zjednoczenie z Nim. Zjednoczenie zaś jest wejściem poprzez Chrystusa w wewnętrzne życie samego Boga; jest trwaniem we wnętrzu Boga i znakiem jedności woli ludzkiej w wolą Bożą (TMA 8; VC 93). Ta jedność stanowi więc szczyt mistycznego zjednoczenia.

Mówiąc o mistyce chrześcijańskiej musimy uwzględnić działanie sakramentów. Są one widzialnym znakiem obecności i działania Boga. Dlatego życie chrześcijanina jest życiem mistycznym, ponieważ źródłem jego rozwoju są sakramenty. Stwierdza to wyraźnie T. Merton, pisząc, że są one mistycznymi znakami duchowego działania Bożej miłości w ludzkich duszach[5]. Są one widzialnymi znakami tegoż udzielania się Boga człowiekowi, czyli łaski. Właśnie sakramenty dostarczają łaski, która zakłada i daje życie nadprzyrodzone człowiekowi. Sakramenty powinny jawić się w mistycznym życiu człowieka na tle całości tajemnic wiary, z odniesieniem do tajemnicy Chrystusa i Kościoła, a nie tylko w łączności z bezosobowym pojęciem łaski.

[5] T. Merton, *Życie i świętość*, Kraków 1991, 72.

Główne znaczenie dla życia mistycznego posiada sakrament chrztu i Eucharystii. Chrzest stanowi sakramentalne zapoczątkowanie tegoż życia w człowieku, prowadzi do pełni mistycznej i utożsamiania z Chrystusem. Dzieje się to za sprawą tego „chrztu", jakim On sam został „ochrzczony" w paschalnej tajemnicy swej śmierci i zmartwychwstania. Św. Paweł pisze o chrzcielnym „zanurzeniu w wodzie" jako znaku „zanurzenia w śmierci Chrystusa", ażeby w Nim człowiek został zjednoczony w zmartwychwstaniu jako początku nowego życia (por. Rz 6, 3-11). Ta mistyczna rzeczywistość śmierci i zmartwychwstania zawarta w sakramencie chrztu stanowi istotę mistyki chrześcijańskiej. Dlatego też życie mistyczne, czerpiąc siły ze zbawczej śmierci i zwycięskiego zmartwychwstania, staje się życiem Chrystusa, w Chrystusie i dla Chrystusa.

Drugim sakramentem, który dopomaga człowiekowi być mistykiem jest Eucharystia. Dopełnia ona sakrament chrztu świętego. W niej to Chrystus włącza człowieka do swojej zbawczej Ofiary. Dokonuje się to pod sakramentalnymi znakami chleba i wina, czyli uczty paschalnej, którą sam Jezus odnosi do tajemnicy krzyża. Właśnie to życie, za cenę odkupieńczej ofiary przekazuje Chrystus swoim wyznawcom (por. J 6, 51. 54), które jest zadatkiem wiecznego zbawienia i duchowych zaślubin z Nim.

W ten sposób mistyka Eucharystii oznacza więc pełnię łaski, świętości, która jest w Chrystusie i która od Niego może przejść na człowieka. Jednocześnie podtrzymuje ona też najgłębsze zjednoczenie chrześcijanina w Nim.

Musimy pamiętać, że mistyczna jedność z Chrystusem, możliwa jedynie przez tajemnicę Wcielenia, pogłębiona przez sakramenty, zostaje dopełniona przez trwanie we wspólnocie Kościoła. Dlatego misterium Kościoła jest trzecim ontologicznym zakorzenieniem mistyki chrześcijańskiej. W świetle zakorzenionego w samym dziele Odkupienia, zjednoczenia każdego człowieka z Chrystusem, Kościół ma dążyć, aby to zjednoczenie mistyczne mogło się w życiu każdego chrześcijanina urzeczywistnić. Kościół bowiem jest, a zarazem ma coraz bardziej być, wspólnotą mistyczną, która urzeczywistnia się w życiu Boga i w Bogu. Człowiek zaś zbawia się w Kościele, o ile zostaje wprowadzony w Misterium Trynitarne Boga, czyli w misterium wewnętrznego życia Bożego.

Zjednoczenie z Chrystusem przychodzącym w słowie i sakramentach w ramach Kościoła dokonuje się ostatecznie przez wiarę i w wierze. A więc wiara w Chrystusa dokonująca się za pośrednictwem Jego Kościoła stanowi pierwszy warunek życia mistycznego. Z tego wynika, że całe uczestnictwo człowieka w życiu Kościoła ma doprowadzać do dialogu z Bogiem i przeżycia Jego obecności. Człowiek w swoim życiu duchowym, otwierając się na słowo przepowiadania przyjmuje tym samym Słowo wysłane przez Ojca, a przystępując do sakramentów utożsamia się z odpowiedzią daną Ojcu przez Syna. Słowo i sakrament są więc dwoma, nierozdzielnymi formami dialogu między Bogiem a człowiekiem, zrealizowanego w Chrystusie. Dlatego życie mistyczne jest wzrastaniem w Chrystusie, poprzez pogłębienie jedności z Nim w Kościele i poprzez Kościół.

Po ukazaniu wymiaru chrystocentrycznego, sakramentalnego i eklezjalnego trzeba podkreślić jeszcze wymiar apostolski mistyki. Doświadczenie pełnego zjednoczenia z Chrystusem dokonujące się w Kościele na przestrzeni wieków, w życiu mistyków, jest nieustannie wzorem dla Kościoła, jego odnowy i ożywienia jego ewangelizującego zapału (VC 41). Dlatego nieustanny rozwój życia mistycznego winien być pierwszym celem każdego chrześcijanina i całego Kościoła (RH 18; VC 93. 104). Bowiem mistyka jako pełnia zjednoczenia z Bogiem poprzez Słowo Wcielone dokonuje się w wierze Kościoła. Człowiek, który wierzy wraz z Kościołem, otrzymuje od Chrystusa łaskę w Jego słowie i sakramentach Kościoła. Z łaski Chrystusa może on zacząć i prowadzić to życie już tu, na ziemi. Innymi słowy, Chrystus czyni człowieka świętym i uzdalnia go do realizacji świętości w codziennym życiu, wymagając od niego skutecznej realizacji Królestwa Bożego, czyli wypełnienia misji.

Podsumowując możemy stwierdzić, że autentycznymi kryteriami mistyki chrześcijańskiej są: tajemnica Chrystusa, sakramenty, Kościół i apostolat. Wówczas możemy mówić o jednej mistyce, ale w odcieniu mistyki chrystocentrycznej, sakramentalnej, eklezjalnej i apostolskiej. Jeżeli te elementy nie występują w pojęciu autentycznej mistyki mamy do czynienia z fałszywą mistyką, która obecnie swoją literaturą zalewa rynek wydawniczy. Spowodowane jest to często brakiem odpowiedniej wiedzy teologicznej w tej dziedzinie. Teolog wówczas staje się źle wyposażony intelektualnie, aby sam mógł stać się mistykiem i pomagać innym. Natomiast mistyk z natury staje się bardziej predysponowany do przeżyć mistycznych, a które nie stanowią istoty życia mistycznego i same w sobie nie mogą być przedmiotem poszukiwań. Ale wewnętrzny związek mistyki przeżyciowej z doktryną teologiczną ujawnia się coraz jaśniej w miarę rozwoju życia duchowego na poziomie zjednoczenia mistycznego. Bowiem mówiąc o mistyce nie mamy na myśli różnych zdarzeń, opisów rzeczywistych osób, lecz odnalezienie różnych darów Boga wewnątrz samego siebie. Dlatego w postawie mistyka wyraża się jego „być", które zostało przemienione na skutek odkrycia tych darów. Aby się tak przemienić, by stać się mistykiem, chrześcijanin musi w nowy sposób patrzeć na rzeczywistość nadprzyrodzoną i doczesną. I to nowe spojrzenie powoduje „nową" rzeczywistość bytowania człowieka na świecie, również w aspekcie apostolskim.

U podstaw tej nowej rzeczywistości życia leży doświadczenie transcendencji. Dlatego mistycy podkreślają, iż człowiek jest nie tylko istotą zewnętrzną, ale również wewnętrzną, która zawsze otwiera swą duszę na działanie Boga i zawsze posiada świadomość jednoczenia się z Nim. Ta świadomość z kolei jest „formalną" właściwością życia mistycznego. Oznacza to, że człowiek-mistyk wciąż pozostaje „w środowisku mistycznym", czyli w sferze oddziaływania Boga. Bowiem żyje w Chrystusie; działa i pracuje, oddając się pracy i kontemplacji. Chrześcijanin żyjący w łączności z Jezusem, również tworzy wokół siebie środowisko mistyczne, w którym sam zbliża się do Niego i innych także prowadzi.

Aby osiągnąć tę dojrzałość w Chrystusie: „Żyję ja, lecz już nie ja, lecz żyje we mnie Chrystus" (Ga 2, 20), człowiek stopniowo wzrasta podobnie jak dziecko, aby stać się z biegiem czasu człowiekiem dojrzałym. Wynikiem tego procesu jest sukcesywne podnoszenie samego siebie do poziomu, w którym świadomość i stałe zjednoczenie z Bogiem zajmują naczelne miejsce. Człowiek więc wynoszący się do tego poziomu, w którym osiąga pełnię człowieczeństwa, osiąga też pełnię życia duchowego dla której został stworzony. Ale dopiero u szczytu swojego duchowego rozwoju dostępuje unii mistycznej, o której wyżej pisze św. Paweł. Zerwanie zaś tej jedności z Chrystusem powoduje duchowe osłabienie osobistego środowiska mistycznego, a nawet stoczenie się w niewiarę, gdyż w nim zapanuje pycha i egoizm. Proces wewnętrznej przemiany, przekształcenia samego siebie dokonuje się tylko w środowisku mistycznej jedności z Jezusem. Również angażuje ono całego człowieka, jego obszary świadomości oraz duchowe moce. W tym procesie zauważamy u mistyków, nieustępliwą wytrwałość z jaką dążą do osiągnięcia doskonałego ideału, albowiem droga na którą wkroczyli jest „królewską drogą" prowadzącą do nieba. Różne historyczne szkoły duchowości zawsze akcentowały tę samą kolejność cyklu. Zatem „szkoła świętych" nigdy nie była i nie jest w potrzebie, aby ją unowocześniać nowinkami nielogicznych i nieteologicznych sformułowań tej samej rzeczywistej „drogi mistycznej". Nawet jeżeli człowiekowi wydaje się, że wybrał inną drogę, to jest oczywiste, że idzie jedną jedyną i tą samą drogą do budowania środowiska mistycznego. Bowiem w nim jest Ten, który pragnie, aby człowiek był święty. Ci którzy czynią to w innym celu są jedynie „mistycznymi naiwniakami".

Możemy więc mistykę nazwać najwyżej wyspecjalizowaną „drogą" wiodącą do nadprzyrodzonego życia, która w środowisku mistycznym przeciętnego człowieka wyzwala akty miłości, podnoszące całą jego osobowość w modlitwie mistycznej do całkowitego zjednoczenia z Bogiem. Wówczas jego osobowość kształtowana w jego własnym środowisku skierowana do nowego życia jest całkowicie podporządkowana Bogu, w którym osiągnęła mistyczną jedność i nowy styl życia. Chrześcijanin zostaje „zagarnięty" przez Boga, jakby był dotknięty przez „teopatię", ponieważ przez modlitwę i dar Boży osiąga „doświadczalne poznanie Boga". Bóg został „odczuty", jakby „dotknięty" za pośrednictwem specjalnego zmysłu. Od tej chwili towarzyszy mu odczucie Jego pewnej obecności. Dlatego należy spodziewać się, że mistyka przyszłości będzie zaspokajać nowe i stale rosnące potrzeby duchowe człowieka. Albowiem w swej istocie życie duchowe polega na rozwoju i ewolucji. Chrześcijanin przechodzi różne fazy w swojej drodze ciągłego rozwoju, fazy nie jako oddzielne przedziały, ale jako nieustanny jednolity proces ku świętości. Stąd też mistyka będzie się rozwijać od strony dynamicznej, uświadamiając chrześcijanina, iż on jest odpowiedzialną osobą za ten rozwój. Ponieważ „przylgnięcie do Chrystusa" jako ostateczny i jedyny kres tegoż rozwoju jest mocą „napędową" ruchu „wzwyż" jak i ruchu „naprzód". Kieruje ku Komuś większemu niż ludzie i prowadzi do „dawania siebie".

Tym samym mistyka uświadamia nam, co już wyżej zaznaczyłem, że człowiek posiadający własne środowisko mistyczne, tworzy je również wokół siebie, będąc głównym dziełem stworzenia i zgodnie z prawami rozwoju duchowego, też jest głównym, pozytywnym „centrum" przemiany siebie, ludzi i świata. Skutkiem utworzonego własnego środowiska mistycznego jest „nowe" spojrzenie mistyka na otaczającą go rzeczywistość, w którą wnosi miłość, a która nie tylko łagodzi napięcia ludzkości, ale i jest siłą działania człowieka w życiu codziennym. I chyba tutaj leży ostateczne i prawdziwe uświęcenie świata oraz ludzi. A więc leży ono w mistyce tworzącej środowisko jedności z Chrystusem, centrum świata; w mistyce streszczającej się w totalnej, totalizującej i bezkompromisowej postawie miłości. Dlatego jedynie stosowaną postacią spirytualizacji w środowisku człowieka może być mistyka, która polega na wysiłku człowieka i Boga zmierzającym do sakralizacji wszystkiego co duchowe. I w to dzieło człowieka podjęte w środowisku mistycznym wkracza On, by pomóc i dopełnić to dzieło jedności z Nim jako fundament i centrum życia mistycznego[6].

Zatem mistykę w jej wymiarze apostolskim można pojąć jako potrzebę, czy umiejętność wiodącą do osiągania — równocześnie i współzależnie — jedności z Chrystusem, a tym samym jedności duchowej ludzkości. Albowiem mistyczne zjednoczenie z Nim, nie zamyka się tylko w osobistym akcie kontemplacji dokonanej w środowisku mistycznym danej osoby, ale ono promieniuje i urzeczywistnia się w środowisku mistycznym ludzkości, dając jej siłę do działania. Współczesny człowiek, kształtowany z jednej strony przez ideologię mass-mediów, może podlegać deformacjom i patologiom, z drugiej strony zaś cywilizacji, w jakiej się znajduje. Istoty postępu naukowo-technicznego kwestionować nie można, lecz jedynie należy go podporządkować środowisku mistycznemu, czyli wartościom ducha. Wraz z rozwojem cywilizacji powinien następować przyrost jedności z Jezusem. Dlatego mistyk powinien ująć ster procesu cywilizacyjnego i pokierować nim tak, aby każdy „nowy" człowiek-mistyczny, mógł stworzyć jakościowo nowy typ środowiska mistycznego na ziemi, nową cywilizację miłości na ziemi. To zaś pociągnie za sobą nową świadomość człowieka, który znajdzie w obszarze oddziaływania środowiska mistycznego, tzw. świadomość mistyczną. Dzięki której obecny świat może otrzymać nową orientację, za pomocą której może zaistnieć nowy porządek na ziemi, personalistyczny i Boży.

Zakończenie

Chociaż dzisiaj nie ma żadnego powszechnie akceptowanego pojęcia „mistyki", to jednak w świecie chrześcijańskim przeważa ujęcie mistyki jako nauki (mistyka studyjna) i jako praktyki (mistyka przeżyciowa). Dlatego teologia mistyki powinna ujmować oba wymiary, gdyż nie ma wyboru między teorią a praktyką.

[6] P. Teilhard de Chardin, *Moja wizja świata*, Warszawa 1987, s. 250.

Bowiem mistyk doświadcza Boga i mówi o Nim. Oba te wymiary wzajemnie uzupełniają się. Teoria i praktyka są ze sobą ściśle związane. Tę wzajemną zależność w pewien sposób ukazywał tradycyjny schemat trzech dróg (oczyszczenia, oświecenia, zjednoczenia), odrzucony przez większość teologów. Tradycja mistyki dążyła do wypracowania pewnego systemu doktrynalno-praktycznego, który był bardzo pomocny kierownikom duchowym w prowadzeniu życia mistycznego danych osób. Dzisiaj teologię mistyki, a przede wszystkim teologię duchowości sprowadza się do doktryny, nie pomagającej w formacji życia duchowej, a raczej ograniczając ją do praktyk ascetycznych czy heroicznych czynów (zewnętrzny rozwój miłości).

WHAT KIND OF MYSTICISM?

The article specifies the concept of mysticism and presents various incorrect interpretations of the term. It distinguishes between the mystical and ontological sanctity and the devotional and moral one. The incorrect distinction causes confusion between the spiritual formation and the human one. Then the spiritual formation is limited to human one only and narrowed to therapy. As a consequence, the sanctity is restricted to preserving the Commandments of God in a minimum way. The author deliberates on the question of the theology of mysticism. The emphasis is put on the incarnational, Christological, sacramental, ecclesiological and apostolic mysticism. The author also states the distinction between the mysticism of experience and the theoretical mysticism, which in fact exist as the same mysticism since the choice between theory and practice does not exist. The article perfectly presents faults in the interpretation of mysticism, reveals the dangers and distortions connected with the faulty interpretations, especially the danger of psychologism, but not psychology. It demonstrates the process of building the mystical life which should be the main subject of the theology of mysticism.

„Duchowość w Polsce" 12 (2010)
ISSN 2081-4674 s. 80-89

Ks. Jarosław M. Popławski*

UWSPÓŁCZEŚNIĆ HISTORIĘ DUCHOWOŚCI

W różnych okresach historii chrześcijanie pragnęli odczytywać Ewangelię Chrystusa oczyma swego wieku. Także w naszych czasach, człowiek wierzący w Chrystusa, dąży nie tylko do jej odczytania, ale też i do przełożenia na wymagania współczesnego życia, zabiegając przy tym o to, by został zachowany autentyczny duch Ewangelii oraz zapewniony właściwy rozwój wszystkich wartości humanistycznych właściwych człowiekowi i jego ziemskiej egzystencji.

Historia duchowości, zajmująca się badaniem dziejów przeżywania przez człowieka jego kontaktów z Bogiem jako Istotą Najwyższą, jest związana ściśle z teologią duchowości religijnej. Dzięki transcendencji sprawiającej, że duch ludzki potrafi nawiązać kontakt z Absolutem można mówić o historii duchowości judaistycznej, muzułmańskiej, buddyjskiej, braministycznej, hinduistycznej i oczywiście chrześcijańskiej. Historia duchowości odrzuca zatem przekonanie jakoby ludzki duch nie był w stanie nawiązać kontaktu z Bogiem. Jest rzeczą oczywistą, że nas interesować będzie w szczególny sposób historia duchowości chrześcijańskiej.

1. Geneza i rozwój

Historia duchowości chrześcijańskiej ukształtowała się w początkach XX stulecia, a jej znaczenie wzrosło wraz z rozwojem nauk historycznych, głównie zaś historii Kościoła, a także historii teologii.

Panuje opinia, że historia jako nauka pojawiła się na przełomie XVIII i XIX wieku; w przekonaniu niektórych, historia wiąże się z okresem odrodzenia, zaś według innych, sama jej idea ukształtowała się w łonie judaizmu i chrześcijaństwa[1]. Mówi się również o tym, że już na przełomie wieków średnich i czasów nowożytnych, gdy rodził się krytycyzm co do źródeł, a rozumienie przemian

---

* Ks. dr hab. Jarosław M. Popławski, prof. KUL — prezbiter Archidiecezji Lubelskiej (wyśw. 1988); dyrektor Instytutu Teologii Duchowości KUL; kierownik Katedry Historii Duchowości w Instytucie Teologii KUL; zainteresowania naukowe dotyczą szeroko rozumianej historii duchowości chrześcijańskiej, ze szczególnym uwzględnieniem duchowości polskiej; miłośnik przyrody; hobby: muzyka poważna, gotowanie, sport (tenis, jazda rowerem), spacery.

[1] Por. *Historia ludzka i Chrystus. Szkice chrześcijańskiej wizji dziejów*, Katowice 1987, s. 7.

dziejowych uległo pogłębieniu, można doszukiwać się początków historii jako nauki. W myśl wywodów ks. Czesława S. Bartnika, historia „dzieje się w osobie ludzkiej i w osobowości społecznej, przy wzajemnym uzależnieniu jednej od drugiej oraz jednej i drugiej — od świata bytu i natury”[2]. Oczywiście, prymat posiada społeczność, która jednak nie niweluje historii jednostkowej, gdyż bez niej nie może istnieć. Ludzka historia mieści się w człowieku, a więc zarówno w jednostce, jak też w społeczności, z którą jest złączona. Pamiętać jednak należy, że zwornikiem osoby jest duch ludzki; ma on pierwszeństwo wśród czynników, które tworzą historię w sensie jak najbardziej właściwym.

Już od XIX wieku wzrosło zainteresowanie historią jako nauką, która dąży do poznawania spraw i wydarzeń przez ich przyczyny i uwarunkowania środowiskowo-czasowe. Od początku natomiast XX stulecia zaznaczyła się tendencja daleko idącego zbliżenia między myśleniem teologicznym a historycznym. W związku z tym mówi się o rozwoju więzi ludzkich z Jezusem Chrystusem i Trójcą Świętą w ramach tego świata, jak też o samorealizacji osobowej człowieka w jego relacji do Jezusa jako Syna Bożego, bądź wreszcie o kształtowaniu się więzi pomiędzy osobami ludzkimi, tworzącymi określoną całość eklezjalno-duchową[3]. W takiej koncepcji znajduje się więc miejsce na historię duchowości, która bada dzieje przeżywania przez człowieka jego relacji do Boga.

Jednym z pierwszych z zakresu historii duchowości jest wielotomowe dzieło francuskiego duchownego (początkowo jezuity) Henri Brémonda († 1933) *Histoire littérarie du sentiment religieux en France* (t. 1-11, Paris 1916-1936). Jak wskazuje tytuł, autor ograniczył się w swym dziele do zanalizowania dziejów chrześcijańskiego życia duchowego na podstawie literatury pięknej. Poglądy teologiczne Brémonda w zakresie teologii duchowości, wyrażone m. in. w tym dziele, wzbudziły liczne polemiki. Głosił on bowiem prymat uczucia w religijnej postawie człowieka, której najbardziej wymownym wyrazem jest modlitwa. Dostrzegał przy tym duży stopień pokrewieństwa pomiędzy poezją i mistyką, stąd też u mistyków XVII stulecia podziwiał dziecięcą wprost pobożność[4]. Charakterystyczne, że pierwszy tom swego dzieła zatytułował jako *L'humanisme dévot* dla określenia tendencji występujących w duchowości chrześcijańskiej we Francji na przełomie XVI i XVII wieku, zmierzających do zastosowania zasad chrześcijańskiego humanizmu w pogłębionym życiu duchowym. Z biegiem czasu jednak termin ten był krytycznie oceniany przez wielu uczonych, którzy proponowali inną jego interpretację[5]. Powyższe względy sprawiły, że dzieło Brémonda

---

[2] Tamże, s. 11.

[3] Por. tenże, *Problem Kościoła jako podmiotu historii,* „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 22(1975), z. 4, s. 43-54; tenże, *Kościół uniwersalny*, tamże, 26(1979), z. 2, s. 41-52.

[4] Por. K. R. Dutton, *Poésie et mystique dans l'oeuvre d'Henri Brémond,* „Revue d'Histoire Littéraire de la France” 70(1970), s. 435-444; E. Goichot, *Une source nouvelle pour l'histoire de la spiritualité*, „Revue d'Histoire de la Spiritualité” 49(1973), s. 91-116.

[5] Por. E. Goichot, *„L'humanisme dévot” de l'abbé Brémond. Reflexions sur un lieu commun,*

nie odegrało znaczącej roli w historii duchowości, zainicjowało jednak dalsze poszukiwania, również na gruncie francuskim, do podejmowania podobnych badań, choć już nie skoncentrowanych wokół literatury pięknej.

Jednym z podstawowych dzieł, które stworzyło metody prac badawczych w tym zakresie jest czterotomowe *La spiritualité chrétienne* (t. 1-4, Paris 1919-28) Pierre Pourrata. Dzieło to obejmuje analizę dzieł pisarzy z zakresu teologii ascetycznej i mistycznej zgrupowanych wokół szkół duchowości zakonnej albo narodowych.

Podkreślić należy, że dzieła z zakresu historii duchowości zarówno H. Brémonda, jak i P. Pourrata ograniczyły się w swych badaniach do literatury pięknej albo też pism ascetyczno-mistycznych, nie zwracano natomiast dostatecznej uwagi na powiązania zasad, którymi kierowała się dana szkoła z praktyką życia duchowego i kształtowaniem postaw wiernych[6].

Nic dziwnego, że Laurent Cognet w swym dziele *De la dévotion moderne á la spiritualité française* (Paris 1958) ograniczył się do zwięzłego zarysowania zadań szczegółowych i ogólnych życia duchowego. Tego rodzaju metoda miała swe usprawiedliwienie we wstępnych badaniach podjętych przez Brémonda i Pourrata. Warto dodać, że dzieło Cogneta nacechowane jest dużą erudycją autora.

Dla rozwoju historii duchowości duże znaczenie mają prace hiszpańskiego dominikanina Juán-Gonzales Arintero († 1928), zwłaszcza zaś *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia* (t. 1-4, Salamanca 1903-1906) i *La evolucioń mistica* (Salamanca 1909).

W 1919 roku Arintero współuczestniczył w założeniu przez francuskich dominikanów czasopisma „La vie spirituelle", a w 1920 roku założył czasopismo „Vida sobrenatural" poświęcone zagadnieniom z dziedziny mistyki[7]. Dziełem z zakresu historii duchowości jest także praca zbiorowa autorstwa Jeana Leclercqua, Françoisa Vanderbroucke'a i Luisa Bouyera. pt. *Histoire de la spiritualité chrétienne* (t. 1-3, Paris 1960-1965). Rozpatruje ona zjawisko życia duchowego na podstawie przeżyć psychicznych różnych grup społecznych, w tym monastycznych, a nadto w Kościołach prawosławnym i protestanckich. Niekiedy na plan pierwszy wysuwa się tu problematyka społeczna, przy zarzuceniu pojęcia „szkoła duchowości". Wydaje się zatem, że zastosowana przez autorów metoda badawcza nie da się utożsamić z metodą „socjologiczną", pojęcie „szkoły" stosowane w historii duchowości ma bowiem znaczenie szersze. Podkreślić jednak trzeba dużą erudycję autorów dzieła, jak i odwołanie się przez nich do najnowszych wówczas badań[8].

„Revue d'Ascetique et de Mystique" 45(1969), s. 121-160; tenże, *Encore „l'humanisme dévot". À propos d'un livre recent*, „Revue d'Histoire de la Spiritualité" 48(1972), s. 315-321.

[6] Por. K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 13.

[7] Por. M. M. Gorce, *Arintero Gonzales Juan*, w: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, red. M. Viller, t. 1, Paris 1937, kol. 855-859.

[8] Por. K. Górski, dz. cyt., s. 12.

Na uwagę zasługuje również obszerne studium poświęcone dziejom życia duchowego poza obrębem Kościoła katolickiego. Zawiera je dzieło *La mystique et les mystiques* (Paris 1965) pod redakcją A. Raviera. Ponadto uwagę zwraca H. Graefa *L'héritage des grands mystiques* (Paris 1968) i *Histoire de la mystique* (Paris 1972) pod redakcją J. Duque i S. Balusta, nadto *Historia de la espiritualidad* (Burgos 1972) i *Espiritualidad medieval* (Burgos 1974) hiszpańskiego karmelity J. M. Molinera oraz A. Royo-Marína — *Los grandes maestros de la vida espiritual. Historia de la espiritualidad cristiana* (Madrid 1973) i J. Aumanna — *Christian Spirituality in the Catholic Tradition* (London 1983; przekład polski *Zarys historii duchowości*, Kielce 1993). Dziejami włoskiej duchowości chrześcijańskiej zajął się M. Petrucchi w pracy pt. *Storia della spiritualità italiana* (Roma 1984). Zagadnienie szkół duchowości chrześcijańskiej omawia dzieło zbiorowe *Le grandi scuole della spiritualità cristiana* (Roma 1984) przygotowane pod redakcją Ermanno Ancillego. Problematyka historii duchowości obecna jest również w encyklopedycznym dziele: *World Spirituality. An Encyclopedic History of the Religious Quest*, zainicjowanym w 1986 r. w Londynie; zamierza ono w 25 tomach przedstawić dzieje religijnej duchowości wschodniej i zachodniej. Historii duchowości chrześcijańskiej w początkowym okresie został poświęcony tom *Christian Spirituality* (London 1986)[9].

Wiele materiału źródłowego dotyczącego historii duchowości dostarczają niektóre prace typu encyklopedycznego, jak np. J. Fergusona *An Illustrated Encyclopaedia of Mysticism* (London 1976); *Encyclopédie des mystique* (t. 1-4, Paris 1977), wydana przez M. M. Davy; nadto anglojęzyczny *Dictionary of Christian Spirituality* (London 1984), wydany przez G. Wakefielda; *Praktisches Lexikon der Spiritualität* (Freiburg im Br. 1988), wydany przez Ch. Schütza, zawierający m.in. biogramy niektórych teologów duchowości i krótką bibliografię pod hasłami; oraz *Wörterbuch der Mystik* (Stuttgart 1989), wydany przez P. Dinzelbachera z zamieszczonymi tu przedstawicielami chrześcijańskiej mistyki i krótką bibliografią pod hasłami, której zabrakło w polskim przekładzie pt. *Leksykon mistyki* (Warszawa 2002), uzupełnionym o polskich przedstawicieli (z zamieszczoną pod koniec dzieła bibliografią obcojęzyczną i polską) przez ks. Stanisława Urbańskiego[10].

Teologii i historii duchowości poświęcone są też inne słowniki, jak: *Dizionario degli istituti di perfezione* (t. 1-8, Roma 1973-1983) autorstwa G. Pellicia i G. Rocca; *Dizionario enciclopedico di spiritualità* (t. 1-2, Roma 1975; wyd. rozszerzone t. 1-3, Roma 1990) pod redakcją E. Ancillego; *Dizionario di spiritualità dei laici* (t. 1-2, Milano 1981) pod redakcją tegoż Ancillego; *Nuovo diziona-*

---

[9] Por. J. Misiurek, *Historia duchowości*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 6, Lublin 1983, kol 949-950.

[10] Por. tenże, *Wybrane encyklopedie i słowniki duchowości*, w: *Nova et vetera polskiej duchowości* (Duchowość w Polsce, 10), red. M. Chmielewski, Lublin 2004, s. 17.

rio di spiritualità (Roma 1979) redagowany przez S. De Fioresa i F. Goffiego; oraz Carlo M. Martiniego *Dizionario di vita spirituale. Piccola guida per l'anima* (Casa Monfferato 1997; przekład polski: *Słownik duchowy. Mały przewodnik dla duszy* (Kraków 1999), jak wreszcie *Dizionario di mistica* (Città del Vaticano 1998) wydany przez L. Boriello, E. Caruana, M. R. del Genio i N. Suffi, zawierający terminy, przedstawicieli mistyki katolickiej, a także krótką bibliografię[11].

W ostatnich latach ukazało się kilkutomowe dzieło opracowane przez wielu, głównie autorów włoskich, poświęcone historii duchowości począwszy od Starego Testamentu aż do czasów najnowszych. Ostatni, siódmy tom traktuje o duchowości religii niechrześcijańskiej (Rzym 1983-2002). Opracowanie to ukazało się w przekładzie polskim pt. *Historia duchowości* (t. 1-6, Kraków 1998-2005), któremu patronuje Wydawnictwo „Homo Dei". Dzieło to skupia się na „różnorodności prądów i zjawisk, na przyspieszonej ewolucji różnych wymiarów doświadczenia chrześcijańskiego, na związkach pomiędzy historią polityczną a przeżyciem religijnym, pomiędzy kontekstem kulturowym a przejawami chrześcijańskiej egzystencji." Ponadto stara się ono „o pewną syntezę i zestawienie, o wydobycie na jaw tych czynników i wartości, które mimo całej różnorodności i ewolucji, jednak określają i charakteryzują epokę"[12]. Brak i tutaj jednoznacznego przedstawienia poszczególnych szkół duchowości, jak też wkładu polskich teologów duchowości w rozwój tej dyscypliny. Pomimo to widoczna jest w tym dziele próba nakreślenia pewnych linii charakterystycznych „dla aktualnego doświadczenia Kościoła"[13], przy czym samo pojęcie duchowości brane jest w szerokim sensie.

Uwagę zwraca również wydana ostatnio wielotomowa *The Story of Christian Spirituality. Two thousand years from East to West* (Oxford 2001; przekład polski uzupełniony: *Duchowość chrześcijańska. Zarys 2000 lat historii od Wschodu do Zachodu*, Częstochowa 2004).

Na gruncie polskim, obok pojawiających się przekładów dzieł obcych autorów, widoczne są również próby oryginalnych ujęć historii duchowości. Na uwagę zasługują tu opracowania Karola Górskiego († 1988): *Duchowość chrześcijańska* (Wrocław 1978), *Studia i materiały z dziejów duchowości* (Warszawa 1980) oraz *Zarys dziejów duchowości w Polsce* (Kraków 1986). W pracach tych akcentowany jest zwłaszcza historyczno-religijny aspekt zagadnienia. Poznaniu dziejów polskiej duchowości katolickiej sprzyja trzytomowe dzieło ks. Jerzego Misiurka pt. *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej* (t. 1-3, Lublin 1997-2001), natomiast jego *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej* (Lublin 1992, Częstochowa 2003[2]) uwzględnia w sposób syntetyczny główne założenia

[11] Tamże, s. 18.

[12] *Wstęp wydawcy włoskiego*, w: L. Boriello, G. della Croce, B. Secondin, *Historia duchowości*, t. 6 — *Duchowość chrześcijańska czasów współczesnych*, tł. M. Pierzchała, Kraków 1998, s. 7.

[13] Tamże, s. 8.

szkół duchowości, jak też najbardziej charakterystyczne nurty współczesnej duchowości. Dzieje mistyki chrześcijańskiej omawia Paweł Placyd Ogórek OCD w swych dziełach: *Mistrz Jan Eckhart i święty Jan od Krzyża* (Warszawa 1999) i *Mistyka chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu* (Warszawa 2002). Publikowane są również prace monograficzne związane z historią duchowości przez takich teologów, jak: W. Słomka, S. Urbański, J. Werbiński, J. W. Gogola, J. M. Popławski, M. Chmielewski, K. Burski, S. Zarzycki, A. Rybicki i J. Miczyński. Ważnym wydarzeniem w najnowszych dziejach duchowości w Polsce jest opublikowanie pierwszego *Leksykonu duchowości katolickiej* (Lublin-Kraków 2002) pod redakcją ks. Marka Chmielewskiego. Artykuły naukowe poświęcone różnym zagadnieniom z zakresu historii duchowości ukazują się m. in. w „Ateneum Kapłańskim", a także w seriach: „Homo meditans" i „Homo orans"[14]. Dodać trzeba, że w 1982 roku powstała pierwsza w Polsce katedra historii duchowości na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim; Katedra Historii Duchowości istnieje również na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie.

2. Źródła

Do pierwszorzędnych zaliczyć należy właściwe dla każdego działu teologii: Pismo święte, pisma Ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich oraz dokumenty nauczycielskiego urzędu Kościoła. Historyk duchowości ma bezpośredni dostęp do źródeł Objawienia, w których świetle może oceniać wyniki osiągane przez teologów. Ważnym źródłem historii duchowości są dzieła teologów duchowości, pisma świętych i zmarłych w opinii świętości, autobiografie i dzienniki duchowe, pisma ascetów i mistyków, materiały z procesów kanonizacyjnych i beatyfikacyjnych. Piśmiennictwo to różnicuje się pod względem merytorycznym i formalnym, co stanowi o jego wartości jako źródła. Historyk duchowości winien wykorzystywać źródła nie tylko najwyższej wagi (np. traktaty), ale także o mniejszym znaczeniu dla teologii jako nauki (np. kazania, teksty modlitw i rozważań) lub z jej pogranicza (np. przemówienia, poezja religijna).

Źródłem dla historii duchowości jest też wszystko, co przekazuje i utrwala wiarę religijną. Jest rzeczą oczywistą, że najwyższy autorytet mają w tym względzie orzeczenia soborów powszechnych i papieży *ex cathedra*. Dużą rangę ma również zwyczajne nauczanie Kościoła, które wyraziło się w symbolach wiary i w dokumentach Stolicy Apostolskiej oraz w doktrynalnych wypowiedziach synodów kościelnych, bądź biskupów, czy też w konstytucjach i dyrektoriach zakonnych. Dla historyka duchowości mogą one stanowić punkt odniesienia przy interpretacji jakiegoś zjawiska z zakresu życia duchowego. Nie bez znaczenia jest również wiara ludzi świeckich, którzy w łączności ze swymi pasterzami cieszą się nadprzyrodzonym „zmysłem wiary" (por. LG 12). Świadectwem tej wiary

[14] Por. J. Misiurek, *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, Częstochowa 2003, s. 12.

są obrzędy i zwyczaje religijne, nawet budownictwo sakralne, a także malarstwo, pieśni religijne czy poezja. Dla historii duchowości pomniki te są źródłami pomocniczymi, pozwalają bowiem na poznanie i zrozumienie myśli teologicznej danego okresu historii. Wybór źródeł uzależniony jest od zadań, jakie wyznacza sobie historyk duchowości w konkretnym przypadku. Niekiedy istnieje potrzeba zweryfikowania tych źródeł poprzez konfrontację z dokumentami kulturowymi i osiągnięciami np. socjologii, psychologii, etnologii i historii literatury[15].

3. Przedmiot i metody badań historii duchowości chrześcijańskiej

Zasadniczo przedmiot historii duchowości wiąże się ściśle z przedmiotem teologii rozumianej jako refleksja nad Objawieniem Bożym lub jako krytyczne badanie tego, w co wierzy Kościół. W tych przypadkach historia duchowości ma do czynienia z treścią nauczania teologicznego, z ludźmi zajmującymi się teologią i ze szkołami duchowości. Będąc częścią teologii duchowości historia duchowości wiąże się z dziejami wiary i Kościoła; historyczny kontekst życia kościelnego określa zakres przedmiotu historii duchowości. Teologowie zgodni są co do tego, że jej przedmiotem jest życie duchowe, bądź duchowość poszczególnych ludzi lub wspólnot kościelnych w różnych okresach historii, począwszy od starożytności do czasów najnowszych. Ostatnio mówi się, że tym przedmiotem jest chrześcijańskie doświadczenie duchowe, różnie jednak pojmowane.

Chrześcijańska historia duchowości bada i wyjaśnia relacje doświadczalne człowieka z Bogiem w Trójcy Jedynym, który najpełniej objawił się w Jezusie Chrystusie. Wiadomo jednak, że studium kontaktów z Bogiem chrześcijan żyjących w różnych czasach i miejscach musi uwzględniać ich mentalność, jak i sposoby pojmowania nauki Chrystusa. Przedmiotem zainteresowania historii duchowości jest duchowość zarówno wschodnia, jak i zachodnia, a także nurty i ruchy o charakterze religijnym, np. neokatechumenat, fokolaryni, „Wiara i Światło", a ponadto życie duchowe instytutów świeckich, zakonów i zgromadzeń zakonnych, kapłanów i laikatu oraz szkół duchowości. Historia duchowości uwzględnia w swych badaniach dzieła pisarzy ascetycznych i mistycznych, relacje z życia świętych i zmarłych w opinii świętości, a także tzw. pobożność ludową, modlitwy i pielgrzymki. Dążąc do stworzenia możliwie pełnej syntezy religijnych przeżyć duchowych i doświadczenia mistycznego, historia duchowości uwzględnia również trudności wynikające z relacji zachodzących między człowiekiem jako istotą ograniczoną a transcendentnym Bogiem[16].

Z kolei metoda naukowa, jako zmierzanie najkrótszą drogą do usystematyzowanej prawdy o badanej rzeczywistości, bywa pojmowana w różnym znacze-

---

[15] Por. M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 1999, s. 201-234.

[16] Por. J. Misiurek, dz. cyt., s. 13; M. Chmielewski, dz. cyt., s. 81-144.

niu i zakresie. W znaczeniu ścisłym, jest to umiejętność formułowania naukowych hipotez, gromadzenie naukowych materiałów i ich analiza oraz porządkowanie i prezentacja teorii naukowych, jak też praktyczne wykorzystanie wyników badań naukowych. Teologia jako nauka posługuje się również metodami, które mają na celu poznanie rzeczywistości w świetle Bożego objawienia. Jeśli chodzi o historię duchowości, to należy pamiętać, że jest ona jeszcze młodą dyscypliną, stąd nie została dotąd metodologicznie dopracowana. Na etapie heurystycznym posługuje się ona metodami właściwymi historii w ogóle i naukom pomocniczym historii, przy czym zawsze chodzi o dotarcie do autentycznych przekazów o życiu duchowym ludzi danej epoki i miejsca. Dzięki zastosowaniu metody historycznej istnieje możliwość odczytania treści życia duchowego człowieka żyjącego w różnych okresach i ukazania odpowiednich form, a przez porównanie ich treści — do odczytania stałych elementów duchowości jednej lub wielu religijnych kultur. Zdaniem Y. Congara anachroniczną i wręcz niewystarczającą byłaby teologia, która by podawała prawdy bez ich genetycznego naświetlenia a dokumenty pisane rozpatrywałaby w sposób bezkrytyczny i ahistoryczny[17].

Na etapie interpretacji życia duchowego poszczególnych jednostek lub wspólnot religijnych, historia duchowości sięga do metod właściwych teologii. Aby bowiem zrozumieć dany przekaz źródłowy, należy dotrzeć do samej wiary, którą się ktoś kierował i jej interpretacji. G. Bove uważa, że odpowiednie metody historii duchowości należy dopiero opracować. Istnieją bowiem obiektywne trudności w związku z samym przechodzeniem od tego, co zewnętrzne do przeżyć wewnętrznych, i możliwość bezbłędnego odczytywania ludzkiego doświadczenia, które często nie pozwala się odnieść do wymiaru kulturowego. Duchowość chrześcijańska odnosi się bowiem do Boga i kształtuje pod wpływem Ducha Świętego działającego w duszy ludzkiej. Dzięki temu historia duchowości „staje się interdyscyplinarnym ujęciem wewnętrznego wymiaru doświadczalnego w historii, a ściślej biorąc, opisem ciągłej konfrontacji między słowem Boga żywego a ludzkimi dziejami"[18]. Zdaniem G. Dumeige, „historia duchowości, ze swej natury wielodyscyplinarna, powinna posługiwać się różnymi metodami, a spotyka się mało specjalistów, którzy potrafiliby sprowadzić do jedności wyniki odnośnych poszukiwań"[19]. Ogólnie mówiąc, historia duchowości powinna kierować się metodami nauk historycznych przy wykorzystaniu danych wiary i wiedzy, jak też metodami właściwymi dla teologii. Istnieje jednak problem periodyzacji historii duchowości, choć w zasadzie przeważa podział przyjęty w historii kultury:

---

[17] Por. Y. Congar, *Historia Kościoła „miejscem teologicznym",* „Concilium" 6(1970), z. 2, s. 93-100.

[18] Por. G. Bove, *Wprowadzenie*, w: B. Calati, R. Grégoire, A. Blasucci, *Historia duchowości*, t. 4 — *Duchowość średniowiecza*, tł. K. Franczyk, J. Serafin, Kraków 2005, s. 6.

[19] G. Dumeige, *Storia della Spiritualità*, w: *Nuovo dizionario di spiritualità*, red. S. De Fiores, F. Goffi, Roma 1982, kol 1570.

starożytność kościelna, średniowiecze, czasy nowożytne i najnowsze; umowne są natomiast granice poszczególnych epok.

4. Tendencje, próba oceny

Można zauważyć tendencje koncentrujące się wokół pytania: czym ma być historia duchowości, a więc czy rekonstrukcją przeszłości, czy uprawianiem na wzór zwykłej faktografii pobożności indywidualnej lub zbiorowej w sensie przedmiotowym (pisma w zakresie duchowości, organizowanie życia duchowego) i podmiotowym (szkoły duchowości, wybitni teologowie duchowości)? Wiadomo, że w takim przypadku historia duchowości niewiele mogłaby się różnić od historii Kościoła, która także odwołuje się w swych badaniach do źródeł w postaci pozostałości różnych przedmiotów materialnych albo też świadectw[20]. Słusznie tedy I. Colosio podkreśla, że historia duchowości powinna w ocenie faktów historycznych sięgać do teologii, by nie zagubić duchowego doświadczenia, które obce jest zwyczajnemu kronikarstwu[21].

Istnieje oczekiwanie, by historia duchowości była raczej usystematyzowaną obiektywizacją doświadczeń życia duchowego chrześcijan żyjących w konkretnym czasie i miejscu. Chodzi zatem o historyczną wiedzę związaną z procesem kształtowania się postaw duchowo-religijnych na gruncie duchowego doświadczenia. Z tego względu jest rzeczą słuszną uprawianie historii duchowości z równoczesnym uwzględnieniem kontekstu teologicznego, biorąc pod uwagę dany okres dziejów albo też krąg kulturowy. Na chrześcijańskie życie duchowe należy patrzeć pod kątem duchowości realizującej się w ciągu dziejów, gdyż np. studium nauczania Ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich pozwala na odpowiednią interpretację ówczesnych pojęć i duchowego doświadczenia. Pamiętać przy tym trzeba, że każdy z okresów ludzkiej historii posiada wiele przykładów alternatywnych postaw życia duchowego, które należy ukazywać w ich własnym kontekście, a nie w oderwaniu od chrześcijańskiej duchowości[22]. Uzasadnione więc będzie rozpatrywanie historii duchowości w łączności z teologią duchowości. Umiejscowienie zatem historii duchowości w ramach teologii duchowości pozwala na ukazywanie zarówno najważniejszych szkół, jak też duchowości poszczególnych osób, zwłaszcza świętych, błogosławionych i kandydatów na ołtarze, a także teologów ascetyczno-mistycznych[23]. Wynika stąd, że studium historii duchowości powinno obejmować także najogólniej pojętą hagio-

---

[20] Por. M. Chmielewski, dz. cyt., s. 279.

[21] Por. I. Colosio, *Suggerimenti metodologici per ricerche storiche nel campo della spiritualità*, „Rivista di Ascetica e Mistica" 10(1965), s. 492-508.

[22] Por. M. Chmielewski, dz. cyt., s. 280.

[23] Por. A. G. Matanić, *Esigenze per una „storia della spiritualità*, w: *La spiritualità. Ispirazione. Ricerca. Formazione*, red. B. Secondin, J. Janassens, Roma 1984, s. 95-103.

grafię ilustrującą tajemnicę działania Bożej łaski w człowieku. Studium to jednak powinno mieć charakter historyczno-krytyczny.

Mówiąc o historii duchowości powinniśmy pamiętać, że obiektywna wiedza ma wartość samą z siebie. Toteż ustalenie, opis i interpretacja faktów, którymi zajmuje się historia duchowości, ma znaczenie dla kultury ludzkiej w ogóle. Znaczenie historii duchowości wzrasta dzięki jej powiązaniu z historią Kościoła, historią teologii, teologią moralną i dogmatyczną, a także z wiarą i kulturą ludzi. Świadczy to o interdyscyplinarności historii duchowości i jej randze wśród dyscyplin teologicznych.

RENDERE ATTUALE STORIA DELLA SPIRITUALITÀ CRISTIANA

La storia della spiritualità come disciplina scientifica è nata agli inizi del XX secolo, la sua importanza è incresciuta grazie allo sviluppo delle scienze storiche soprattutto della storia della Chiesa e della teologia. Il suo constante sviluppo attestano molte ricerche scientifiche, periodici, specialistiche edizioni enciclopediche, dizionari. La storia della spiritualità cristiana analizza e cerca di dare la spiegazione della relazione che l'uomo sperimenta nel suo contatto con Dio Uno e Trino, che si è rivelato pienamente in Gesù Cristo. Essendo di sua natura una disciplina scientifica interdisciplinare usa metodi adatti per arrivare alla verità. La costatazione, la descrizione e l'interpretazione dei fatti, di cui si occupa la storia della spiritualità, ha un valore enorme per la cultura umana.

„Duchowość w Polsce" 12 (2010)
ISSN 2081-4674 s. 90-104

Ks. Ireneusz WERBIŃSKI*

STAN BADAŃ HAGIOGRAFICZNYCH I HAGIOLOGICZNYCH W POLSCE ORAZ POSTULATY BADAWCZE

Znany teolog o. Jacek Woroniecki napisał w jednej ze swoich publikacji, że od początku XX wieku można było zauważyć w Polsce ożywienie na wielu odcinkach kultury religijnej, natomiast „na odcinku hagiograficznym panuje zupełny zastój i martwota"[1]. Stan badań hagiograficznych w Polsce w pierwszej połowie XX wieku, zdaniem Woronieckiego, był na poziomie XVIII wieku. To przekonanie potwierdza inny znany badacz polskiej twórczości hagiograficznej o. Franciszek Świątek, który w 1937 roku pisał, że w polskich bibliotekach, archiwach i domach zakonnych znajduje się bogaty materiał źródłowy z zakresu hagiografii, który jest prawie niezbadany[2]. Od tamtego czasu powstało wiele cennych opracowań w tym zakresie, ale liczne obszary czekają jeszcze na szczegółowe badania.

W niniejszym artykule postaramy się nakreślić syntetyczną ocenę badań hagiograficznych i hagiologicznych w Polsce, głównie z uwzględnieniem współczesnych badań i ukazać istotne zdania stojące przed tymi badaniami.

1. Próba oceny dotychczasowych badań hagiograficznych

Na łamach „Ateneum Kapłańskiego" w 1932 roku ukazał się krótki artykuł ks. Karola Wilka, w którym pisze: „[…] do niedawna w hagiografii[3] święcił

---

* Ks. prof. dr hab. Ireneusz WERBIŃSKI — prezbiter Diecezji Włocławskiej (wyśw. 1974); profesor nauk teologicznych w zakresie hagiologii; kierownik Zakładu Teologii Duchowości UMK w Toruniu.

[1] J. Woroniecki, *Hagiografia. Jej przedmiot, trudności i zadania w Polsce*, Kraków 1940, s. 42.

[2] Por. F. Świątek, *Przedmowa*, w: *Z dziejów polskiego żywotopisarstwa świętych*, Lublin 1937, s. VII.

[3] Autor prawdopodobnie miał na myśli badania hagiograficzne w Polsce, bo dalej w swym artykule dowodzi, że od pierwszych wieków w chrześcijaństwie można dostrzec dążenie do porządkowania materiału hagiograficznego, poczynając od zbierania opisów męczeństw pierwszych chrześcijan. — Por. K. Wilk, *Hagiografia metodycznie ujęta*, AK 29(1932), s. 58-60.

triumfy mniej lub więcej skrajny brak wszelkiej naukowości"[4]. Autor artykułu zalecał, żeby badania hagiograficzne opierać na źródłach, których wówczas w Polsce prawie nie wydawano drukiem[5]. Bardzo ciekawe są spostrzeżenia ks. Wilka odnośnie do źródeł hagiograficznych, np. uważa, że na szczególną uwagę zasługują listy pisane przez świętych, bo pozwalają one głębiej wniknąć w psychikę danego świętego. W ostatniej części artykułu autor podaje kilka kryteriów naukowego badania źródeł: 1) najpierw trzeba stwierdzić ich autentyczność, 2) poddać wnikliwej i krytycznej analizie treść zawartą w źródłach, 3) odczytaną treść umiejętnie odnieść do osoby danego świętego[6].

Z kolei o. Franciszek Świątek w książce *Z dziejów polskiego żywotopisarstwa świętych* (Lublin 1937), dokonał ogólnej syntezy literatury hagiograficznej, która ukazała się w Polsce od średniowiecza do XX wieku. Świątek dzieli literaturę hagiograficzną na: 1) okres średniowiecza, w którym wyróżnia żywoty pisane przez cudzoziemców i żywoty pisane przez Polaków, 2) osobno omawia twórczość Jana Długosza, 3) od Długosza do Skargi, 4) złoty okres polskiej hagiografii (gdzie bardzo szeroko omawia twórczość Piotra Skargi przypadającą na lata osiemdziesiąte XVI wieku i przełom wieku XVII. Trochę miejsca poświęca twórczości hagiograficznej Marcina Baroniusza, by następnie zamieścić kilka wzmianek o hagiografach tworzących w pierwszej połowie XVII wieku), 5) okres barokowy (obejmujący drugą połowę XVII i XVIII wiek), 6) hagiografia XIX wieku, 7) hagiografia XX wieku[7].

Omawiając poszczególne dzieła czy okresy, o. Świątek stara się syntetycznie zwrócić uwagę na pozytywne i negatywne strony dzieła czy literatury hagiograficznej danego okresu. Pisze na przykład: „Dodatnią stroną żywotopisarstwa świętych w średniowieczu jest uwypuklanie w całej pełni pierwiastka nadprzyrodzonego, który w życiu świętych gra pierwszą rolę. […] Ujemną stronę żywotów świętych tego okresu stanowi zaniedbanie pierwiastka ludzkiego oraz pomieszanie pierwiastków historycznych i powieściowych, co się skrystalizowało w *legendzie* […]"[8].

Jeden z najbardziej rzetelnych i doskonale przygotowanych badaczy polskiej literatury hagiograficznej, ks. Jan Fijałek wyodrębnił w historiografii kościelnej trzy okresy: 1) nazwał analityczno-hagiograficznym (od początku powstania pierwszych dzieł do ks. Jana Długosza), 2) wyznaniowo-apologetyczny (od po-

---

[4] Tamże, s. 58.

[5] Por. tamże, s. 60-61.

[6] Por. tamże, s. 63-66.

[7] Por. *Spis treści*, w: *Z dziejów…*, s. 171-175. Szukając klucza niniejszego podziału, trudno jest wskazać kryterium, którym kierował się autor wymieniając siedem okresów w literaturze hagiograficznej. J. Birkenmajer i M. Żywczyński w *Recenzji* zamieszczonej w „Kwartalniku Historycznym" 1938, nr 52, s. 711-713, uważają, że ów podział jest fragmentaryczny i nieścisły.

[8] *Z dziejów…*, s. 1.

czątków reformacji do Kaspra Niesieckiego i Floriana Jaroszewicza), 3) wydawniczo-badawczy (od Józefa Andrzeja Załuskiego do czasów współczesnych)[9].

Zatroskany o stan badań hagiograficznych o. Jacek Woroniecki w książce *Hagiografia. Jej przedmiot, trudności i zadania w Polsce* najpierw postuluje potrzebę wykształcenia odpowiednich ludzi do badań źródeł hagiograficznych. Woroniecki mówi, że jeśli badacz posiadłby tylko wykształcenie historyczne, wówczas przedstawi zewnętrzny przebieg życia jakiejś postaci, nie docierając do tego, co w hagiografii jest najistotniejsze — do głębi życia duchowego. Natomiast gdyby badaniem źródeł zajął się ktoś, kto sam prowadzi głębokie życie duchowe, a nie miał odpowiedniego przygotowania naukowego, wówczas zlekceważy wymiar historyczny czy antropologiczny w badaniach. Słusznie uważa Woroniecki, że jeszcze gorzej jest, gdy badań podejmuje się dyletant w pierwszym i drugim wymiarze[10]. Dalej autor próbuje określić przedmiot hagiografii, a odwołując się do ważnych wytycznych Stolicy Apostolskiej, podaje pewne sugestie, jak badać źródła hagiograficzne i opisywać życie świętych.

Interesującą próbę ukazania stanu badań nad hagiografią polską i łacińską w wiekach średnich podjął Jerzy Starnawski w dziele pt. *Drogi rozwojowe hagiografii polskiej i łacińskiej w wiekach średnich*. Publikacja ma charakter leksykograficzny, charakteryzujący się tym, że znajdujemy w nim syntezę rozwoju hagiografii polskiej i łacińskiej w wiekach średnich, bez jej oceniania. Autor dzieła pokazuje, że pierwsze utwory hagiograficzne w języku polskim pojawiły się dopiero pod koniec średniowiecza, a w ogóle pierwsze dzieła wydane drukiem w Polsce mają charakter hagiograficzny. Niewielu pewnie zdaje sobie sprawę z tego, co też podkreśla J. Starnawski, że największy pisarz polskiego średniowiecza ks. Jan Długosz, był także znakomitym hagiografem[11].

W dawniejszych dziejach polskiej hagiografii na szczególną uwagę zasługuje wiek XVI, w którym najważniejsze miejsce zajmuje twórczość jezuity Piotra Skargi. Na polecenie przełożonych zakonnych dokonał przekładu i adaptacji znanego dzieła Wawrzyńca Suriusa *De probatis vitis sancorum*. Porównując tekst Suriusza z dokonaniami Skargi zauważamy, że stworzył on dzieło w dużej mierze samodzielne i oryginalne[12]. Potwierdzałoby to przekonanie Franciszka Świątka, który uważał, że Skarga był znakomicie przygotowany do pisania żywotów świętych[13]. Najbardziej znanym dziełem hagiograficznym Skargi są *Żywoty świę-*

---

[9] Por. *Historiografia kościelna w dawnej Polsce i dzisiaj*, w: *Pamiętnik IV Zjazdu Historyków Polskich w Poznaniu*, Poznań 1925, s. 1-8. Podobnie jak w wypadku F. Świątka, trudno tutaj znaleźć klucz podziału literatury hagiograficznej na trzy okresy.

[10] Por. *Hagiografia*..., s. 4-5.

[11] *Drogi rozwojowe hagiografii polskiej i łacińskiej w wiekach średnich*, Kraków 1993, s. 125.

[12] Tę oryginalność można najbardziej zauważyć w 209 komentarzach nazwanych *obrokami duchownymi*, które są dołączone do poszczególnych żywotów. Komentarze te zawierają głównie treści pobożnościowo-moralizatorskie.

[13] Por. *Z dziejów*..., s. 39.

tych Starego i Nowego Zakonu, na każdy dzień przez cały rok, wybranych z poważnych pisarzów i doktorów kościelnych, których imiona niżej położone, do których przydane są niektóre obroki duchowne i nauki przeciw kacerstwom dzisiejszym tam gdzie się żywot którego doktora starożytnego położył, któremu kazania krótkie na te święta, które pewny dzień w miesiącu mają. Żywoty świętych w pierwszym wydaniu ukazały się w Wilnie w 1579 roku. Praca ta szybko zyskała ogromną popularność, na co wskazuje siedmiokrotne jej wydanie jeszcze za życia Skargi, a ogółem doczekała się 34 wydań w ciągu stuleci[14].

Nie ulega wątpliwości, że jest to kluczowe dzieło dla hagiografii XVI wieku, na nim też wzorowało się wielu hagiografów późniejszych. Życiorysy pisane są według schematu: biografia — cnoty — cuda, a biorąc pod uwagę czas — według kalendarza. Dzieło zawiera około 400 żywotów: żywoty świętych Starego Testamentu, żywoty Apostołów i ich uczniów, żywoty patronów Polski (Wojciecha, Andrzeja Żórawka, biskupa Stanisława, Jacka, Jadwigi, Salomei, Stanisława Kostki, Kazimierza, Jana Kantego, Stefana, Wacława).

Urszula Borkowska uważa, że poziomu Skargi nie osiągnął żaden z hagiografów do końca średniowiecza. Ta sama autorka napisała, że Skarga na miarę swoich czasów „usiłował być krytyczny"[15]. Starał się odróżniać fakty historyczne od legend. Ograniczał element cudowności i słusznie przekonywał, że nie stanowi ona o istocie świętości. Niemniej musimy pamiętać, że głównym motywem pisania żywotów świętych w tamtym czasie, było pragnienie zbudowania wiernych, dlatego Skarga usiłował być krytycznym, ale element moralizatorski jest widoczny w jego dziele, w którym święci są charakteryzowani przy pomocy cnót doprowadzonych do poziomu doskonałości. Skarga, jak na owe czasy, pisał pięknym, prostym językiem, komunikatywnym dla wszystkich i w tym też trzeba upatrywać ogromnej ich popularności[16].

W XX wieku, szczególnie w drugiej jego połowie, zauważamy w Polsce duże ożywienie twórczości hagiograficznej. Zwłaszcza po wyborze kard. Karola Wojtyły na papieża, który dokonywał licznych beatyfikacji i kanonizacji, publikowano dużą ilość życiorysów polskich błogosławionych i świętych. Z popularnych zbiorów żywotów błogosławionych i świętych wyliczymy tylko te, które zapisały się w świadomości szerszego grona polskich katolików: Władysław Józef Padacz, *Z polskiej gleby* (Kraków 1973); Wincenty Zaleski, *Święci na każdy dzień* (Łódź 1984); Jerzy Mrówczyński, *Polscy kandydaci do chwały ołtarzy* (Wrocław 1987); Ireneusz Werbiński, *Twój święty patron* (Włocławek 1997-1999) — jest to

---

[14] Por. J. Nowak-Dłużewski, *Żywoty świętych Piotra Skargi*, „Życie i Myśl" 12(1962), nr 12, s. 5-27; U. Borkowska, *Hagiografia polska (wiek XVI-XVIII)*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz, cz. II, t. 2, Lublin 1975, s. 481-484.

[15] *Hagiografia polska…*, s. 483.

[16] Plastyczna umiejętność dobierania środków wyrazu, język, wykorzystanie najlepszych wzorów z literatury klasycznej, powodowało, że piękno świętości ukazane przez Skargę widzimy ucieleśnione w osobach przez niego opisanych. — Por. F. Świątek, *Z dziejów…*, s. 45.

seria 82. niewielkich książeczek. W każdej z nich zostało omówione jedno imię, jego znaczenie oraz najbardziej reprezentatywni święci je noszący.

Z publikacji o profilu naukowym trzeba wymienić: *Hagiografia polska. Słownik bio-bibliograficzny* (red. R. Gustaw, t. 1: Poznań-Warszawa-Lublin 1971; t. 2: Poznań-Warszawa-Lublin 1972). Dzieło to w wersji poprawionej wyszło pt. *Nasi święci. Polski słownik hagiograficzny* (red. A. Witkowska, Poznań 1995). Ks. Henryk Misztal napisał: *Doskonali w miłości. Świeccy święci i błogosławieni* (Lublin 1992). Ks. Walerian Słomka opublikował *Świętość na świeckiej drodze życia* (Poznań-Warszawa 1981). Zostały też opublikowane dwie serie hagiograficzne: *Polscy święci* (red. J. Bar, t. 1-12, Warszawa 1983-1987) i *Chrześcijanie* (red. B. Bejze, t. 1-20, Warszawa 1974-1993). W obu seriach można znaleźć obfity materiał źródłowy do prac naukowych. Pożytecznym informatorem jest też dzieło o. Henryka Frosa i Franciszka Sowy pt. *Twoje imię. Przewodnik onomastyczno-hagiograficzny* (Kraków 1976). Wiele materiału hagiograficznego można znaleźć w trzytomowym dziele ks. Jerzego Misiurka pt. *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej* (t. 1 (w. XXVII), Lublin 1994; t. 2 (w. XVIII-XIX), Lublin 1998; t. 3 (w. XX), Lublin 2001). Interesujący i pożyteczny materiał hagiograficzny zebrał też w swoich dziełach Karol Górski, np.: *Studia i materiały z dziejów duchowości* (Warszawa 1980), K. Górski i A. M. Borkowska, *Historiografia zakonna a wzorce świętości w XVII w.* (Warszawa 1984). Publikowane są też u nas teksty, które wyszły spod pióra świętych i błogosławionych, bądź osób zmarłych w opinii świętości, np. *Polskie teksty ascetyczne* (red. J. Bar, t. 1-7, Warszawa 1981-1984). W ostatnim czasie Aleksandra Witkowska i Joanna Nastalska opublikowały bardzo cenne dzieło pt. *Staropolskie piśmiennictwo hagiograficzne* (Lublin 2007). Publikacja składa się dwóch części: słownika hagiografów polskich i bibliografii hagiografii staropolskiej. Słownik biograficzny obejmuje biogramy 280 hagiografów od początku piśmiennictwa polskiego do końca XVIII wieku. Znajdują się wśród nich autorzy, tłumacze oraz wydawcy dzieł hagiograficznych. Zaś bibliografia hagiografii staropolskiej jest częścią bibliografii piśmiennictwa polskiego tegoż okresu. Rejestruje literaturę hagiograficzną *sensu stricto*, obejmującą żywoty i legendy, opisy męczeństwa, relacje o cudach i translacji relikwii, biografie i autobiografie osób otoczonych kultem oraz teksty ascetyczno-mistyczne ich autorstwa. Bibliografia hagiografii staropolskiej uwzględnia zarówno prace autorskie, jak i przekłady.

Wielu badaczy historii naszego narodu[17] i naszej kultury[18], w którą nasi świę-

[17] Por. F. Koneczny, *Święci w dziejach narodu polskiego*, Miejsce Piastowe 1937. W ostatnim czasie opublikowano też kilka ciekawych pozycji ukazujących rolę świętych w dziejach niektórych miast, np. Marek Czekański opracował i wydał w formie książki ciekawy materiał pt. *Święci w dziejach Krakowa*, Kraków 1999.

[18] Por. *Święci i świętość u korzeni tworzenia kultury narodów słowiańskich* (Biblioteka ekumenii i dialogu t. 13/1 i 13/2), red. W. Stępniak-Miczewa, Z. J. Kijas, Kraków 2000. W dwu tomach opublikowano bardzo ciekawe artykuły, które jako referaty były głoszone na sesjach naukowych

ci wrośli organicznie, czuje potrzebę nowego przedstawiania osobowości świętych i ich postaw życiowych. Dla przykładu można wymienić dzieło Zbigniewa Mikołejki pt. *Żywoty świętych poprawione*, w którym autor zauważa m.in., że większość życiorysów hagiograficznych nie uwzględnia subtelnych przeżyć osobowych dotyczących świętości i nie uwzględnia złożoności kulturowych u danego świętego, co niewątpliwie miało wpływ na kształt jego świętości[19]. Analizując życiorysy świętych od najdawniejszych do współczesnych, wydaje się, że im starsze teksty, tym bardziej uwaga Z. Mikołejki w tym zakresie jest słuszniejsza. Publikacja pod względem literackim jest ciekawa i autor stara się, opisując danych świętych, uwzględniać realia osobowo-kultowe realizowanej przez nich świętości. Ma się jednak wrażenie, że sprowadził świętość do poziomu wartości naturalnych. Stąd nasuwa się wniosek, że uwzględniając antropologiczny wymiar świętości, nie można zapominać o jego wymiarze mistycznym.

Duża ilość i zróżnicowanie twórczości hagiograficznej powoduje, że przebadanie jej przez jedną osobę wydaje się prawie niemożliwie. Z tego wynika, że trzeba byłoby stworzyć zespół badawczy, a nam Polakom udaje się to rzadko.

Badania twórczości hagiograficznej domagają się wykorzystania i to w sposób komplementarny, metod stosowanych w wielu naukach, co jest niezmiernie trudne. Nie ulega jednak wątpliwości, że istnieje potrzeba poddawania twórczości hagiograficznej naukowym badaniom, które ukazywałyby współczesnemu człowiekowi świętość, jako istotną wartość w rozwoju osobowym. Ukazując zaś konkretnych świętych jako normalnych ludzi wątpiącym — nie przekonanym, przedstawia się argument, że każdy kto pragnie, może zrealizować świętość w swoim życiu.

---

zorganizowanych przez Międzynarodowy Instytut Ekumenii i Dialogu PAT w Krakowie w 1999 i w 2000 roku. Dla przykładu można podać artykuł Natalii Wyszogrodzkiej *Świętość i święci w duchowości Kaszub*, w którym autorka pisze, że świętość i święci mają swoje stałe miejsce w duchowości tego regionu. Oprócz św. Wojciecha, którego postać jest nierozerwalnie związana z Pomorzem, autorka omawia obecność w kulturze kaszubskiej takich świętych jak: św. Barbara, św. Oliwa, Matka Boska Sianowska, Matka Boska Swarzewska, Matka Boska Matemblewska czy Żyd Wieczny Tułacz,

[19] Por. *Żywoty świętych poprawione*, Warszawa 2000, s. 7-17. Autor publikacji nie jest hagiografem, ale ma wyczucie, że świętości nie można sprowadzić tylko do ludzkiego wymiaru, nade wszystko ma ona wymiar duchowy. Dalej skromnie przyznaje, że w wymiarze duchowym nie czuje się mocny, dlatego w publikacji skupia się przede wszystkim na ludzkim, kulturowym czy narodowym wymiarze świętości. Pewną ciekawostką jest stwierdzenie autora, że z etnicznego punktu widzenia polscy święci nie byli Polakami: „Mamy zatem wśród owych świętych «domowych» Niemców i Włochów, Rusinów i Węgrów, Litwinów i Czechów, mamy ludzi krwi greckiej, francuskiej czy bośniackiej" (s. 8). „Dlatego też polscy święci tak często byli ludźmi pogranicza, z miejsc, gdzie ścierały się z sobą i stapiały w specyficzną jedność, w kulturową i religijną ekumenię Mitteleuropy, wielkie potęgi historii (Polska i kraje niemieckie, domeny Jagiellonów i domeny Habsburgów, państwo polsko-litewskie, Ruś i Turcja) czy wielkie odłamy chrześcijaństwa (katolicyzm, protestantyzm i prawosławie)" (s. 9).

2. Od hagiografii do hagiologii

Bez popełnienia większego błędu można powiedzieć, że badania hagiologiczne w Polsce są u początku drogi, która jest zakorzeniona w badaniach hagiograficznych. W Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (obecnie Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego) istniała Katedra Hagiografii, która nie miała przez pewien czas kierownika. Ta okoliczność m.in. przyczyniła się do skierowania moich ówczesnych badań naukowych z obszaru teologii duchowości na obszar hagiografii. Wcześniej przytoczone tutaj zalecenia, aby badania hagiograficzne opierały się o metody naukowe oraz dojrzewanie ku temu, że świętość w wymiarze personalnym też trzeba rozpatrywać w kontekście Kościoła, zainspirowały moją pracę habilitacyjną pt. Świę*tość po Soborze Watykańskim II w świetle dekretów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych* (Warszawa 1993). Głównym źródłem dla tej pracy były dekrety Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych wydane w latach 1965-1990. Choć w tej pracy nie użyto słowa „hagiologia", to jednak jej profil ma już duże nachylenie od hagiografii ku hagiologii.

Dalsze badania prowadzone w Katedrze Hagiografii UKSW, której zostałem kierownikiem w 1993 roku, a od 2001 roku w Zakładzie Duchowości UMK w Toruniu, dokąd się przeniosłem, dojrzały do opublikowania książki pt. *Problemy i zadania współczesnej hagiologii* (Toruń 2004).

Pojęcie „hagiologia" w teologicznej terminologii u nas dopiero się zadomawia. Rozważania o świętości na ogół kojarzą się ze słowem „hagiografia". Zgodnie z greckim źródłosłowem: *hagios* (święty), *graphein* (pisać, opisywać) hagiografia pojmowana jest jako dziedzina opisująca życie świętych. Wielu więc pyta: jaka jest różnica między hagiografią a hagiologią? Biorąc historycznie, najczęściej opisywano, jak świętość była realizowana przez konkretną osobę lub grupę osób. Ten profil twórczości został określony jako żywotopisarstwo i niektórzy zastanawiają się, na ile hagiografię można uznać za dyscyplinę naukową?

Wprowadzając nowe pojęcie do jakiejś dziedziny wiedzy, musimy postawić pytanie o zasadność tego działania? Odmienność przedmiotu badań, który często też domaga się stosowania nowych metod, niewątpliwie uzasadniałyby wprowadzenie pojęcia „hagiologia" w dotychczasowe badania hagiograficzne.

Chcąc udokumentować zasadność wprowadzenia nowego pojęcia, możemy powiedzieć, że tradycyjne pojęcie „hagiografia" trzeba pozostawić na oznaczenie „żywotopisarstwa". Natomiast termin „hagiologia" posiada bogatszy zakres i można przez niego rozumieć dział nauki zajmujący się wszystkimi problemami dotyczącymi świętości. Przyjęcie takiej terminologicznej opcji pozwala sukcesywnie, w sposób uporządkowany ukazywać szeroki, bogaty i interesujący wachlarz szczegółowej problematyki, stanowiącej przedmiot naukowej refleksji teologicznej[20].

[20] W ujęciu szczegółowym hagiologia powinna zajmować się: a) naukowo-krytycznym studium źródeł oraz badać społeczną funkcję całej literatury hagiograficznej, b) pojęciem świętości

Trudno przewidzieć, w jakim zakresie u nas przyjmie się termin „hagiologia", ale niektórzy z cenionych badaczy literatury hagiograficznej dostrzegają nie tylko potrzebę jego wprowadzenia, ale — co za tym idzie — określenia jego przedmiotu i wdrażania odpowiednich metod badawczych. Na ten fakt zwróciły uwagę: Aleksandra Witkowska i Joanna Nastalska w znamienitym dziele *Staropolskie piśmiennictwo hagiograficzne*[21]. Niewątpliwie trzeba jeszcze podejmować wiele wysiłku badawczego, który coraz precyzyjniej będzie określał przedmiot i metody badawcze obydwu — tak bliskich sobie, jak hagiografia i hagiologia — dyscyplin naukowych.

Wobec powyższego może ktoś zapytać: skoro hagiografia zajmuje się opisywaniem życia świętych, czy hagiologia powinna też zajmować się życiorysami świętych? Na pewno tak, ale biorąc pod uwagę dotychczasowe biografie poświęcone świętym, zauważamy, że najczęściej stosuje się w nich narrację popularną nazywaną kronikarską, a według wymogów hagiologicznych należałoby stosować narrację naukową. W narracji kronikarskiej zdarzenia mają strukturę, która przeminęła — jakby martwą, zaś w narracji naukowej nawet zdarzenia z dawnej przeszłości są ciągle żywe i aktualne[22]. Ta myśl znajduje zobrazowanie w homilii kanonizacyjnej bł. Kingi, w której Jan Paweł II powiedział, że „święci nie przemijają i święci wołają o świętość". W dalszej części tej homilii papież postawił pytanie: „Jakie jest imię tej siły, która opiera się przemijaniu?" i odpowiedział „Imię tej siły jest miłość"[23]. Aby tworzyć narrację naukową, hagiolog musi po-

---

i jej rozwojem, c) naukową biografią świętych, d) dziejami kultu, e) procedurą beatyfikacyjno-kanonizacyjną, f) liturgicznymi obchodami wspomnień o świętych.

[21] Autorki w przypisie 1, odnoszącym się do wstępu, powołując się na moją publikację *Problemy i zadania współczesnej hagiologii*, piszą: „Niezrozumienie w praktyce dwóch różnych pojęć hagiografii i hagiologii oraz zamienne używanie terminów wynika z nieznajomości przedmiotu i metod badawczych obu dyscyplin". — Por, t. 1, s. XV.

[22] Współcześni odbiorcy życiorysów świętych chcą odnaleźć w nich coś więcej poza panoramą faktów i wydarzeń. Oczekują życiorysu, który pozwoliłby poznać osobowość świętego, wewnętrzne motywy jego działań i decyzji. Ma w tym dopomóc wykorzystanie w hagiologii wiedzy psychologicznej dysponującej szeregiem wypróbowanych metod. Zastosowanie metod stosowanych przez psychologię, pozwoli głębiej poznać psychikę świętego, co jest sprawą niełatwą i delikatną, wymaga szczególnej kompetencji badawczej. Prace zwłaszcza W. Nigga pokazały, jak dzięki rzetelnym studiom psychologicznym można dokonać korekty fałszywych sądów i ukazać prawdziwe oblicze świętych. Natomiast dyletanctwo w tej dziedzinie przynieść może niepowetowane szkody. Oczywiście, wiedza psychologiczna wszystkiego nie rozwiązuje. Najważniejsza wartość dla hagiologa rozgrywa się na innej płaszczyźnie. Problem świętości pozostaje do końca tajemnicą. Piszący biografię zbliża się do swego bohatera a równocześnie pozostawia go w pewnym półcieniu. I jeśli potrafi przekazać ową świadomość tajemnicy świętego, wywiązuje się ze swego zadania dobrze. Brak perspektywy teologicznej sprowadza najlepsze nawet historyczno-psychologiczne studium do rzędu biografii człowieka być może nawet heroicznego, ale nie świętego. Natomiast nieodpowiednie jej uwzględnienie stworzy jeden więcej kicz hagiograficzny.

[23] Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. kanonizacyjnej bł. Kingi*, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979*, *1983*, *1987*, *1991*, *1995*, *1997*, *1999*, *2002*, Kraków 2005, s. 1169 i 1174.

siąść dość rozległą wiedzę z kilku dyscyplin naukowych: Biblii i Tradycji Kościoła, hagiografii, teologii duchowości, liturgii, nauk historycznych, psychologii itd.

Relacje między hagiologią a innymi dyscyplinami naukowymi próbowałem przedstawić w artykule pt. *Hagiologia a inne dyscypliny naukowe* („Studia Nauk Teologicznych PAN" 1(2006), s. 151-166). Zostały tam ukazane relacje hagiologii do nauk teologicznych, takich jak: teologia duchowości, biblistyka, eklezjologia i liturgika, a także nauk humanistycznych: historia i psychologia[24]. Wspomniany artykuł nie uwzględnia relacji hagiologii do prawa kanonizacyjnego, a relacja ta jest też bardzo ważna.

Na drodze urzędowej świętość jest dowodzona przez Kongregację Spraw Kanonizacyjnych, a ostatecznie orzekana przez papieża. Hagiolog w swoich badaniach musi uwzględniać wytyczne Kościoła w tym zakresie. Jan Paweł II w dniu 25 I 1983 roku wydał konstytucję apostolską *Divinus perfectionis Magister*, która miała pomóc postulatorom w postępowaniu kanonizacyjnym. Jej celem jest usprawnić i uprecyzyjnić beatyfikacje i kanonizacje. Wspomniany kanonista z KUL ks. H. Misztal opublikował cenny komentarz do tej konstytucji (Lublin 1987)[25]. Wskazania papieża zostały wykorzystane w mojej pracy habili-

---

[24] Ciekawe są również relacje hagiologii do literatury, które w niniejszym artykule nie zostały podjęte. Wśród wielu pozycji z zakresu literatury, w których możemy znaleźć interesujące wątki hagiologiczne, można wymienić: P. Nehring, *Topika wczesnych łacińskich żywotów świętych. Od vita Antonii do vita Augustini*, Toruń 1999; *Duchowość i sacrum w literaturze emigracyjnej Słowian Wschodnich*, red. A. Woźniak, M. Kawecka, Lublin 2002; M. Hanusiewicz, *Święte i zmysłowe w poezji religijnej polskiego baroku*, Lublin 2001; *Słowianie Wschodni. Duchowość — mentalność — kultura. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Ryszardowi Łużnemu w siedemdziesięciolecie urodzin*, red. A. Rażna, D. Piwowarska, Kraków 1997.

[25] Ks. Henryk Misztal przez ponad 25 lat kierował jedyną w świecie Katedrą Prawa Kanonicznego, która funkcjonuje na Wydziale Prawa KUL. W 2008 roku w Katedrze kierowanej przez Profesora Misztala powstała pożyteczna praca Katarzyny Małgorzaty Więcek FMA pt. *Wkład polskich kanonistów do nauki prawa kanonizacyjnego.* We wprowadzeniu do niniejszej publikacji ks. Misztal przytacza słowa Benedykta XVI z przemówienia do postulatorów Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, że dla Kościoła i społeczeństwa wielkie znaczenie ma ukazywanie wzorów świętości (por. s. 9). Należy przypuszczać, że ta sugestia papieża podyktowała, iż w planie pracy znalazł się punkt: *Wkład polskiej hagiografii*. W tym punkcie autorka, biorąc pod uwagę kryteria czasowe, wymienia różne obok siebie — naukowe i nie naukowe — dzieła hagiograficzne, nie pokazując ich wkładu w procesy beatyfikacji i kanonizacji. Kilka razy ogólnie zaznacza, że wiele z biografii świętych nie prezentuje poziomu naukowego, co jest szkodą dla tego rodzaju publikacji.

Biorąc pod uwagę twórczość naukową ks. H. Misztala wyraźnie widać, że wykracza ona poza ramy kanonistyki. Między innymi opublikował książkę *Mówią święci* (Lublin-Sandomierz 1999). Sam tytuł jest godny zastanowienia: święci mówią, a przemawiać może tylko człowiek żywy. Dalej trzeba by pytać, co mówią? i do kogo mówią? oraz jak ich słuchać?

W książce znajdujemy odpowiedź na dwa pierwsze pytania:

1. Na pytanie do kogo mówią?, autor publikacji daje następującą odpowiedź: do ludzi dobrej woli, do Kościoła Powszechnego, do Europy, do Polaków — szczególnie nasi święci.

2. Na pytanie co mówią?, autor daje bardzo dużo odpowiedzi: biorąc pod uwagę kierunek wstępujący (ascetyczny) — zachęcają do realizowania wartości naturalnych, które pozwalają człowiekowi coraz bardziej dojrzewać osobowo i ukierunkowywać się ku wartościom nadprzyrodzo-

tacyjnej, dla której źródłem były dekrety Kongregacji do Spraw Kanonizacji. Ta Kongregacja sugeruje także, aby w badaniach hagiograficznych i hagiologicznych wykorzystywać komplementarnie metody wypracowane przez nauki historyczne, psychologię i teologię.

Po raz pierwszy w literaturze polskiej sposób zastosowania tych metod został przedstawiony w wyżej wspomnianej mojej publikacji pt. *Problemy i zadania współczesnej hagiologii* (s. 92-157). W publikacji tej znajdujemy szczegółowe uzasadnienie kolejności i potrzeby komplementarności zastosowania poszczególnych metod. Bardzo ważne jest, by oprócz dobrego przygotowania naukowego, hagiolog sam dążył do świętości, aby rozważał jej tajemnice nie tylko mądrością rozumu, ale mądrością serca. W odnośnych partiach pracy włączyłem w całokształt rozważań refleksje duchowości chrześcijańskiego Wschodu. Zakładając wyrazistą świadomość i przekonanie, że świętość nie objawia się wprost w postawie człowieka, ale poprzez znaki wskazujące na obecność Boga w życiu duchowym konkretnego człowieka, w omawianym dziele postuluję, aby w ukazywaniu wielowymiarowości i tajemnicy świętości, uwzględniać kilka następujących punktów: a) czasową strukturę świętości, b) fabułę i sposoby jej kompozycji w odpowiednim przedstawianiu świętości, c) konstruowanie fabuły w taki sposób, aby ukazywała doświadczanie nowych jakości w czasie, d) liczenie się z aktualnymi możliwościami odbiorcy i nastawienie na osiągnięcie głównego celu narracji.

3. Postulaty badawcze

Pewną syntezę postulatów badawczych dla współczesnej hagiologii znajdziemy w piątym rozdziale przywoływanej mojej publikacji pt. *Problemy i zadania współczesnej hagiologii*. Pozwoliłem sobie w niej zauważyć, że w ostatnim czasie na naszym rynku wydawniczym pojawia się duża liczba publikacji przedstawiających życiorysy świętych, ale tylko niektóre z nich są wartościowe. „[…] nie wystarczy chronologicznie opisać życie danego świętego. Trzeba je przedstawić tak, aby nie zniekształcić prawdziwego obrazu życia danego świętego, ale też umiejętnie wyzwolić potrzebę naśladowania stylu życia realizowanego, np. przez «mojego» świętego patrona”[26]. Punkt ciężkości w postulatach pod adresem hagiografii i hagiologii w tym rozdziale książki położony jest na wychowawczo-formacyjną rolę, którą mogą odegrać święci w życiu każdego człowieka[27]. Najpierw jest mowa o potrzebie odpowiedniego ukazywania świętych jako wzorów

nym. Biorąc zaś pod uwagę kierunek zstępujący (mistyczny) — uczą jak nie przeszkadzać Bogu w coraz pełniejszym zamieszkaniu w człowieku jako Jego świątyni.

[26] *Problemy…*, s. 243-244.

[27] Tamże, s. 244.

osobowych[28]. Chodzi o egzystencjalną rolę świętych, symboliczną funkcję świętych jako wzorów osobowych, animacyjną oraz hagiofanijną funkcję świętych jako wzorów osobowych. Widać też potrzebę ukazywania wzorów osobowych i postaw świętych poprzez celebrację ich liturgicznych wspomnień oraz potrzebę ukazywania wzorów świętych dla poszczególnych stanów życia.

Cały czas prowadzę badania na temat wychowawczo-formacyjnej roli świętych. Panoramę wyników tych badań podałem w artykule pt. *Wychowawcza rola hagiografii*[29], w którym zwracam uwagę na to, że w pedagogice dawniej mocno akcentowano rolę metod wychowawczych w procesie wychowania, obecnie zaś — nie pomniejszając metod — podkreśla się, że w procesie wychowania najważniejszy jest podmiot (osoba). W tym i w wielu innych artykułach próbuję pokazać, że każdy święty do czegoś nas wychowuje. Przede wszystkim wychowuje:

a) *do wartości.* Badacze są zgodni, że nie ma uniwersalnego podejścia do wartości w skali ogólnoświatowej. Wartości zawsze rozpatrujemy w relacji do kręgu kulturowego, w którym się wychowujemy i żyjemy. Wychowanie kulturowe przygotowuje do właściwego odbioru wartości, takich jak: piękno, dobro, miłość itp. Wartości te odczytujemy przy pomocy znaków.

Jan Paweł II podczas kanonizacji św. Kingi podkreślał, że święci uczą nas jak realizować wartości, które się nie starzeją[30]. W rozmowach, szczególnie z ludźmi młodymi, niejednokrotnie możemy zauważyć, że wielu patrzy na świętych jako na ludzi nierealnych, żyjących w innym świecie. Należałoby ich zatem w cier-

---

[28] Wzór kojarzy się z jakimś ideałem. Jeżeli jest przedstawiany w sposób zbyt wyidealizowany, kojarzy się z czymś nieżyciowym, nierealnym, a tym samym niemożliwym do zrealizowania. Jeżeli wzorzec związany jest z konkretną osobą, ukazaną w sposób żywy i obrazowy, wówczas może pozytywnie oddziaływać na sferę poznawczo-emocjonalną. Z kolei to pozytywne oddziaływanie może wyzwalać potrzebę urzeczywistniania we własnym życiu postaw i czynów osoby, która jest ukazywana jako wzór. Wzór osobowy powinien łączyć w sobie cechy realne i idealne. A zatem powinno ukazywać się wzory osobowe, na przykład świętych, jako normalnych ludzi, z ich słabościami i problemami, a z drugiej jako tych, którzy wykorzystali wszystkie możliwości na drodze własnego rozwoju. Z wypowiedzi psychologów i pedagogów wynika, że szczególnie w okresie młodości potrzebne są konkretne wzorce osobowe, pomagające ukształtować silną, dojrzałą osobowość. Tematykę świętych jako wzorów osobowych poruszałem w wielu artykułach, np.: *Osobowość świętego na przykładzie św. Józefa*, STV 34(1996) nr 2, s. 255-263; *Kto może zostać świętym*, „Studia Włocławskie" 2(1999), s. 278-288; *Osobowość świętego na przykładzie Teresy Benedykty od Krzyża (Edyty Stein)*, STV 37(1999) nr 2, s. 185-192; *Błogosławiona Karolina Kózka jako wzór osobowy dla współczesnej młodzieży żeńskiej*, AK 134(2000), s. 33-40; *Czy wszyscy święci odznaczali się dojrzałą osobowością?*, w: *Duchowość Europy*, red. S. Urbański i M. Szymula, Warszawa 2001, s. 152-167; *Świętość Niepokalanej wzorem dla współczesnego człowieka*, „Salvatoris Mater" 3(2001) nr 1, s. 63-75; *Obraz dojrzałej osobowości chrześcijanina na przykładzie Maryi*, „Studia Włocławskie" 6(2003), s. 414-430; *„Nie lękajcie się być świętymi" — Jan Paweł II o świętości*, w: *Fides querens intelectum. Wiara poszukująca zrozumienia. Uniwersytet Mikołaja Kopernika w hołdzie Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II*, Toruń 2004, s. 289-307.

[29] Zob. w: *Świadek Jezusa*, (Homo meditans, 25), red. M. Chmielewski, Lublin 2004, s. 325-345.

[30] *Msza święta kanonizacyjna błogosławionej Kingi — homilia*, w: Jan Paweł II *Polska 1999. Przemówienia i homilie*, Marki 1999, s. 235-236.

pliwym dialogu i na konkretnych przykładach przekonać, że święci to ludzie wartościowi, w których każdy może znaleźć jakiś wymiar do naśladowania w swoim życiu. Postawy prezentowane przez świętych nigdy się nie dezaktualizują i mają wymiar ponadczasowy, choć nie zawsze zdajemy sobie z tego sprawę. Codzienna obserwacja pokazuje, że z życia wielu ludzi coraz bardziej usuwane jest to, co święte. Zaś z licznych badań wynika, że do takiego stanu rzeczy w dużym stopniu przyczyniają się media lansujące laicki styl życia;

b) *właściwej postawy wobec Ojczyzny.* Wielu badaczy historii narodu polskiego podkreśla, że święci, zarówno wyznawcy jak i męczennicy, tak dalece wrośli w kulturę naszego narodu, że oddzielając ich od tej kultury, otrzymalibyśmy jej wypaczony obraz;

c) *budowania życia na Chrystusie*. W homilii podczas beatyfikacji Józefa Sebastiana Pelczara Jan Paweł II powiedział, że święci i błogosławieni to chrześcijanie w najpełniejszym tego słowa znaczeniu. Chrześcijanami są wszyscy ochrzczeni i wierzący w Chrystusa[31]. Dalej kontynuował papież, że chrześcijanami mamy być nie tylko z nazwy.

Między innymi mając na uwadze to, że wielu wydaje się, iż są tylko zwykłymi ludźmi, bez szans na zostanie świętymi, papież akcentował, że święci i błogosławieni są takimi samymi ludźmi, jak każdy z nas. Być może różnica między nami a świętymi polega na tym, że my budujemy swoje życie na piasku, zaś święci to „ludzie, którzy swoje życie budowali na skale, na opoce, […] a nie na lotnym piasku"[32]. Chcąc przybliżyć słuchaczom egzystencjalny kształt skały Jan Paweł II pytał, co jest tą skałą? I udzielił następujących odpowiedzi: „Jest nią wola Ojca, która wyraża się w Starym i Nowym Przymierzu. Wyraża się w przykazaniach Dekalogu. Wyraża się w całej Ewangelii, zwłaszcza w Kazaniu na Górze, w ośmiu błogosławieństwach. […] «Skała» — to nade wszystko Chrystus sam"[33]. Do bł. ks. Jerzego Popiełuszki możemy też odnieść słowa, które papież powiedział o bł. Józefie Sebastianie, że „budował dom swego ziemskiego życia i powołania nade wszystko na Chrystusie. […] I dlatego dom jego życia ziemskiego ostał się wśród wszystkich burz i doświadczeń. Dojrzał do tej chwały, jaką człowiek-stworzenie może odnaleźć tylko w żywym Bogu. To właśnie jest owa pełnia, do której wszyscy zostaliśmy wezwani w Jezusie Chrystusie"[34];

d) *właściwej postawy wobec drugiego człowieka.* Od świętych można uczyć się prawidłowych postaw wobec drugiego człowieka[35]. Wypowiadając się na temat pedagogii świętych, Jan Paweł II podkreślał, że przede wszystkim uczą nas

---

[31] *Homilia w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej biskupa Sebastiana Józefa Pelczara*, w: *Pielgrzymki…*, s. 577.

[32] Tamże.

[33] Tamże, s. 577-578.

[34] Tamże.

[35] Por. I. Werbiński, *Na wzór polskich świętych. Świętość jako zadanie każdego chrześcijanina*, „Ateneum Kapłańskie" 149(2007), s. 260-263.

oni podmiotowego, a nie przedmiotowego traktowania człowieka[36]. Szczególnie dziś, kiedy niejednokrotnie człowieka ocenia się na podstawie statusu społecznego lub materialnego, podkreślanie podmiotowego traktowania człowieka, wydaje się bardzo potrzebne;

e) *właściwej postawy wobec Kościoła.* Wielu naszych katolików pojęcie „Kościół" kojarzy ze świątynią parafialną, co między innymi znajduje swe odzwierciedlenie w powiedzeniu: „Idę do kościoła" — kiedy mają zamiar wziąć udział w liturgii Mszy św. Inni odpowiedzialność za losy Kościoła zrzucają tylko na duchownych, nie będąc świadomym tego, że wszyscy ochrzczeni tworzą wspólnotę Kościoła (por. ChL 9). Z niewłaściwego rozumienia Kościoła rodzą się też niewłaściwe postawy wobec Niego: np. „Wierzę w Pana Boga, ale nie w Kościół"; „Pan Bóg jest mi potrzebny, ale Kościół nie". Wielu z wyżej wymienionych, uczestnicząc w uroczystości we Mszy świętej wypowiada słowa: „Wierzę w jeden, święty powszechny i apostolski Kościół". W tym kontekście rodzi się pytanie, co znaczą dla nich słowa tak uroczyście wypowiadane[37];

f) *jak być wolnym człowiekiem*. Temat wolności często pojawiał się w kazaniach bł. ks. Jerzego Popiełuszki, np. podczas Mszy świętej w dniu 2 II 1982 roku w intencji pozbawionych wolności, zwolnionych z pracy oraz w intencji rodzin, których członkowie zostali w różny sposób doświadczeni wprowadzeniem stanu wojennego (13 XII 1981), w wygłoszonym kazaniu mówił, że powołanie do wolności jest wpisane w naturę każdego człowieka i w dojrzałą świadomość narodową[38]. Jako kapłan zdawał sobie sprawę z tego, że najważniejsza jest wolność duchowa, którą sam Bóg wszczepił w naturę człowieka;

g) *jak zło zwyciężać dobrem.* Tę biblijną zasadę przypomniał Jan Paweł II w związku z wprowadzeniem stanu wojennego w Polsce, a później rozwinął podczas drugiej pielgrzymki. Tę zasadę podjął też w swoim nauczaniu i w swoim życiu bł. ks. Jerzy. Do niej też odwołał się w homilii podczas beatyfikacji abp Angelo Amato, mówiąc: „Był [ks. Jerzy — podkr. I. W.] świadomy, że zło dyktatury miało swoje źródło w szatanie, dlatego więc zachęcał, aby zło zwyciężać dobrem i łaską Bożą: «Zło może zwyciężyć tylko ten, kto jest pełen dobroci». Mówił: «Chrześcijaninowi nie może wystarczyć jedynie potępienie zła, kłamstwa, nikczemności, przemocy, nienawiści, zniewolenia; on sam musi być autentycznym świadkiem, rzecznikiem i obrońcą sprawiedliwości, dobra, prawdy, wolności i miłości». Zło, niosące ze sobą przemoc, jest znakiem słabości i bezużyteczności. Natomiast dobro zwycięża i rozszerza się siłą swojej słodyczy, współczucia i miłości»". W zakończeniu homilii kaznodzieja przytoczył słowa Benedykta XVI z listu napisanego z racji beatyfikacji ks. Popiełuszki, że „nowy

[36] Por. *Pielgrzymki…*, s. 105.

[37] Por. A. J. Nowak, *Psychologia eklezjalna*, Lublin 2005, s. 94-96.

[38] Por. I. Werbiński, *Aktualność duchowego przesłania ks. Jerzego Popiełuszki* [artykuł oddany do druku do księgi pamiątkowej Biskupa Alojzego Meringa z racji 65. urodzin].

Błogosławiony był kapłanem i męczennikiem, wytrwałym oraz niestrudzonym świadkiem Chrystusa: on zło dobrem zwyciężył, aż do przelania krwi"[39].

h) *świadectwo sprawdzianem wiarygodności świętego.* Nie ulega wątpliwości, że świadectwo uwiarygodnia świętość życia. Kościół zanim ogłosi kogoś błogosławionym lub świętym dokładnie bada na podstawie faktów życia prawdziwość jego świadectwa. Trzeba powiedzieć, że Bóg w swej pedagogii, przygotowuje każdego, według drogi jego powołania życiowego, do tego, aby w odpowiednim momencie mógł zaświadczyć, że jest uczniem Jego Syna. To przygotowanie zawsze jest procesem, w którym rolę formatora trzeba upatrywać w osobie Ducha Świętego[40]. Dojrzewanie do dawania świadectwa ze strony człowieka zawsze wymaga wysiłku, który powinien objawiać się w coraz pełniejszej uległości Duchowi Świętemu do czasu, który wskaże On jako właściwy do wypełnienia świadectwa[41].

Autor artykułu jest świadomy, że obraz stanu badań hagiograficznych i hagiologicznych w Polsce, przedstawiony w tym artykule, jest tylko wycinkowy. Tak samo w wypadku postulatów badawczych, podjęto tylko niektóre z nich.

Zakład Teologii Duchowości na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu, którego autor artykułu jest kierownikiem, badania w zakresie hagiologii traktuje jako priorytetowe. Wyniki badań są publikowane w serii wydawniczej „Communio sanctorum". Aktualnie przygotowywany jest drugi tom *Święci jako wychowawcy.* Pragnieniem kierownika badań jest szeroka współpraca z ośrodkami naukowymi w kraju.

L'ÉTAT DE LA RECHERCHE HAGIOGRAPHIQUE ET HAGIOLOGIQUE EN POLGNE ET AUSSI DES POSTULATS DES RECHECHES SCIENTIFIQUES

Dans cet article on peut détacher trois parties:

1) Dans la première l'auteur à la manière synthétique présente le résultat de la recherche hagiographique en Pologne.

---

[39] http://ddmgniezno.pl/teksty/1223-homilia-abp-angelo-amato-podczas-beatyfikacji-ks-jerzego-popiełuszki.html [1 XI 2010].

[40] „A gdy was poprowadzą, żeby was wydać, nie martwcie się przedtem, co macie mówić; ale mówcie to, co wam w owej chwili będzie dane. Bo nie wy będziecie mówić, ale Duch Święty". — Mk 13, 11.

[41] W Biblii mamy wiele miejsc mówiących o tym, np. w Antiochii podczas modlitw tamtejszego Kościoła: „[…] rzekł Duch Święty: «Wyznaczcie mi już Barnabę i Szawła do dzieła, do którego ich powołałem»". — Dz 13, 2.

2) Dans la deuxième partie l'auteur s'efforce de discuter de l'état actuel de la recherche hagiographique, enfin il constate que cette recherche est en phase initiale. Jusqu'à maintenant dans la conscience des chercheurs la notion de „hagiographie" s'est fixée, tandis que la notion de „l'hagiologie" dans la prise scientifique a été approchée par l'auteur de cet article dans le livre intitulé *Les Problèmes et les devoirs de l'hagiologie contemporaine* (Toruń 2004). Dans cette publication l'auteur explique que l'introduction de la nouvelle notion exige une justification essentielle. En bref, comme la notion traditionelle de „l'hagiographie" on peut laisser pour marquer „la biographie de la vie des saints", c'est la terminologie „l'hagiologie" possède une sphère riche de l'activité et on peut par cela comprendre une partie de la science qui concerne la sainteté. L'acceptation de cette option terminologique permet de montrer successivement, d'une manière reguliè-re, l'éventail large, riche et intéressant de la problématique detaillée qui constitue l'objet scientifique de la réflexion théologique.

3) Dans la troisième partie de l'article l'auteur présente certains postulats scientifiques pour des recherches hagiographiques et hagiologiques. Se référant à Hans Urs von Balthasar, remarquable théologue moderne, on peut dire que l'hagiographie et l'hagiologie bien pratiquées peuvent sauver la synthèse de la théologie, si fructueuse pour la vie de l'Eglise primitive. Pour que ce soit réalisé, il faut: a) placer l'hagiographie et l'hagiologie dans la realitée de la théologie et de l'ecclésiologie; b) les employeurs de ces domaines doivent réunir la sainteté avec l'interpretation théologique de la Bible et de la liturgie et rapporter le procès de la sainteté aux problèmes des personnes concrètes. Quoique la substance de la sainteté ne change pas, l'esprit du temps provoque que la manière de la sainteté aussi change ainsi que l'attente sur le modèle personnel de la sainteté.

„Duchowość w Polsce" 12 (2010)
ISSN 2081-4674 s. 105-112

Jerzy Wiesław GOGOLA OCD*

DZIEDZICTWO ZAKONNYCH SZKÓŁ DUCHOWOŚCI WE WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII DUCHOWOŚCI

Współczesna teologia duchowości jest owocem długiego procesu, który nie jest zakończony, co więcej — znajduje się w pełnym rozwoju. Jako nauka wykładana na wyższych uczelniach jest młoda — jeżeli liczyć jej powstanie od założenia pierwszej Katedry Ascetyki i Mistyki w 1917 roku w Rzymie, czy może nawet od ogłoszenia przez Piusa XI encykliki *Deus scientiarum Dominus* (1931) — ale na jej treść składa się dziedzictwo wypracowane przez wybitnych mistrzów i całe szkoły duchowości od pierwszych wieków istnienia Kościoła. Jako rzecz podstawową należy podkreślić ścisłe powiązanie duchowości jako życia i duchowości właśnie jako teologii, czyli nauki. Jeżeli mówimy o szkołach duchowości, to mamy na uwadze określone środowiska, w których żyje się Ewangelią w specyficzny, wyróżniający się sposób, a powstałe pisma są owocem owego duchowego doświadczenia i odwrotnie — służą życiu duchowemu innych.

To przedłożenie będzie mieć formę swego rodzaju historycznego „fleszu" i wskazania na ślad ewentualnych bardziej szczegółowych poszukiwań w tym względzie.

1. Szkoły duchowości

„Szkoła duchowości" jest wyrażeniem posiadającym dziś znaczenie techniczne, oznaczające już szczegółowe ujęcie samej duchowości. Pojawiło się w ostatniej fazie formowania się duchowości z myślą o podręczniku przydatnym do du-

---

* Prof. dr hab. Jerzy Wiesław GOGOLA OCD — studia z teologii i duchowości na „Teresianum" w Rzymie oraz na PAT w Krakowie; w 1984 licencjat z teologii duchowości, w 1990 doktorat, w 2000 stopień doktora habilitowanego, w 2005 tytuł profesora; kierownik Katedry Historii Duchowości na UPJPII oraz dyrektor Karmelitańskiego Instytutu Duchowości w Krakowie; od 1984 wykłada teologię duchowości; autor książek, m.in.: *Rady ewangeliczne. Teologia, praktyka, formacja* (Kraków 1999, 2003), *Zasady wierności charyzmatowi Założyciela* (Kraków 2000), *Teologia komunii z Bogiem* (Kraków 2001, 2003, 2009), *Od Objawienia do zjednoczenia. Wykład teologii modlitwy* (Kraków 2005), *Mistycy i mistyka Karmelu* (Kraków 2007), oraz wielu artykułów naukowych z duchowości.

chowej formacji zakonników[1]. Źródła duchowości w każdej szkole są wspólne: Pismo święte i liturgia, sakramenty, podobne praktyki ascetyczne, ale w nieco innej formie i z innym rozłożeniem akcentów.

Określenie „szkoła duchowości" posiada co najmniej trzy znaczenia[2]:

• zespół praktyk ascetycznych i duchowej doktryny właściwych określonej grupie osób, które odwołują się do jakiegoś swojego założyciela;

• ideał życia duchowego zawierający wszystkie jego elementy odpowiednio uporządkowane właściwy danej grupie założonej przez wybitną postać założyciela;

• w znaczeniu ścisłym rozumie się syntezę doktrynalną, pewien teologiczny system życia duchowego powstały dzięki naukowemu opracowaniu duchowości i doktryny praktykowanej oraz nauczanej przez założyciela i jego uczniów według jakiejś głównej zasady (*principio animatore*)[3].

To ostatnie znaczenie jest właściwe i pełne, a zarazem historycznie najpóźniejsze. Oznacza bowiem naukowe uporządkowanie i opisanie rzeczywistości, która od dawna była realizowana na płaszczyźnie życia. Szkoła duchowości nigdy nie powstaje *a priori*, niejako na stoliczku naukowca, by potem być realizowana w życiu. Jest dokładnie odwrotnie. Łatwo to zrozumieć na przykładzie duchowości zakonnej, od której bierze nazwę szkoła duchowości zakonnej. Normalnym biegiem rzeczy wokół założyciela powstaje wspólnota obdarzona tym samym charyzmatem zakonnym. Często sam założyciel dopiero w późniejszym okresie pisze regułę lub nawiązuje do dawniejszych Reguł. Dopiero po dłuższym okresie istnienia instytutu powstają próby naukowego opracowania jego duchowości, by jednocześnie podkreślić jej specyfikę. W dzisiejszej teologii życia konsekrowanego terminem kluczowym przy tego typu opracowaniach jest charyzmat założyciela, który jest jednocześnie nośnikiem określonego ideału życia zakonnego. Jeżeli by jeszcze zapytać o ilość szkół duchowości, to należy odpowiedzieć, że istnieje ogromna liczba szczegółowych duchowości zakonnych, natomiast szkół duchowości według znaczenia ścisłego, czyli takich, które doczekały się naukowego opracowania, jest niewiele. Nie chcemy jednak dotykać problemu trudności w przypisaniu danemu zakonowi odpowiadającej mu nazwą szkoły duchowości. *Dizionario degli istituti di perfezione* ogranicza się do omówienia tylko pięciu szkół duchowości: benedyktyńskiej, terezjańskiej, berulliańskiej, alfonsjańskiej i pasjonistów[4]. Tekst ten powstał we Włoszech 22 lata temu, więc trudno go dzisiaj traktować jako ostateczny. Od tamtego czasu, zakładając, że dane uwzględniają rzeczywiste *status quo* zagadnienia, wiele się zmieniło. Powstało wiele opracowań konkretnych duchowości zakonnych, dając podstawę do posze-

---

[1] Por. G. Rocca, *Scuole di spiritualità*, w: *Dizionario degli istituti di perfezione*, t. 8, Roma 1988, kol. 1198-1199.

[2] A. Matanić, *Scuole di spiritualità*, w: tamże, kol. 1200-1201.

[3] Por. tamże, s. 1201.

[4] Por. tamże, kol. 1205-1220.

rzenia powyższego wykazu o przynajmniej kilka nowych pozycji. W okresie krótszym niż 20 ostatnich lat powstało wiele nowych zgromadzeń, a niektóre z nich doczekały się naukowego opracowania własnej duchowości.

2. Proces formowania się współczesnej teologii duchowości

Teologię duchowości jako naukę powstałą na początku XX wieku niektórzy autorzy traktują jako nowy rozdział teologii[5], nie przeakcentowując jednak tej nowości. Był to raczej kolejny epizod na drodze jej rozwoju. Historyczny proces formowania się teologii duchowości można podzielić na trzy okresy: do wieku XV, od XVI-XIX i ostatni rozdział przypada na wiek XX[6] oraz — oczywiście na XXI wiek.

A. Pierwsze pięć wieków życia Kościoła i twórczości Ojców jest absolutnie podstawowe dla jakiegokolwiek studium duchowości. Wymienić zatem należy dziełko Pseudo-Dionizego Areopagity pt. *Teologia mistyczna*, które chociaż objętościowo malutkie, stanowi syntezę jego doktryny, a jego wpływ na cały Wschód i Zachód trudno jest przecenić. Po dziesięciu wiekach fascynacji i trzech wiekach pewnego zapomnienia, w naszych czasach znowu wraca się do jego lektury[7]. W wiekach VI-XI należy podkreślić wielki wpływ na myśl teologiczną duchowości monastycznej, głównie benedyktyńskiej. Teologia monastyczna[8] uprawiana była z myślą o życiu. Mnich był traktowany jako doskonały chrześcijanin. Nie wchodzimy tu w delikatne kwestie rozumienia duchowości w tamtych wiekach. Podkreślić należy natomiast rozbrat, czy nawet rozwód pomiędzy teologią a duchowością, który dokonał się w późnym średniowieczu pod koniec XIV wieku. Oderwały się niektóre dyscypliny tzw. „niescholastyczne", czyli ascetyka i mistyka, a następnie teologia moralna, apologetyka itp.[9] Spór skupił się na pojęciu kontemplacji uważanej przez szkołę tomistyczną za akt intelektu, natomiast przez szkołę franciszkańską, nawiązującą do św. Augustyna i teologii monastycznej — za akt miłości. Niektórzy podejrzewają nawet wielkich teologów dominikańskich tzw. szkoły renańskiej (Eckhart, Tauler, Suzo), że prawdopodobnie nie znali kon-

---

[5] G. Moioli, *Teologia spirituale*, w: *Dizionario teologio interdisciplinare*, t. 1, Marietti 1977, s. 36.

[6] Por. A. Guerra, *Proceso historico de la formación de la Teologia espiritual*, w: *La Teologia spirituale. Atti del Congresso Insternazionale OCD. Roma 24-29 aprile 2000*, Roma 2001, s. 26-27; E. Pacho, *Proceso historico de la formación de la teologia espiritual como scientia*, „Teologia Espiritual" 4(1960), s. 483-485; M. Chmielewski, *Teologia duchowości*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 878-883.

[7] Por. A. Guerra, art. cyt., s. 31-33.

[8] Por. Szczegółowe opracowanie: G. Rocca, *Teologia monastica*, w: *Dizionario degli istituti di perfezione*, t. 9, Roma 1997, kol. 925-929.

[9] Por. A. Guerra, art. cyt., s. 39. Vandenboucke wskazuje precyzyjny moment tego rozejścia, mianowicie starcie się mistycyzmu spekulatywnego z *devotio moderna*. — Por. tamże.

templacji, o której tak wzniośle piszą, z własnego doświadczenia[10]. *Devotio moderna* odrzuciła abstrakcyjne teorie i scholastyczne dociekania, które niczemu nie służyły, a skupiła się na prostym przeżywaniu miłości do Chrystusa, uczestnictwie w Jego cierpieniu itd. W rzeczywistości sprawy nie przedstawiają się tak prosto według schematu, że jedni myślą a nie żyją tym, a inni żyją a o tym nie myślą. Bez wątpienia przedstawiciele szkoły tomistycznej także żyli tym, o czym pisali, a przedstawiciele *devotio moderna*, jak Gerard Groote, myśleli na temat tego, co przeżywali. Dla nas w tej chwili nie ma to znaczenia, oprócz samego faktu tych powiązań życia i myśli, pewnych środowisk z określoną teologią.

Wyłaniają się nam dwa wielkie nurty duchowości związane ze środowiskami monastycznymi: jeden bardziej doktrynalny, nie wykluczający oczywiście aspektu przeżyciowego, i drugi — bardziej przeżyciowy — nie wykluczający oczywiście aspektu intelektualnego.

Na ten miniony okres, jak i na dwa następne można też spojrzeć od strony ruchów mistycznych, mając na uwadze wspominaną już *devotio moderna*, następnie „złoty wiek" mistyki hiszpańskiej, a wreszcie ruch mistyczny i liturgiczny na początku wieku XX.

B. Okres drugi w procesie formowania się teologii duchowości[11], to złoty wiek mistyki hiszpańskiej. W kontekście niezwykłego rozkwitu życia duchowego szesnastowiecznej Hiszpanii i problemów duchowości, z jakimi skonfrontowały się różne kongregacje zakonne, zwłaszcza zagadnienia modlitwy i człowieczeństwa Chrystusa, jawią się wybitni przedstawiciele tego okresu, jak św. Teresa od Jezusa (1515-1582) i św. Jan od Krzyża (1545-1591). Trudno przecenić ich wpływ na współczesną duchowość, gdyż chyba w każdym podręczniku teologii duchowości najważniejsze problemy mistyczne, tak gdy chodzi o pozytywne stopnie zjednoczenia, jak i zwłaszcza oczyszczenia bierne, są rozwijane w oparciu o karmelitańskich Doktorów Kościoła. Przede wszystkim należy podkreślić fakt, że piszą oni głównie w oparciu o własne doświadczenie. Św. Teresa mówi to wprost[12], a pisma św. Jan od Krzyża także są autobiograficzne, chociaż stara się on całkowicie ukryć własne doświadczenie pod szatą symboli i odwoływania się do Pisma świętego. Święci ci starają się opisać stany nadprzyrodzone, które dotąd najmniej były opisane, co jasno sami wyrazili[13].

Mistrzom Karmelu późniejsza teologia zawdzięcza zwłaszcza język, analizę fenomenologiczną stanów duchowych i teologiczne podstawy stanów mistycznych[14]. Odziedziczyła ona też pewne ograniczenia i braki, zwłaszcza niedosta-

[10] Por. tamże, s. 40.

[11] Por. szczegółowe studium w tym względzie: E. Pacho, *Misticos i teologia mistica: del siglo XVI al siglo XIX*, w: *La Teologia spirituale. Atti del Congresso Insternazionale OCD*, dz. cyt., s. 95-111.

[12] *Sprawozdania duchowe*, 1.

[13] *Twierdza wewnętrzna*, I, 2, 7; *Noc ciemna*, I, 8, 2.

[14] Por. A. Guerra, art. cyt., s. 49.

teczne podkreślanie wymiaru społecznego duchowości oraz propagowanie wyjątkowej drogi duchowej jako normalnej dla wszystkich wierzących. Już na przykładzie późniejszych świętych Karmelu okazało się, że droga do zjednoczenia z Bogiem w każdym wypadku jest inna i nie wszyscy idą drogą kontemplacji wlanej. Całą mistykę hiszpańską oskarżano też o subiektywizm. Trudno powiedzieć, w jakim stopniu to oskarżenie jest prawdziwe. Za przykład może posłużyć znane dzieło Anzelma Stolza OSB pt. *La scala del paradiso. Teologia della mistica* (Brescia 1979), w którym całkowicie odcinał się on od mistyków hiszpańskich.

Myśliciele XVI wieku utrwalają podział pomiędzy tzw. teologią scholastyczną a mistyczną. W teologii mistycznej miejsce dyskursywnego rozumowania zajmuje zrozumienie bierne i smakowite, a więc bardziej chodzi o mądrość niż o wiedzę[15]. Należy też ostrożnie traktować podręczniki z tamtego okresu noszące w tytule słowa „teologia mistyczna", gdyż często nie są to traktaty o mistyce, a jedynie są to rozważania „niescholastyczne"[16]. W tym okresie jednak nadal przez teologię mistyczną rozumienie się doświadczenie niewypowiedzianych skarbów Bożej mądrości. Zarówno św. Jan od Krzyża, jak i św. Teresa w tym właśnie znaczeniu ją ujmują.

W wieku XVII obserwujemy głęboką zmianę w stosunku do okresu wcześniejszego: z teologii mistycznej (w formie przymiotnikowej) przechodzi się do formy rzeczownikowej „mistyka", ale to już nie jest doświadczenie mistyczne. Studiuje się bowiem samo pojęcie „teologii mistycznej" metodą scholastyczną. To oczywiście nie oznacza, że tradycyjny sposób nauczania życia duchowego zanika, dochodzi jedynie do niego metoda formułowania zasad i prawideł rozwoju tegoż życia[17]. W tym nowym nurcie upatruje się narodzin współczesnej teologii duchowości[18]. W takim duchu powstaje dzieło karmelity bosego Giovanni di Gesù, pt. *Teologia mistica* (1607). To jest okres, kiedy z teologii mistycznej, rozumianej jako doświadczenie, przechodzi się do teologii mistycznej jako nauki. Rodzi się sposób traktowania życia duchowego według logiki i modelu scholastyki opartej bardzo mocno na autorytetach z dziedziny duchowości, zwłaszcza św. Teresy i św. Jana od Krzyża. Jednocześnie pojawia się przekonanie o istnieniu dwóch dróg świętości: ascetycznej i mistycznej[19].

Rozdział pomiędzy ascetyką a mistyką konsumuje w wieku XVIII, przede wszystkim w teorii, publikacja dwóch oddzielnych tomów G. B. Scaramellego, *Direttorio ascetico* (Wenecja 1753) i *Direttorio mistico* (Wenecja 1754). Problem

---

[15] Por. E. Pacho, *Misticos y teologia mistica*, art. cyt., s. 98.

[16] Por. tamże, s. 98-100. Autor podaje kilka przykładów takich dzieł i wskazuje na rzeczywistą ich treść.

[17] Por. tamże, s. 101.

[18] Por. tamże, s. 102.

[19] Por. A. Guerra, art. cyt., s. 53-54.

relacji ascezy do mistyki będzie żywy w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku. Fakt, że te polemiki się pojawiły, przysłużył się samej nauce, bo zmusił teologów do poszukiwania syntezy. W naszych czasach problemu w tym względzie już właściwie nie ma. Mogą go mieć co najwyżej pojedyncze osoby[20]. Rozwiązanie problemu widzę nie w przyporządkowaniu ascezy mistyce, jak to robią niektórzy, ale w wyodrębnieniu w samym procesie uświęcenia dwóch punktów widzenia lub aspektów: psychologicznego i teologicznego. Z punktu widzenia teologicznego nie ma możliwości podporządkowania ascezy mistyce, gdyż jest ona równie ważna w całym *itinerarium* życia duchowego, ponieważ oznacza trud chrześcijanina związany z wiernością własnemu powołaniu. Nie istnieje możliwość wyłączenia się ze współpracy z Bogiem. Z punktu widzenia psychologicznego, albo inaczej mówiąc — ludzkiego doświadczenia, asceza wyprzedza mistykę.

C. W wieku XX teologia duchowości wchodzi na Uczelnie. Jak zauważa G. Moioli, byłoby rzeczą niesprawiedliwą rozpocząć historię teologii duchowości od tego miejsca. Nazywa to raczej najnowszym epizodem teologii duchowości[21] i zwraca uwagę na rozpoczęty pod koniec XIX wieku ruch mistyczny, który z jednej strony odwołuje się do fundamentów duchowości (łaska uświęcająca, Kościół, sakramenty, liturgia), a z drugiej do doświadczenia kontemplacyjno-mistycznego. Nie zrodził się on ze studiów teologicznych, ale odwrotnie — teologia została sprowokowana do opisania ideału chrześcijańskiej świętości w kategoriach kontemplacji i mistyki[22]. Nie należy też pomijać czynnika instytucjonalnego w postaci encykliki Piusa XI *Deus scientiarum Dominus* (1931). Dało to początek pisarstwu, powiedzmy, dydaktycznemu w postaci podręczników do nauczania tej dyscypliny a jednocześnie dyskusji o charakterze metodologicznym: czym mianowicie miałaby się różnić ta dyscyplina od najbliższej jej teologii moralnej?[23]. W wieku XX zostaje też przezwyciężony swego rodzaju dualizm polegający na dostrzeganiu dwóch odrębnych dróg świętości: ascetycznej i mistycznej, a na płaszczyźnie refleksji — do scalenia teologii ascetycznej i mistycznej w jedną dyscyplinę pod nazwą „teologia duchowości" (*theologia spiritualis*)[24].

Jeżeli wspomnimy jeszcze o dyskusji pomiędzy przedstawicielami trzech głównych szkół duchowości zakonnej: dominikańskiej, ignacjańskiej i karmelitańskiej w tzw. kwestii mistycznej, będziemy już u kresu naszego pobieżnego przeglądu formowania się teologii duchowości. Dyskusja dotyczyła powołania

[20] Na innym miejscu przedstawiłem syntezę tej kwestii: *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2001, s. 382-384; *Od Objawienia do zjednoczenia*, Kraków 2005, s. 194-196.

[21] G. Moioli, *Teologia spirituale*, w: *Nuovo dizionario di spiritualità*, red. S. De Fiores, T. Goffi, Roma 1982[3], s. 1600-1601.

[22] Tamże, s. 1600.

[23] Por. tamże, s. 1601.

[24] Por. szczegółowe studium D. De Pablo Maroto, *Evolución de la teologia espiritual. Siglo XX. De la Teologia ascetica y mistica a la Teologia espiritual*, w: *La Teologia spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD*, dz. cyt., s. 113-140.

do kontemplacji wlanej i trwała około pięćdziesięciu lat. Nawet jeżeli dyskutanci nie opuścili do końca swoich stanowisk, to przynajmniej sprecyzowano podstawowe pojęcia z zakresu mistyki i duchowości. W tej dyskusji ujawnia się mało dotąd podkreślany psychologiczny aspekt mistyki, której reprezentantem jest przedstawiciel szkoły ignacjańskiej August Poulain[25]. Jego stanowisko jest jednak nie tyle konsekwencją przynależności do swojego zakonu, ile wykształcenia zdobytego jeszcze przed wstąpieniem do Towarzystwa Jezusowego.

Godny podkreślenia jest jeszcze związek współczesnej teologii duchowości z dawną i w ciągu wieków rozwijaną teologią monastyczną, która opierała się na Piśmie świętym, liturgii i Ojcach Kościoła oraz wychodziła od pewnego doświadczenia duchowego, które jest dla niej czynnikiem pierwszorzędnej wagi[26]. Nie jest ona nauką wyłącznie spekulatywną. Poszukiwanie wiedzy przybiera tu formę kontemplacji i ma charakter mądrościowy. Z uwagi na sposób odczytywania Pisma świętego na podobieństwo Ojców, ktoś nazwał ją ostatnim klejnotem wielkiego drzewa refleksji patrystycznej[27].

3. Wnioski

Na pytanie postawione w temacie wystąpienia nie jest łatwo odpowiedzieć i chyba nie należy podejmować ryzyka udzielenia precyzyjnej odpowiedzi. Sprawy bowiem są bardzo złożone, a proces powstawania omawianej dyscypliny teologicznej niekoniecznie ściśle uzależniony od rozwoju różnych szkół duchowości zakonnej. Nawet jeżeli chciałoby się mocno podkreślić udział szkoły karmelitańskiej w tym procesie, to jednak — jak to zostało zaznaczone — nawet ta szkoła przejęła wiele od innych środowisk zakonnych i chrześcijańskich tradycji. Nikt nie żyje w jakiejś przestrzeni abstrakcyjnej, by mógł wnieść swoje bogactwo w to, co było dotąd. Każdy zarówno coś bierze, jak i sam daje.

Mimo wszystko na podkreślenie zasługuje nurt doświadczalny związany głównie z życiem monastycznym: benedyktyńskim, dominikańskim, franciszkańskim, karmelitańskim i zgromadzeniami powstałymi w wiekach XVII-XVIII, czy licznymi zgromadzeniami nurtu franciszkańskiego, powstałymi w wieku XIX.

Współczesna teologia duchowości w dużej mierze kontynuuje ideały, jakie stawiała sobie teologia monastyczna, związana ze środowiskami monastycznymi, chociaż nie wyłącznie z nimi. Dlatego niektórzy proponują zmianę nazwy na „teologia mądrościowa"[28]. Charakterystyczny rys tego rodzaju teologii dotyczy nie tylko jej fundamentów, ale i funkcji, nazywanej dzisiaj mistagogiczną, która

---

[25] Jego zasadnicze dzieło *Des grâces d'oraison* (1922) zostało przetłumaczone na j. polski: A. Poulain, *Łaski modlitwy*, Poznań-Warszawa-Lublin [1968].

[26] Por. G. Rocca, *Teologia monastica*, art. cyt., kol. 927.

[27] Por. tamże, kol. 929.

[28] Por. tamże, kol. 927.

— zgodnie z nazwą — polega na wprowadzaniu w misterium zbawienia i uświęcenia[29].

Jak mogłaby więc brzmieć odpowiedź za zawarte w tytule pytanie o obecność dziedzictwa zakonnych szkół duchowości w dzisiejszej teologii? Współczesna teologia duchowości jest spadkobierczynią najlepszych tradycji patrystycznych i teologii monastycznej, którą uprawiali m.in. karmelitańscy mistycy i Doktorzy Kościoła. Nie zabrakło też myślicieli wielkiego formatu, którzy nie byli zakonnikami, a wnieśli niemały wkład w rozwój teologii duchowości, jak chociażby św. Franciszek Salezy.

Można zatrzymać się w tym miejscu, zostawiając problem jakoś ukierunkowany, ale nadal otwarty i oczekujący na bardziej szczegółowe opracowanie.

L'EREDITÀ DELLE SCUOLE RELIGIOSE DI SPRIRUTUALITÀ NELLA TEOLOGIA SPIRUTUALE ATTUALE

Il modo migliore di presentare il tema sembra essere quello di prendere in considerazione tutto il processo della formazione della teologia spirituale.

La teologia spirituale attuale è ereditaria delle migliori tradizioni della teologia monastica che si sviluppava negli ambienti della vita monastica, anche se non soltanto di eessa. Merita la nostra attenzione sopratutto la corrente sapienziale legata agli ambienti di vita religiosa benedettina, domenicana, francescana, carmelitana, alle congregazioni sorte nei secoli XVII fino a XIX. Era un tipo do teologia che potrebbe essere chiamato sapienziale.

[29] Por. F. Ruiz Salvador, *Le vie dello Spirito. Stesi di teologia spirituale*, Bologna 1999, s. 35-43; J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 33-35.

„Duchowość w Polsce" 12 (2010)
ISSN 2081-4674 s. 113-127

Ks. Jan MACHNIAK*

JAK UPRAWIAĆ TEOLOGIĘ KAPŁAŃSTWA? — GŁÓWNE NURTY DUCHOWOŚCI KAPŁAŃSKIEJ

Duchowość kapłana rodzi się z doświadczenia różnych funkcji, jakie kapłan sprawuje w dziele zbawczym Chrystusa. Kapłan uczestniczy przede wszystkim w misji apostołów, którzy byli wysłannikami Chrystusa do głoszenia Ewangelii wszystkim narodom i dawania świadectwa o Jego zbawczej miłości (Mt 28, 19). W centrum nauczania apostolskiego znajdowała się tajemnica śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, przez którą pojednał On każdego człowieka z Bogiem i złożył doskonałą Ofiarę Ojcu. Św. Paweł nie zawahał się powiedzieć, że misja przekazywania zbawczego *kerygmatu* jest tak wielka, iż usprawiedliwia powołanie apostolskie.

Istotnym elementem duchowości kapłańskiej, będącej konsekwencją podjęcia zadań apostolskich, jest odpowiedzialność za owczarnię Chrystusową, która wyraża się w posłudze pasterskiej. Głosząc Słowo Boże, kapłan jest również pasterzem wiernych, którzy zostali mu powierzeni, dlatego powinien troszczyć się o ich dobro duchowe. Trzecią funkcją kapłana wynikającą z posługi apostolskiej jest przewodniczenie liturgii, które obejmuje przede wszystkim szafowanie tajemnicami Bożymi, czyli sakramentami, które pozwalają wiernym uczestniczyć w dobrach zbawczych wysłużonych przez Chrystusa na Krzyżu.

---

* Ks. dr hab. Jan MACHNIAK, prof. UPJPII — prezbiter Archidiecezji Krakowskiej (wyśw. 1985); kierownik Katedry Teologii Duchowości Wydziału Teologicznego UPJPII i dyrektor Instytutu Teologii Duchowości; autor książek: *Doświadczenie Boga w tajemnicy jego miłosierdzia u bł. Siostry Faustyny Kowalskiej* (Kraków 1998), *Chrześcijanin wobec czystości, dziewictwa, celibatu* (Kraków 2003); redakcja z Z. Zarembianka *Przestrzeń słowa. Twórczość literacka Karola Wojtyły — Jana Pawła II* (Kraków 2007); *Bóg i człowiek w poezjach i dramatach Karola Wojtyły — Jana Pawła II* (Kraków 2007; wersja angielska: *God and Man in the poetry of Karol Wojtyła — John Paul II,* Kraków 2008); redakcja: *Św. Jan od Krzyża w recepcji Karola Wojtyły — Jana Pawła* II (Kraków 2008); seria: „Rekolekcje z…": *św. Brat Albert Chmielowski*, *św. Józef Sebastian Pelczar*, *św. Siostra Faustyna Kowalska* (Wydawnictwo M, Kraków); redaktor serii: „Spotkania ze św. Faustyną Kowalską" (*Modlę się ciszą, Widziałam Pana, Mów światu całemu, Chcę żyć miłością, Najuroczystsza chwila*); redaktor serii: „Święci wśród nas" (*Sługa Boża Matka Zofia Czeska*, *Sługa Boży Jerzy Ciesielski*); autor artykułów na temat duchowości kapłańskiej i zakonnej, orędzia miłosierdzia, nauczania Jana Pawła II i Benedykta XVI na temat miłosierdzia Bożego, modlitwy, stanów mistycznych, nocy czynnej i biernej ducha.

Św. Paweł[1] ukazuje misję Chrystusa jako wypełnienie funkcji kapłana, właściwej dla Starego Testamentu, który składał ofiarę za grzechy ludu. Chrystus własną krwią odkupił wszystkich z niewoli grzechu: „Wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej, a dostępują usprawiedliwienia darmo, z Jego łaski, przez odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie. Jego to ustanowił Bóg narzędziem przebłagania przez wiarę mocą Jego krwi. Chciał przez to okazać, że sprawiedliwość Jego względem grzechów popełnionych dawniej — za dni cierpliwości Bożej — wyrażała się w odpuszczaniu ich po to, by ujawnić w obecnym czasie Jego sprawiedliwość, i [aby pokazać], że On sam jest sprawiedliwy i usprawiedliwia każdego, kto wierzy w Jezusa" (Rz 3, 23-26). Chrystus jako Kapłan i Ofiara spełnił misję pojednania człowieka grzesznego z Bogiem. Chrystus ofiaruje siebie jako ofiarę przebłagalną (por. Rz 8, 34; Ef 5, 2; Ga 2, 2), jest więc Ofiarnikiem, który sprawuje kult, właściwy dla kapłana-liturga (gr. *leitourgos*).

W Liście do Hebrajczyków Chrystus jest nazywany Kapłanem (5, 6; 7, 15. 17. 21 oraz Najwyższym Kapłanem (5, 10; 8, 1; 10, 21), a całe Jego dzieło zbawcze interpretowane jako wypełnienie funkcji kapłańskiej.

1. Kapłan w czasach apostolskich

W czasach apostolskich w Kościele kształtowały się różne posługi w obrębie kapłaństwa hierarchicznego, które określały duchowość i styl życia kapłanów[2]. *Didache, czyli Nauka Dwunastu Apostołów* mówi o istnieniu we wspólnotach „biskupów", „prezbiterów" obok „apostołów" i „proroków", którym powierzano zadania w całym Kościele. *List do Koryntian* św. Klemensa Rzymskiego daje świadectwo o obowiązkach, jakie pełniło kolegium prezbiterów we wspólnocie kościelnej. *Listy* św. Ignacego Antiocheńskiego[3] ukazują episkopat monarchiczny. W *Pasterzu* Hermasa organizacja hierarchiczna Kościoła była jeszcze dość płynna. W tekstach tych nie pojawia się ani razu słowo „kapłan" (gr. *hiereus*) i „kapłaństwo" (gr. *hierateuma*), ponieważ odnosił się do kapłanów i kapłaństwa Starego Przymierza lub do kapłanów pogańskich i do kultu świątyni jerozolimskiej lub kultów pogańskich, od których pierwsi chrześcijanie wyraźnie się odcinali. Kształtowanie się wspólnot zgromadzonych wokół biskupa, który przewodniczył Eucharystii, prowadziło do wytworzenia się biskupstwa hierarchicznego. Rozsze-

[1] J. Coppens, *Il sacerdozio cristiano*, w: *Sacerdozio e celibato. Studi storici e teologici,* red. J. Coppens, Milano-Roma 1975, s. 72; por. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul,* w: *Lectio divina,* 6, Paris 1951, s. 114.

[2] H. Von Campenhausen, *Krichliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1953; G. Greshake, *Być kapłanem,* Wrocław 1983, s. 58-71; J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes,* Düsseldorf 1969, s. 109-120; R. Zollitsch, *Amt und Funktion des Priesters*, Freiburg-Basel 1974, 88-90.

[3] Św. Ignacy Antiocheński, *Do Smyrnian*, 8, 2; *Do Magnezjan*, 6, 1; *Do Trallan*, 3, 1.

rzanie się Kościoła na wioski wokół miast pomogło w ukształtowaniu funkcji prezbiterów, którzy pierwotnie stanowili kolegium w służbie biskupa miejsca, a z czasem uzyskali pozycję niezależną. Więzy prezbitera nie zostały przerwane, ponieważ on ich święcił i wyznaczał im misję, czuwał nad nimi oraz dopełniał ich posługę udzielając wiernym sakramentu bierzmowania[4].

Kościół czasów poapostolskich, w traktacie *Przeciw Celsjuszowi* (rozdz. IV) Orygenesa, odcinając się od świątyni jerozolimskiej, podkreślał obowiązek oddawania Bogu czci i kultu duchowego.

W okresie patrystycznym pojawiają się pierwsze spekulacje na temat kapłaństwa sakramentalnego. Kościół w Aleksandrii podkreślał obowiązki kapłana głoszącego Słowo Boże, podczas gdy w Antiochii akcentował jego udział w liturgii, a w Rzymie posługę duszpasterską. Funkcje te wzajemnie się uzupełniały pogłębiając świadomość kapłana i jego życie duchowe. Św. Justyn w *Dialogu*[5] ukazuje kapłaństwo jako sprawowanie Ofiary Chrystusa i oddawanie czci Bogu[6]. Myśl ta pojawiła się również u św. Ireneusza, biskupa Lyonu, w dziele *Adversus Haereses*[7], a następnie u Euzebiusza z Cezarei. Najwięcej o kapłaństwie jako sprawowaniu sakramentów mówią Synody w Ancyrze (314) i w Laodycei (365), pisma Orygenesa szczególnie w jego traktacie *O modlitwie Pańskiej* 28, 9 (PG 11, 529)[8], a także: św. Polikarpa *List do Filipian*, VI, I; św. Atanazego *Przeciw Arianom*, 2, 42 (PG 26, 237); Teodora z Mopsuesti *Homilia do I Listu do Tymoteusza*, 3, 8; Grzegorza z Nyssy *Modlitwa do chrztu Chrystusa* (PG 46, 581-583); św. Jana Chryzostoma *Dialog o kapłaństwie*, II, 2, 3, 5-6 (PG 48, 633-644) i *Homilia do II Listu do Tymoteusza*, 1 (PG 62, 603); św. Cyryla Jerozolimskiego *Do Ewangelii św. Jana*, XII (PG 74, 712-713); Teodoreta *Homilia do II Listu do Tymoteusza*, I, 6 (PG 82, 834); św. Grzegorza z Nazjanzu *O kapłaństwie* (PG 35, 407-514) oraz Pseudo-Dionizego Areopagity *O Hierarchii kościelnej*.

Na Zachodzie św. Cyprian rozwijał teologię prezbiteratu i episkopatu w traktacie *O upadłych*, 16 (PL 4, 479) i w *Listach* 16, 2 (PL 4, 251); 18, 1 (PL 4, 259); 63, 4 (PL 4, 376); 63, 14 (PL 4, 385); 66, 8 (PL 4, 406); 73, 7 (PL 3, 1114). O kapłaństwie pisali: Tertulian w dziele pt. *O chrzcie*, 14, 2; św. Ambroży w *O obowiązkach duchownych*; św. Augustyn w *Uwagach (Enarrationes) do Psalmu* 44, 23 (PL 36, 508) i w *Traktacie do św. Jana*, 123, 5; św. Hieronim w *Liście* 114, 2 (PL 22, 934); 58, 7 (PL 22, 584) oraz w *Homilii do Izajasza*, II, 3 (PL 24, 61D);

---

[4] J. Coppens, art. cyt., s. 99-101.

[5] Św. Justyn, *Dialog*, 116.

[6] J. Danielou, *Le ministère sacerdotal chez les Père grecs*, w: *Études sur le sacrement de l'ordre*, Paris 1957, s. 147-165.

[7] Św. Ireneusz, *Adversus Haereses*, IV, 17, 5 (PG V, 1025). Św. Ireneusz potwierdza również kapłaństwo powszechne: „Omnes iusti sacerdotalem habent ordinem" (tamże, IV, 8, 3 — PG VII, 995).

[8] Por. Orygenes, *Homilie — Do Księgi Sędziów* III, 5 (PG 12, 961); *Do Psalmu XXXVII*, I, *Do Psalmu XXXVI*, II, c (PG 12, 1386); *Do św. Mateusza*, XII, 14 (PG 13, 1012-1013); *Do św. Łukasza*, XVII, (PG 13, 1846-1947).

św. Grzegorz Wielki w traktacie o kapłaństwie pt. *Reguła pasterska*, I, 5 (PL 77, 19A); a także św. Izydor z Sewilli w traktacie *O obowiązkach kościelnych*, VI c, VIII (PL 83, 187). Problem kapłaństwa znajduje się również w tekstach liturgicznych: *Didaskalia*, II, 28, 4 (F. X. Funk), *Didaskalia i Konstytucje Apostolskie* (Paderborn 1905), I, s. 108; II, 34, 3, s. 116; 46, 6, s. 142; 47, 1, s. 143; II, 59, 1-3, s. 170; *Konstytucje Apostolskie*, II, 26, s. 105; II, 82, 4, s. 109; VIII, 1, 20, s. 467; VIII, 12, 3, s. 496; VIII, 16, 4, s. 522; VIII, 29, 2, s. 532; VIII, 46, 39, s. 577.

Św. Augustyn w *Przeciwko listowi Parmeniana*, 2, 13, 28 (PL 43, 70) i w traktacie *O dobru małżonków*, 24, 32 (PL 40, 394) określa kapłaństwo jako „sakrament" (łac. *sacramentum*) i stwierdza, że jest ono całkowitym poświęceniem się Bogu (łac. *consecratio*), które wyciska na duszy „znamię sakramentalne" (łac. *character sacramentalis*), albo „niezatarte znamię" (łac. *character indelibilis*), które wyklucza możliwość cofnięcia ważnie przyjętych święceń. W czasach św. Augustyna kapłaństwo sakramentalne było ostro atakowane przez heretyckiego biskupa Montaniusza, który tak bardzo podkreślał znaczenie kapłaństwa duchowego wiernych, że kapłaństwo służebne uznał za niepotrzebne. Odzwierciedleniem tych poglądów były twierdzenia Tertuliana: „Nonne et laici sacerdotes sumus? Scriptum est: Regnum quoque nos et sacerdotes deo et patri suo fecit. Differentiam inter ordinem et plebem constituit Ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessum sanctificatus. Adeo ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus"[9].

Św. Tomasz z Akwinu w *Sumie Teologicznej* podkreśla, że wierni świeccy są złączeni z Chrystusem, Najwyższym Kapłanem węzłem duchowym wiary i miłości, a nie węzłem sakramentalnym. Uczestniczą oni w jedynym kapłaństwie Chrystusa i posiadają „kapłaństwo duchowe", które ich uzdalnia do ofiarowania „duchowej hostii" lub „duchowej ofiary"[10].

W epoce średniowiecza teologia akcentowała w kapłaństwie bardziej wymiar liturgiczno-sakramentalny, niż pastoralny, apostolski czy misyjny. Kapłan jawił się jako szafarz sakramentów sprawujący Najświętszą Ofiarę.

2. Kapłaństwo ofiarnicze

Listy św. Klemensa Rzymskiego i św. Ignacego Antiocheńskiego mówią o istnieniu w Kościele trzech stopni kapłaństwa sakramentalnego: diakonów, prezbiterów i biskupów[11]. Istnienie trzech stopni hierarchii kościelnej potwierdza

[9] Tertulian, *De exhortatione castitatetm,* 7 (PL 922); por. J. Coppens, *Il sacerdozio cristiano*, art. cyt., s. 107-108.

[10] STh III, q. 82, a. 1 — „Laicus iustus unitus est Christo unione spirituali, per fidem et charitatetm, non autem per sacramentalem potestatem, et ideo habet spirituale sacerdotium ad offerendum spirituales hostias".

[11] K. J. Becker, *Der Priesterliche Dienst*, t. 2: *Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt*, w: *Questiones Disputatae*, t. 47, Freiburg im Breisgau 1970, s. 11.

Sobór w Nicei (325)[12]. Po Soborze Nicejskim termin kapłan (gr. *hiereus*; łac. *sacerdos*) oznacza zarówno prezbitera jak też biskupa. W dokumentach Soboru Konstantynopolitańskiego I (381) pojawia się określenie „kapłan" (*hiereus*) na określenie biskupa[13], a nieco później termin „arcykapłan" (gr. *archiereus*). Wówczas pojęcie „kapłan" odnosi się do prezbitera. Drugi Sobór w Nicei nazwał biskupa „głową kapłanów" (gr. *hierosynes archegos*) oraz określił duchownych (gr. *klerikoi*) jako „kapłanów"[14]. W czasach Soboru Efeskiego (431) św. Cyryl Aleksandryjski w liście do Nestoriusza zaakcentował kapłaństwo Chrystusa i związał kapłańskie pośrednictwo Chrystusa z tajemnicą unii hipostatycznej[15]. Deklaracje kościelne dotyczące kapłaństwa pojawiają się wyraźnie w orzeczeniach magisterium Kościoła w związku z herezją katarów i waldensów[16]. Katarzy, rozwijając poglądy Piotra z Bruis, odrzucili rzeczywistość tajemnicy Eucharystii. Przeciw tym twierdzeniom Synod Laterański IX sformułował doktrynę o „transubstancjacji"[17]. Waldensi natomiast twierdzili, że kapłani nie są potrzebni do sprawowania sakramentów. Wyznania wiary — *Professio Durandi, Professio Bernardi*, które miały pomóc katarom i waldensom w powrocie do Kościoła, przygotowały decyzje Soboru Laterańskiego IV (1214).

Dokumenty tegoż Soboru stwierdziły, iż w Kościele jest tylko jedna Ofiara Jezusa Chrystusa — „vera est fidelium universalis Ecclesia... in qua idem ipse sacerdos est sacrificium Jesus Christus"[18]. Konsekwencją tego twierdzenia jest druga teza, że kapłan ważnie wyświęcony ma władzę sprawowania sakramentu (*conficere sacramentum*), dzięki któremu uobecnia w Kościele jedyną Ofiarę Chrystusa. Nauka Soboru Laterańskiego IV stała się podstawą duchowości kapłańskiej osadzonej w tajemnicy Eucharystii i kapłaństwa Jezusa Chrystusa. Wychodzi ona od stwierdzenia, że Jezus Chrystus jest jedynym kapłanem Nowego Testamentu, a Jego kapłaństwo polega na składaniu Ofiary ze swojego życia. Każdy kapłan, ważnie wyświęcony, w pełni uczestniczy w kapłaństwie Chrystusa, dlatego istotą jego kapłaństwa jest składanie ofiary, podobnie jak w kapłaństwie Chrystusa.

Dalsze konsekwencje dla duchowości kapłańskiej wyciągnął Sobór Florencki (1443), który zajął się sprawą doprowadzenia chrześcijan Armenii na łono Kościoła. Dokumenty soborowe wyjaśniły, w jaki sposób kapłan uczestniczy w je-

---

[12] Conc. Nic. I, can. 3, w: *Concilium Oecumenicorum Decreta (COD),* wydanie *Centro di Documentazione. Istituto di Scienze Religiose*, 6, 22-26; can. 15; 12, 15-16.

[13] K. J. Becker, *Der Priesterliche Dienst*, art. cyt., s. 12.

[14] Tamże.

[15] Cod, 45, 1-43; H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum,* wyd. 33, Barcelona 1965, nr 261 [dalej skrót: DS].

[16] K. J. Becker, *Der Priesterliche Dienst*, art. cyt., s. 18-28.

[17] DS, 430, 802.

[18] DS, 802.

dynym kapłaństwie Chrystusa. Odwołując się do św. Tomasza, Sobór stwierdził, że kapłan działa „w osobie Chrystusa" (*in persona Christi*)[19]. Na określenie sprawowania Eucharystii użył określenia, że kapłan „składa ofiarę" (*sacrificium offerre*)[20], w miejsce wyrażenia „współ-składania tajemnicy" (*conficere sacramentum*), która była stosowana na Soborze Laterańskim IV. Podkreślając posługę Eucharystii, Sobór Florencki zaakcentował udział kapłana w dziele uświęcenia (*munus sanctificandi*), które realizuje jako szafarz sakramentów oraz podkreślił, że pełnią oni funkcję pasterską (*munus pastorale*) kierując wiernymi (*gubernatio fidelium*)[21].

Reformacja postawiła znowu pod znakiem zapytania kapłaństwo sakramentalne, stając się okazją do pogłębienia teologii i duchowości kapłańskiej. Marcin Luter zanegował istnienie kapłaństwa ministerialnego, różnego od kapłaństwa powszechnego wiernych, oraz podważył wymiar ofiarniczy Eucharystii. Sobór Trydencki odpierając zarzuty Lutra, odwołał się do orzeczeń Soboru Laterańskiego IV i Soboru Florenckiego[22]. Ojcowie soborowi potwierdzili wiarę w istnienie jednego kapłaństwa sakramentalnego w Kościele, które jest zarezerwowane tylko dla kapłanów ważnie wyświęconych. Podkreślili, że Chrystus ustanowił kapłaństwo służebne podczas Ostatniej Wieczerzy i zestawili je z figurą Melchizedeka. Odwołując się do Listu do Hebrajczyków (7, 11; 10, 14) Sobór podkreślił istnienie dwóch sposobów, jakie Chrystus wskazał do realizowania Jego jedynego kapłaństwa w Kościele. Tylko kapłan ważnie wyświęcony ma władzę sprawowania Eucharystii i odpuszczania grzechów. Wierni uczestniczą w kapłaństwie Chrystusa składając duchowe ofiary swojego życia.

3. Kapłan według Soboru Trydenckiego

Sobory we Florencji i Laterański IV podejmowały wprawdzie problematykę kapłaństwa sakramentalnego, nie wnikały jednak głębiej w problematykę teologiczną. Dopiero Sobór Trydencki zajął się obszernie teologią kapłaństwa w kontekście Reformacji, która zakwestionowała Eucharystię i kapłaństwo sakramentalne. Ojcowie Soboru skupili swoją uwagę przede wszystkim na tajemnicy posługi kapłańskiej potwierdzając uroczyście istnienie kapłaństwa sakramentalnego, które różni się nie tylko co do stopnia, ale przede wszystkim co do istoty od kapłaństwa powszechnego wiernych. Następnie podkreślili, że władza kapłańska nie pochodzi od Ludu Bożego, lecz od Chrystusa na mocy sakramentu święceń i jest przekazywana przez apostołów i ich następców. Kapłaństwo stanowi strukturę hierarchiczną i najpełniej wyraża się w sprawowaniu Eucharystii

[19] DS, 1312.

[20] DS, 1326.

[21] DS, 1315, 1311.

[22] DS, 1365-1361; por. DS, 873a-893; 937a-968; 1738-1778.

i w sprawowaniu sakramentu pokuty. Odwołując się do Ojców Kościoła i teologii scholastycznej, Sobór Trydencki stwierdził, że sakrament kapłaństwa, podobnie jak chrzest i bierzmowanie, wyciska na duszy niezatarte znamię (*character indelibilis*).

Ojcowie Soboru Trydenckiego odpowiadali na wątpliwości reformatorów (Luter, Kalwin, Zwingli), którzy zakwestionowali ofiarniczy charakter Eucharystii i władzę kapłańską w odpuszczaniu grzechów. Wyjaśniali najpierw, odwołując się do św. Augustyna[23] i teologów scholastycznych, kontynuatorów myśli Biskupa z Hippony, samo pojęcie charakteru sakramentalnego, który upodabnia kapłana do Chrystusa i daje mu moc działania w Jego imieniu. Sakrament kapłaństwa, odciskając na duszy kapłana niezatarte znamię, jest znakiem świętości ontologicznej oraz całkowitego i nieodwołalnego oddania się Chrystusowi i Kościołowi. Niezatarte znamię, jak pieczęć (gr. *sphragis*), charakter sakramentalny, naznacza kapłana jako własność Chrystusa. Znak przynależności jest jednocześnie znakiem odróżniającym, zapewniającym opiekę Bożą. Znamię sakramentalne upodabnia kapłana do Chrystusa w jego posłudze kapłańskiej.

Teologia potrydencka, szczególnie „szkoła francuska", reprezentowana przez kard. Pierre de Bérulle'a, Charlesa Condrena, Jeana Eudesa, Jean-Jacquesa Oliera[24] rozwijała duchowość kapłańską w oparciu o ofiarniczy wymiar kapłaństwa sakramentalnego.

W kapłaństwie sakramentalnym na Soborze Trydenckim został podkreślony wymiar pneumatologiczny, ponieważ jest ono sakramentem, charyzmatem, będącym darem Ducha Świętego, działającym dzięki mocy Ducha Świętego (por. 1 P 4, 10). Aspekt chrystologiczny wyraża się w tym, że kapłan jest „ambasadorem Chrystusa", działającym w „imieniu Chrystusa" (2 Kor 5, 20; Ef 6, 20), z którym utożsamia się szczególnie, kiedy sprawuje Najświętszą Ofiarę. Duchowość kapłana ma charakter eklezjalny, ponieważ jest on złączony ze swoim biskupem i tworzy jedno prezbiterium. W jedności z biskupem realizuje swoje kapłaństwo. Kapłan, zjednoczony z Chrystusem Pasterzem i Głową Kościoła, przedłuża Jego dzieło zbawcze. Jest szafarzem łaski, której Bóg udziela Kościołowi dzięki Ofierze Chrystusa.

Sobór Trydencki podkreślił sprawowanie Eucharystii jako podstawową funkcję kapłaństwa sakramentalnego, stawiając ją w centrum duchowości kapłańskiej. Fundamentem i punktem szczytowym posługi kapłańskiej jest ontyczne, czyli bytowe zjednoczenie kapłana z Chrystusem Najwyższym Kapłanem i udział w składaniu Jego Ofiary w Eucharystii. Znakiem wewnętrznego utożsamienia z Chrystusem i działania w Jego imieniu jest „znamię sakramentalne". Zjednoczenie z Chrystusem jest wezwaniem do zjednoczenia z Jego ofiarą i upodobnienia życia kapłana do modelu życia Chrystusa. Szczególnym aspektem tego

[23] Św. Augustyn, *Przeciw listowi Parmeniana*, 2, 10, nr 22 (PL 43, 65).

[24] P. Pourrat, *Le sacerdoce. Doctrine de l'École française*, Paris 1931.

upodobnienia jest *celibat*, jako stan życia kapłańskiego, który staje się szansą składania swojego życia w ofierze razem z Ofiarą Chrystusa.

4. Przemiany w duchowości kapłańskiej w XX wieku

Po orzeczeniach Soboru Trydenckiego dopiero papieżom XX wieku zawdzięczamy dokumenty, które podejmowały problemy kapłaństwa sakramentalnego: Pius X — *Haerent animo* (1908), Pius XI — *Ad catholici sacerdotii* (1935), Pius XII — *Menti nostrae* (1950) oraz dwie encykliki, dotyczące tylko częściowo udziału kapłana w dziele zbawczym Chrystusa: *Mystici corporis* (1943) i *Mediator Dei* (1947). Encykliki te podkreślały godność kapłaństwa sakramentalnego podkreślając za św. Janem Chryzostomem (*Dialog o kapłaństwie*, III, 4), że jest to godność większa od godności aniołów. Godność kapłana wynika z tego, że uobecnia on misję Chrystusa Najwyższego Kapłana do tego stopnia, że jest on nazywany przez św. Piusa X „drugim Chrystusem" (*sacerdos alter Christus*). Kapłan upodabnia się do Chrystusa, stając się narzędziem Boga, i otrzymuje od niego specjalny charyzmat, który pozwala mu „zastępować Chrystusa" (*personam Christi sustinet sacerdos*)[25], „działa w imieniu Chrystusa"[26].

Encykliki podkreślają władzę kapłana do sprawowania Ofiary Eucharystycznej, odpuszczania grzechów, głoszenia Bożej prawdy, wstawiania się u Boga za wiernymi, sprawowania sakramentów, błogosławienia i poświęcania osób oraz rzeczy dla Boga[27]. Przypominają za Nowym Testamentem i tradycją Kościoła, że kapłaństwo sakramentalne zostało ustanowione przez Chrystusa podczas Ostatniej Wieczerzy, który zostawił swoim Apostołom nakaz: „To czyńcie na Moją pamiątkę" (Łk 22, 19; 1 Kor 11, 24)[28]. Kapłan jest więc szafarzem Bożych tajemnic (por. 1 Kor 4, 1), który realizuje obietnicę proroka Malachiasza, że „ofiara czysta" będzie składana Bogu na całym świecie (Mal 1, 11). Jako szafarz sakramentów, jest narzędziem, przez które Bóg udziela swojej łaski[29].

Kapłan troszczy się o swoje życie duchowe rozwijając ducha modlitwy, praktykując cnoty, podejmując ascezę i naśladując Chrystusa. Encykliki zachęcają do codziennego sprawowania Mszy świętej.

Duchowości kapłańskiej wiele miejsca w swoim nauczaniu poświęcił Jan XXIII, przede wszystkim w encyklice skierowanej do biskupów i kapłanów pracujących na misjach *Princeps Pastorum* (1959) i w drugiej encyklice o św. Janie Marii Vianney'u *Sacerdotii nostri primordia* (1959) oraz w adhortacji *Sacrae lau-*

---

[25] Pius XII, *Menti nostrae*, AAS 42(1950), s. 657-702; *Mediator Dei*, AAS 39(1947), s. 538.

[26] Pius XII, *Menti nostrae*, AAS 42(1950), s. 659.

[27] Pius XII, *Mediator Dei*, AAS 39(1947), s. 539.

[28] Pius XI, *Ad catholici sacerdotii*, ASS 22(1935), s. 19.

[29] Tamże, s. 10.

dis (1962), poświęconej modlitwie brewiarzowej. Jan XXIII podejmował przede wszystkim problem świętości kapłańskiej, która wynika ze zjednoczenia z Chrystusem, Najwyższym Kapłanem w sakramencie kapłaństwa. Kapłan upodobniony do Chrystusa uczestniczy w Jego godności i jednocześnie jest „przyjacielem" Mistrza[30]. Jest on nie tylko szafarzem Bożych tajemnic (1 Kor 4, 1), ale również „pośrednikiem" między Bogiem i ludźmi, ponieważ jest obrazem Chrystusa Najwyższego kapłana, który „stoi" między Bogiem i naturą ludzką[31].

Udział w kapłaństwie Chrystusa jest wezwaniem do świętości, która realizuje się przez całkowity dar z siebie. Papież Jan XXIII podkreślał, że kapłan realizuje świętość przez godne sprawowanie sakramentów, przede wszystkim Eucharystii[32], i rozwijanie pobożności eucharystycznej, która jest początkiem głoszenia Ewangelii i działalności duszpasterskiej.

Mówiąc o środkach świętości kapłańskiej Jan XXIII na pierwszym miejscu stawiał pobożne odprawianie Mszy świętej, następnie modlitwę brewiarzową i codzienne odmawianie różańca. Zachęcał kapłanów do radykalizmu ewangelicznego, szczególnie do odważnego pozostawienia wszystkiego i pójścia za Chrystusem[33].

5. Kapłaństwo sakramentalne Soboru Watykańskiego II

Sobór Watykański II był wielkim impulsem odnowy Kościoła w różnych wymiarach życia. Przyniósł nowe spojrzenie na Kościół jako „sakrament", czyli znak obecności Boga w świecie. Zainicjował odnowę liturgii wprowadzając języki narodowe i odnawiając liturgię Mszy świętej. Zaakcentował powszechne kapłaństwo wiernych i dał początek dla nowych form udziału świeckich w życiu Kościoła.

Wśród wielu ważnych spraw współczesnego świata i Kościoła, Sobór podjął również problemy życia kapłanów, ich tożsamości we wspólnocie Ludu Bożego, formacji do kapłaństwa i wyzwań współczesności. Sprawom tym poświęcił wiele uwagi w swoich dokumentach: Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* (nr 10, 28, 32, 37), Dekrecie o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis* i Dekrecie o formacji kapłanów *Optatam totius*. Potwierdził naukę Kościoła o kapłaństwie sakramentalnym, które jest przekazywane w sakramencie kapłaństwa, podkreślając, że różni się ono od kapłaństwa powszechnego wiernych „nie tylko, co do stopnia, ale co do istoty" (LG 10). Kapłaństwo sakramentalne daje władzę głoszenia Słowa Bożego, kierowania Ludem Bożym i sprawowania sakramentów w imieniu Chrystusa.

---

[30] Jan XXIII, *Sacerdotii nostri primordia*, AAS 51(1959), s. 548

[31] Jan XXIII, *Sacrae laudis*, AAS 54(1957), s. 70.

[32] Jan XXIII, *Sacerdotii nostri primordia*, AAS 51(1959), s. 563.

[33] Tamże, s. 550.

Kapłaństwo sakramentalne jest nazywane również kapłaństwem hierarchicznym, ponieważ jest realizowane na trzech stopniach hierarchii kościelnej przez biskupa, prezbitera i diakona. Sobór określa je również pojęciem kapłaństwa służebnego czyli ministerialnego (łac. *ministrare* — służyć), gdyż służy budowaniu Ciała Chrystusa — Kościoła. Istotą kapłaństwa sakramentalnego jest zjednoczenie z Chrystusem, Najwyższym Kapłanem i działanie w Jego imieniu. Na mocy sakramentu kapłaństwa, kapłan uczestniczy w potrójnej misji Chrystusa: kapłana, proroka i króla, kiedy sprawuje sakramenty, szczególnie Najświętszą Ofiarę, gdy głosi Słowo Boże oraz niezmienne prawdy dotyczące wiary oraz moralności, i gdy jak pasterz prowadzi lud Boży przewodnicząc modlitwie i dziełom miłosierdzia. Przypomniane przez Sobór prawdy dotyczące natury kapłaństwa są podstawą odnowionej duchowości kapłańskiej.

Dokumenty soborowe dały początek nowym poszukiwaniom w dziedzinie tożsamości kapłana i jego życia duchowego. Sobór bardziej zaakcentował udział wszystkich chrześcijan w kapłaństwie Chrystusa i znaczenie kapłaństwa powszechnego (por. LG 10). Dyskusje na temat relacji kapłaństwa sakramentalnego kapłanów do kapłaństwa powszechnego wiernych doprowadziły do pewnego kryzysu tożsamości kapłana i jego życia duchowego. H. Küng[34], E. Schillebeeckx[35] i L. Boff[36] postawili pytania o to, kto jest podmiotem władzy kapłańskiej: kapłan posiadający sakrament kapłaństwa, czy wspólnota wiernych zgromadzona w imię Chrystusa? Zaakcentowanie znaczenia kapłaństwa powszechnego i większe włączenie wiernych w odnowioną liturgię posoborową doprowadziło do osłabienia roli kapłana we wspólnocie Ludu Bożego.

Odpowiedzią ze strony Magisterium Kościoła na wątpliwości wokół kapłaństwa sakramentalnego i celibatu księży, jakie zrodziły się po Soborze Watykańskim II, była encyklika Pawła VI pt. *Sacerdotalis coelibatus* (1967). Papież bronił sakramentalnego wymiaru kapłaństwa oraz celibatu kapłanów odwołując się do tradycji Kościoła i nauczania ostatniego Soboru. W nurcie polemiki pojawiły się opracowania J. Ratzingera[37] i P. J. Cordesa[38], które podkreślały sakramentalny wymiar kapłaństwa hierarchicznego. Y. Congar[39] na nowo akcentował związek kapłaństwa sakramentalnego z kapłaństwem powszechnym we wspólnocie Ludu Bożego ukazując ich wzajemne podporządkowanie. Powstały również pogłębione studia na temat kapłaństwa w Piśmie świętym: H. Schürmann[40], A. Vanhoye[41],

[34] H. Küng, *Strukturen der Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 1962; *Wozu Priester?,* Zürich-Einsiedeln-Köln 1971.

[35] E. Schillebeeckx, *Kirchliches Amt,* Düsseldorf 1981.

[36] L. Boff, *Die neuentdeckung der Kirche*, Mainz 1980.

[37] J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969.

[38] J. P. Cordes, *Sendung zum Dienst*, Frankfurt 1972.

[39] Y. Congar, *Ministères et communion ecclésiale,* Paris 1971.

[40] H. Schürmann, *Ursprng und Gestalt*, Düsseldorf 1970.

A. Jankowski i K. Romaniuk[42] oraz teologii kapłaństwa[43]. Autorzy na nowo podejmowali problem duchowości kapłańskiej w świetle teologii posoborowej[44].

Kolejny etap w rozwoju teologii i duchowości kapłaństwa służebnego wyznacza adhortacja apostolska Jana Pawła II *Pastores dabo vobis* (1992). Jest ona owocem Synodu Biskupów (1990) poświęconego formacji do kapłaństwa i w kapłaństwie. Jan Paweł II wskazuje w niej złożoność sytuacji w teologii i duchowości kapłaństwa, której źródłem było często błędne i tendencyjne interpretowanie nauki Magisterium soborowego (por. PDV 11). Ukazuje naturę i misję kapłaństwa sakramentalnego odwołując się do Tradycji Kościoła, obejmującej doświadczenie wiary całych wieków, oraz do nauczania Soboru Watykańskiego II, który przedstawił tę prawdę wiary ludziom naszych czasów.

Ważne miejsce w adhortacji *Pastores dabo vobis* zajmuje problem życia duchowego kapłanów, który Jan Paweł II postawił na trzecim miejscu jako wyprowadzenie egzystencjalnych wniosków z refleksji teologicznej na temat natury i misji kapłaństwa służebnego. Duchowość kapłana obejmuje całość doświadczenia wewnętrznego kapłana, jego myśli, uczucia, zachowania i postawy, jakie rodzą się ze świadomej relacji do Boga. Specyfiką tej relacji, odróżniającą ją od doświadczenia wiernego świeckiego, jest udział kapłana w misji Chrystusa, Najwyższego Kapłana i występowanie w Jego imieniu.

Duchowość kapłana jest wynikiem szczególnego zjednoczenia kapłana z Chrystusem w sakramencie kapłaństwa, które dotyka jego najgłębszej istoty naznaczając go niezatartym znamieniem i ogarnia całe postępowanie, styl życia i relacje do bliźnich.

6. Celibat kapłański

Paweł VI realizując postanowienia Soboru Watykańskiego II kapłaństwu sakramentalnemu poświęcił encyklikę *Sacerdotalis coelibatus* (1967), podejmując problem celibatu kapłańskiego. Wskazał podstawowe trudności związane współcześnie z celibatem. Trudność teologiczna polega na tym, że Pan Jezus nie postawił celibatu jako warunku naśladowania Go i wszyscy Apostołowie posiadali rodzinę, z wyjątkiem św. Jana i św. Pawła. Wielu teologów widzi celibat jako owoc kultury czasów, które nie odpowiadają współczesnej mentalności. Podkreśla się również wielką potrzebę duszpasterską spowodowaną brakiem kapłanów. Przeciw celibatowi stawiany jest również zarzut psychologiczny, że celibat powoduje wewnętrzne zahamowania w dziedzinie emocjonalnej.

---

[41] A. Vanhoye, *Prêtres anciens — prêtres nouveau selon le Nouveau Testament*, Paris 1980.

[42] A. Jankowski, K. Romaniuk, *Kapłaństwo w Piśmie świętym Nowego Testamentu*, Katowice 1972.

[43] *Sacerdozio e celibato*, dz. cyt.; J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, Firenze 1981.

[44] G. Greshake, *Priestersein*, Freiburg im Br. 1982 (*Być kapłanem*, Wrocław 1983).

Paweł VI podkreśla, że wielkość powołania kapłańskiego polega na upodobnieniu się do Chrystusa. Kapłan reprezentuje Chrystusa, Najwyższego Kapłana i działa w Jego imieniu dzięki władzy, jaką otrzymuje w sakramencie kapłaństwa przez Apostołów i ich następców. Sakrament kapłaństwa — przypomniał naukę Kościoła — odciska na duszy niezatarte znamię Chrystusa Kapłana, który trwa na wieki.

Celibat jest wolną rezygnacją z posiadania rodziny, aby całkowicie poświęcić się dla Królestwa niebieskiego. Wybór ten jest wynikiem osobistego zjednoczenia z Chrystusem i z Kościołem, który pozwala człowiekowi doświadczać sytuacji eschatologicznej, kiedy nie „będą się żenić, ani za mąż wychodzić" (Mt 22, 30). Celibat kapłana wskazuje na miłość Chrystusa do Kościoła i duchową płodność, która obejmuje wszystkich ludzi. Rezygnacja z rodziny daje kapłanowi dyspozycyjność słuchania Słowa Bożego i poświęcenia się dziełu zbawczemu.

Encyklika Pawła VI wskazuje środki, jakie należy podjąć w wychowaniu seminaryjnym, aby dobrze przygotować kandydatów do kapłaństwa w celibacie. Papież zwraca przede wszystkim uwagę na potrzebę formacji do pełnej dojrzałości osobowej, która obejmuje panowanie nad sobą i kierowanie emocjami. Celibat jest stanem, do którego człowiek dojrzewa nieustannie rezygnując z pewnych sytuacji, wybierając samotność i dystans.

7. Zjednoczenie z Chrystusem Głową i Pasterzem Kościoła

Kapłan według Pisma świętego i Tradycji Kościoła jest reprezentantem, zastępcą i widzialną formą Jezusa Chrystusa, dzięki władzy, jaką otrzymuje w sakramencie kapłaństwa. Chrystus Najwyższy kapłan jest źródłem życia duchowego kapłańskiej i ideałem, do którego zmierza. On jako wzór i miara urzędu kapłańskiego był „Bogiem i Człowiekiem dla wszystkich", a Jego życie było życiem dla drugich, czyli „pro-egzystencją", wyzbyciem się siebie dla braci[45]. Był posłuszny Bogu Ojcu i przez Ofiarę Krzyża wypełnił Jego wolę ustanawiając kapłaństwo Nowego Przymierza (por. J 4, 34; 5, 30; Hbr 10, 5-10). Składając swoje życie w Ofierze, pojednał grzesznego człowieka z Bogiem. Głoszenie Królestwa Bożego, znaki i cuda, uwalnianie od złych duchów prowadziły do ukazania miłości Ojca, który swojego Syna wydał za grzechy świata (J 3, 16).

Misja Chrystusa, Syna Bożego polegająca na ukazywaniu miłości Ojca, na głoszeniu orędzia zbawczego i jednaniu człowieka z Bogiem, trwa nadal w Kościele dzięki kapłanom Nowego Przymierza, którzy uobecniają dzieło zbawcze Chrystusa. Posługa kapłańska ma na celu przede wszystkim uwolnienie świata z egoizmu wynikającego z grzechu i otwarcie na Boga i Jego zbawczą moc. Ma ona charakter duchowy, gdyż Królestwo Boże i działanie Ducha Świętego przekracza wymiar materialny świata. Realizuje się jednak w rzeczywistości mate-

[45] G. Greshake, *Być kapłanem*, dz. cyt., s. 128.

rialnej jako praca duszpasterska, troska o chorych, pomoc materialna i działalność na rzecz wyzwolenia. Misja kapłana nigdy jednak nie może być utożsamiana tylko z działalnością społeczną, polityczną czy ekonomiczną. Ksiądz nie jest opiekunem społecznym, oświatowcem i organizatorem imprez kulturalnych, nauczycielem czy opiekunem upośledzonych, krytykiem społeczeństwa, urzędnikiem liturgicznym czy specjalistą w dziedzinie teologii lub religioznawstwa. Żyjąc według wzoru, jaki zostawił mu Chrystus, przekracza ziemskie wymiary działalności dzięki zjednoczeniu z Najwyższym Kapłanem, który zmienia jego życie i pozwala mu działać w swoim imieniu.

8. Niezatarte znamię

Sakrament kapłaństwa, dar Chrystusa, Najwyższego Kapłana w Kościele, odciska na duszy „niezatarte znamię" (*character indelebilis*) uzdalnia człowieka do działania w Jego imieniu, aby było przekazywane Jego dzieło zbawcze. „Znamię sakramentalne" było często w teologii porównywane do wewnętrznej jakości bytu (łac. *habitus* — być posiadanym, być trzymanym), która sprawia, że człowiek otrzymuje od Boga nowy sposób istnienia. Dzięki znamieniu sakramentalnemu Chrystus działa przez ludzi, spełniając dzieło uświęcania i udzielając człowiekowi nowego sposobu istnienia oraz działania — „w osobie Chrystusa" (*in persona Christi*). Św. Paweł potwierdza, iż to uzdolnienie pochodzi od Boga i nie może być zniszczone przez grzech czy błędy człowieka: „Nie żebyśmy uważali, że jesteśmy w stanie pomyśleć coś sami z siebie, lecz [wiemy, że] ta możność nasza jest z Boga. On też sprawił, żeśmy mogli stać się sługami Nowego Przymierza, przymierza nie litery, lecz Ducha" (2 Kor 3, 5-6). Przekazanie „niezatartego znamienia" dokonuje się dzięki działaniu Ducha Świętego.

Teologię „niezatartego znamienia" pogłębiał św. Augustyn w dyskusji z donatystami na przełomie IV i V wieku wykazując, że działanie kapłana nie zależy od jego osobistej świętości, gdyż przez niego działa Chrystus. Na przykładzie sakramentu chrztu przekonywał, że niezależnie od tego czy chrzci Piotr czy Judasz, zawsze łaski udziela sam Chrystus. Podobne poglądy wyrażał św. Jan Chryzostom w *Komentarzu do 2 Tm 2*: „Jest niegodny? Co to ma do rzeczy? Bóg posłużył się osłem, aby uratować swój lud. Nie życie kapłana, nie jego cnoty dokonują takich rzeczy! Wszystko jest łaską. Kapłan ma tylko otwierać usta. Bóg jest tym, który wszystko sprawia. Kapłan czyni tylko znaki. Ofiara jest taka sama, niezależnie od tego, czy ją składa pierwszy lepszy, czy Piotr czy Paweł. Pierwsza nie jest mniejsza od drugiej, bo to nie ludzie sprawiają jej świętość, lecz ten, który użycza wszelkiej świętości"[46]. Władza kapłana nie zależy od jego osobistych uzdolnień i świętości, lecz od Chrystusa, który jest źródłem kapłaństwa. W Chrystusie misja kapłańska ściśle łączy się z życiem kapłańskim, które w pełni zreali-

[46] Cyt. za: tamże, s. 134.

zowało się w Ofierze Krzyża, w której jest On Ofiarnikiem i Ofiarą. Doskonała jedność między Chrystusem Najwyższym Kapłanem i Ofiarą Krzyża jest wzorem dla kapłanów, którzy w sakramencie kapłaństwa otrzymują od Chrystusa władzę działania w Jego imieniu.

Św. Paweł w pełnieniu misji apostolskiej dał przykład doskonałego zjednoczenia urzędu z życiem, całkowicie skoncentrowanym na Chrystusie: „Nosimy nieustannie w ciele naszym konanie Jezusa, aby życie Jezusa objawiło się w naszym śmiertelnym ciele" (2 Kor 4, 10-11). Św. Paweł nie tylko był szafarzem świętych tajemnic w imieniu Chrystusa, ale także jednoczył się z Jego Krzyżem, w którym w pełni objawiła się kapłańska misja Zbawiciela.

W misji kapłańskiej jednoczy się wymiar sakramentalny, będący darem Boga niezależnie od człowieka, i egzystencjalny, będący wynikiem współpracy człowieka z łaską, jego osobistą odpowiedzią na dar Chrystusa. On w swojej Ofierze staje się obecny przez sakramentalną posługę kapłana i zależy od jego postawy oraz działania. Kapłan powinien więc troszczyć się o naśladowanie Chrystusa, by jego życie było zgodne z życiem Mistrza, którego reprezentuje (por. 1 Tm 6, 11).

Wymagania jedności życia z misją wyraźnie stawiał Chrystus swoim uczniom, gdy posyłał ich do ludzi, aby przygotowali Mu drogę: „Wtedy Jezus rzekł do swoich uczniów: Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje" (Mt 16, 24; por. Mk 8, 34; Łk 9, 23). Chrystus wyraźnie pragnie, aby posłani przez niego uczniowie całym swoim życiem dawali świadectwo o Królestwie Bożym. W wezwaniu do naśladowania Chrystusa kryje się przyjęcie Jego stylu życia, wyrzeczenie się domu i najbliższych, przyjęcie ubóstwa i posłuszeństwa, rezygnacja z potęgi i mocy na rzecz skromnych środków, aż po śmierć. W zachęcie do przyjęcia krzyża chodzi o jedność głoszonej nauki ze sposobem życia. Postawa taka zakłada osobiste zaangażowanie w wewnętrzną relację z Bogiem, która wyraża się w miłości „z całego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich sił" (Pwt 6, 5). O miłość pytał Chrystus Piotra po Zmartwychwstaniu: „Szymonie, synu Jana, czy miłujesz Mnie więcej, aniżeli ci" (J 21, 15). Chrystus pytał Piotra o miłość do siebie, gdyż tylko z miłości do Boga może wypływać miłość do ludzi i gotowość poświęcenia się dla braci. Pan Jezus dał wyraźnie do zrozumienia swoim uczniom, że godność, jaką im powierzył wymaga jedności wewnętrznej polegającej na połączeniu wielkości urzędu z świętością życia.

Kapłan, jak wszyscy chrześcijanie, jest powołany do świętości, która polega na uczestniczeniu w świętości Boga przez miłość: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski" (Mt 5, 48). Specyfika jego powołania polega na motywacji wypływającej z faktu otrzymania od Chrystusa mocy działania w Jego imieniu.

Kapłaństwo Chrystusa otrzymywane w sakramencie kapłaństwa naznacza całe życie kapłana przez „niezatarte znamię", dlatego świętość osobista posiadała od

początku konkretne formy. Św. Paweł wyraźnie nakazał sprawdzać kandydatów do posługi apostolskiej: „Na nikogo rąk pospiesznie nie wkładaj" (1 Tm 5, 22).

Chrystus wzywa swoich uczniów do naśladowania Go dając konkretne wskazówki, jak mają oni swoje życie kształtować według Jego wzoru. Apostołowie, jak ich Mistrz mieli „wziąć" swój krzyż, „zaprzeć się siebie" i naśladować Go w posłuszeństwie, ubóstwie i czystości (por. Mt 10, 37-39). Trzy wymiary życia są szczególną szansą upodobnienia do Jezusa, Najwyższego Kapłana, który przez całkowite posłuszeństwo, czystość i ubóstwo oddał chwałę Ojcu składając swoje życie w Ofierze za grzechy ludzi.

HOW TO EXERCISE THE THEOLOGY OF PRIESTHOOD — PRINCIPAL DIRECTIONS OF THE PRIESTLY SPIRITUALITY

The spirituality of priest is the fruit of the unification of the priest with Jesus the Highest Priest in the sacrament of priesthood. The priest united on Jesus Christ is acting in the „name and in the person of Jesus" (LG 28; PO 2) and participating on his triple mission of prophet, king and priest. In the apostolic time bishop, priest and deacon dedicated their time to the proclamation of the Word of God and to the celebration of the Sacred Mysteries.

From the fifth century the priests lived the conscious of the *character indelibilis* (St. Augustine, St. John Chrysostom), which was the sign of the power of Christ given to the man to celebrate the death and resurrection of Christ. This spirituality was underlined in the documents of the Council of Trident with the special addiction to the celibacy.

In the twentieth century (Vatican II) the Church priestly spirituality is taking from the vocation of all Christians to the sanctity following the stile of life of Jesus (poverty, obedience, chastity-celibacy) and also from the unification on Jesus the Highest Priest.

„Duchowość w Polsce" 12 (2010)
ISSN 2081-4674 s. 128-142

Teresa PASZKOWSKA*

TEOLOGIA ŻYCIA KONSEKROWANEGO — DIAGNOZA STANU I WYZWAŃ PRZYSZŁOŚCI

Teologia życia konsekrowanego nie osiągnęła wciąż jeszcze zadawalającego ujęcia — sygnalizowały w okresie posoborowym znaczące autorytety teologiczne[1]. Mimo upływu półwiecza od Vaticanum II i wypracowania wielu ważnych dokumentów kościelnych w tym zakresie, nie jest to wciąż jeszcze teologia w pełni uporządkowana ani znacząco rozwinięta. Opinia, iż pozostaje nadal „zbyt fragmentaryczna i dopiero czeka na ujęcie całościowe co do zakresu i dogłębnie sięgające do sedna misterium"[2], zachowuje aktualność.

Kard. Franc Rodé, podczas neapolitańskiego kongresu dotyczącego zakonów (3 II 2010), mówił wprost o *wyschłych źródłach*, nadających dotąd kształt życiu konsekrowanemu. Wskazał na zsekularyzowaną mentalność osób konsekrowanych, wynikłą z błędnie pojmowanej w okresie posoborowym otwartości na rzeczywistość współczesną. W konsekwencji dochodzi do takich paradoksów życia osób konsekrowanych, jak: „naśladowanie bez wyrzeczenia, modlitwa bez spotkania, braterstwo bez wspólnoty, posłuszeństwo bez zaufania, miłość bez transcendencji"[3]. W tym samym tonie ocenił sytuację papież Benedykt XVI: „Zeświecczona kultura przeniknęła bowiem do umysłów i sercu wielu osób konsekrowanych, pojmujących ją jako swoistą drogę do nowoczesności […] występuje

* Dr hab. Teresa PASZKOWSKA SNMPN, prof. KUL — kierownik Katedry Życia Konsekrowanego w Instytucie Teologii Duchowości; autorka książek: *Integrująca rola SŁOWA* (Lublin 2000), *Formacja i godność* (Kraków 2004), *Misterium konsekracji osób w perspektywie duchowości Soboru Watykańskiego II* (Lublin 2005), *Psychologia w kierownictwie duchowym* (Lublin 2007); redaktor prac zbiorowych: *Homo novus*, współred. A. J. Nowak (Lublin 2002), *Mulieris dignitas — promieniowanie kobiecości* (Lublin 2009). Opublikowała ponad 100 artykułów naukowych i haseł encyklopedycznych. Członek Lubelskiego Towarzystwa Naukowego (od 2003), Towarzystwa Naukowego KUL (od 2004), członek Zarządu Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości (sekretarz).

[1] Por. S. Nagy, *Z teologii życia zakonnego*, „Analecta Cracoviensia" 8(1976), s. 165.

[2] P. Liszka, *Charyzmatyczna moc życia zakonnego*, Wrocław 1996, s. 53.

[3] *Kard. Rodé o kondycji zakonów*, http://info.wiara.pl/doc/432624.Kard-Rod-o-kondycji-zakonow [1 VI 2010].

niebezpieczeństwo zadowolenia się przeciętnością…”[4]. Stwierdzenie to odnosi się w całej rozciągłości także do polskiej sytuacji. Niedostatek teologii i kryzys życia — to diagnoza bynajmniej nie przerysowana, choć napawająca smutkiem.

W czym należałoby upatrywać przyczynę tego stanu? Wydaje się, że w trudności połączenia głębokiej teologii (integralnie ujmowanej) z charyzmatycznością życia według takiej teologii. W samej nazwie kryje się klucz: teologia życia — więc, rzeczywistości dynamicznej z całą jego złożonością zewnętrzną i wewnętrzną. Chodzi przy tym o teologię, nie tylko *opisującą*, lecz przede wszystkim — *wyjaśniającą* to życie od podstaw i *dynamizującą* je. Niełatwo taką teologię zbudować gruntownie, od podstaw i konsekwentnie ją rozwinąć na tyle, by przyjęła postać aktualną na obecne czasy.

Nade wszystko potrzebna jest tu solidna refleksja dogmatyczna, która pozwoliłaby życie konsekrowane osadzić konsekwentnie w soborowej chrystologii i eklezjologii. Kuszące dla naszego pokolenia są teorie pragmatyczne wobec instytutów życia konsekrowanego i osób konsekrowanych, wprost ukierunkowane na opisywanie niezastąpionej ich roli w newralgicznych obszarach życia w Kościele. Być może istnieją też jakieś ukryte obawy przed utworzeniem teologii, która zbytnio ujednoliciłaby systemowo[5] życie konsekrowane, co rzekomo dewaluowałoby różnorodność jego charyzmatycznych form.

Potrzeba dużej dozy wiary i męstwa, by zmierzyć się z pytaniem bynajmniej nie retorycznym: czy Kościół — a w nim instytuty życia konsekrowanego — ogarnia ogień Ducha Świętego? czy „ten spajający i uświęcający płomień jaśnieje rzeczywiście jeszcze w Kościele, czy też może został zduszony przez proch i popiół różnorodnych zwyczajów, instytucji i lęków?”[6]. Z pewnością nie mogą być przydatne do autentycznej odnowy teologii i życia elementy, które demaskuje kard. Ratzinger: „Nieświeża woda teorii i duchowego gadulstwa, w którym frazesami próbuje się zatuszować utratę tej rzeczywistości, jak się za nimi kryje…”[7].

Wyraźne wyznaczniki można dostrzec w posynodalnej adhortacji *Vita consecrata*, zwłaszcza w jej pierwszej części — *Confessio Trinitatis*, która ma charakter głęboko teologiczny i teologalny, wskazujący na nieodzowność związku życia z teologią, mistyki z doktryną, refleksji o wierze z duchowością.

---

[4] Benedykt XVI, *Bądźcie wiarygodnym i jasnym znakiem Ewangelii*, „L’Osservatore Romano” (wyd. polskie) 27(2006), nr 9-10, s. 35-36.

[5] Por. F. Courth, *Dyspozycyjne naśladowanie Chrystusa. Dogmatyczno-eklezjologiczne rozważania nad podstawami i sensem życia zakonnego*, w: *Apostolskie posłannictwo zakonów*, red. L. Balter, Poznań 1987, s. 161; F. Wulf, *Theologische Phänomenologie des Ordensleben*, w: *Mysterium Salutis* IV/2, Einsiedeln 1973, s. 478.

[6] Kard. Joseph Ratzinger/Benedykt XVI, *W dzień Pięćdziesiątnicy*, tł. K. Wójtowicz, Kraków 2006, s. 52.

[7] Tamże.

1. Czego uczy przeszłość posoborowa?

Można bez obaw o przesadę stwierdzić, że teologia mająca za przedmiot życie konsekrowane, korzystająca z kontekstu akademickiego, zyskuje przestrzeń do głębokich interdyscyplinarnych przemyśleń. Przy czym musi ona zawsze pozostać teologią tzn. dziedziną nieskażoną spekulacjami zsekularyzowanymi przez naukowość separującą się od Boga. Znany badacz teologii monastycznej Jean Leclercq OSB († 1993) wykazał, że sposób uprawiania teologii w środowiskach zakonnych zawsze różnił się od sposobu uprawiania jej w świecie uniwersyteckim. Za cel główny stawia się „nie to, aby wyłożyć tajemnice Boże, wyjaśnić je i wysnuć z nich spekulatywne wnioski, ale przepoić nimi życie, ukierunkować całe swoje istnienie na kontemplację”[8]. W tym znaczeniu jest to teologia duchowości, uzupełniająca teologię spekulatywną i zarazem będąca jej dojrzałym owocem, efektem wysiłku intelektualnego i wypełnieniem postulatów wiary. Jest ona swoistą „nadwyżką, tym *sursum*, w którym teologia spekulatywna zaczyna przekraczać sama siebie, aby stać się tym, co św. Bernard z Clairvaux nazywa pełnym poznaniem Boga: *integre cognoscere*”[9].

W centrum uwagi nie staje tu wiedza powiązana z pytaniem (*questio*), lecz *doctrina spiritus*, *sapientiam loquimur*[10], która zakłada zarówno u nauczającego, jak u słuchaczy przyjęcie pewnego stylu życia, zaangażowania i ascezy. Ta teologia może dawać mniej świateł spekulatywnych, ale w zamian rodzi „swoiste upodobanie, jakieś przylgnięcie do prawdy, a krótko mówiąc, miłość Boga”[11]. Niezbędny jest przy tym postulat „przekroczenia rozumowych środków, które prawomocnie służą do wyjaśnienia wiary. Potrzebny jest więc dar Boży, osobista łaska dana nauczającemu i słuchaczom. Naucza tu przede wszystkim Bóg…”[12]. Czy taką teologię zdolni są tworzyć i stosować ludzie Trzeciego Tysiąclecia?

W okresie posoborowym refleksja nad życiem konsekrowanym żywo odzwierciedlała te trendy, które w teologii przybierały na znaczeniu w kolejnych dziesięcioleciach[13]. Z nich czerpała inspiracje i w znacznym stopniu ulegała im, nie zawsze z należną ostrożnością.

Kiedy w latach siedemdziesiątych XX wieku w Kościele nabrało szczególnej rangi pojęcie ludu Bożego jako podmiotu kościelnego, preferowano w teologii to, co pochodzi od podstaw (świeckie i wspólnotowe) i niweluje różnice stanów życia. Na życiu konsekrowanym odbiło się to kryzysem w postaci aktywizmu

---

[8] J. Leclerq, *Miłość nauki a pragnienie Boga* (Źródła monastyczne, 14), tł. M. Borkowska, Tyniec-Kraków 1997, s. 268.

[9] Tamże, s. 268-269.

[10] Por. tamże, s. 12-13.

[11] Tamże, s. 14.

[12] Tamże, s. 14.

[13] Zob. P. G. Cabra, *Tù, Sìgueme! Curso breve de vida consagrada*, Madryt 2005, s. 85-119.

i ustępstwami wobec tradycyjnej działalności instytutów. Uprzywilejowane stały się specjalizacje i obowiązki zawodowe, które spożytkował Kościół lokalny, a które instytutom dały dogodne przestrzenie gratyfikacyjne. W tym okresie liczne osoby opuściły życie zakonne, zwiedzione wizją „promowania stanu świeckiego". Także nowe ruchy kościelne — konkretnością charyzmatu i jasną pedagogią inicjacji — przyciągały osoby zakonne i świeckie. Życie konsekrowane, pozostając w napięciu powinności odnowy, stwarzało u wielu poczucie zagubienia. W tym kontekście pojawił się wysiłek teologiczny dla wypracowania nowej teologii charyzmatów oraz teologii konsekracji.

W obszarze latynoamerykańskim był to okres zupełnie odmienny, mający charakter „opcji preferencyjnej na rzecz ubogich", zapoczątkowanej przez biskupów w Medellín i później potwierdzonej w Puebla. Teologowie podążali za tą orientacją, a życie konsekrowane wybrało ją jako taktykę: przeniesienie się na peryferie miast, wycofanie ze świata możnych i zorientowanie na świat opuszczonych.

a) W teologii charyzmatu akcent położono najpierw na tożsamość chrystologiczną, a następnie na pneumatologię charyzmatu instytutu. Instytut — to projekt charyzmatyczny zrodzony z Ducha dla pożytku Kościoła i społeczności, który należy odczytać intensyfikując badania nad własnymi początkami, postacią i duchowością założyciela. Tę teologię przyjęto w dokumencie Kongregacji Zakonów i Instytutów Świeckich oraz Kongregacji Biskupów, Wytyczne dla wzajemnych stosunków między Biskupami i Zakonnikami w Kościele pt. *Mutuae relationes* (14 V 1978)[14]. Osoby zakonne winny włączyć się w Kościoły lokalne zgodnie z własnym charyzmatem (biskupi uszanują charyzmaty), w zamian akceptując program duszpasterski diecezji (respektować biskupów). W 1980 roku opublikowano dwa dokumenty o zaangażowaniu polityczno-społecznym osób zakonnych: *Zakonnicy i promocja ludzka* i o kontemplacyjnym wymiarze życia zakonnego *Dimensio contemplativa*. Akcent pada na to, by wychodząc naprzeciw realiom społecznym, posiadać solidną podbudowę duchową (por. VC 9, 48).

W latach osiemdziesiątych XX wieku obserwujemy powrót od haseł społecznych do przestrzeni prywatności i dowartościowania godności osoby oraz rodziny, jako efekt triumfu neoliberalizmu i indywidualizmu nad socjalizmem, który poniósł klęskę ideologiczną. W Kościele i życiu konsekrowanym odbija się to dwojako: na Północy przybiera na sile sekularyzm, Południe wzrasta liczebnie, choć nie rekompensuje to utraty wpływów. Nauki humanistyczne święcą sukces — psychologia i duchowość toczą bój o wpływy w antropologii. Kodeks Prawa Kanonicznego (1983) posługuje się już pojęciem „życie konsekrowane" zakresowo szerszym od pojęcia „życie zakonne".

---

[14] Zob. F. Rodé, *Osoby konsekrowane w Kościele według dokumentu «Mutuae relationes»*, http://www.zakony-zenskie.pl/index.php/wspopraca-midzyzakonna/79-sympozjum-jasna-gora-10-12-pazdziernika-2006/393-ii-qycie-konsekrowane-w-kociele-interpretacja-dokumentu-mutuae-relationes-czego-oczekuj-biskupi-od-zakonnikowq- [1 VI 2010].

b) Teologia konsekracji nie tracąc z oczu spraw historycznych instytutu, koncentruje się na samej istocie tego rodzaju życia eklezjalnego. Czuje się przymuszona wręcz do pogłębienia wymiaru teocentrycznego — dokumenty wprost posługują się pojęciem „konsekracji nowej" i „szczególnej". Oddanie się Bogu jest postrzegane jako odpowiedź na Jego specjalne powołanie. Kodeks Prawa Kanonicznego rozciągnął pojęcie konsekracji na osoby: zakonne, instytuty świeckie, pustelników, dziewice, wdowy i członków stowarzyszeń życia apostolskiego. Dykasteria watykańska zmieniła swą nazwę na Kongregacja do spraw Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego.

W refleksji teologicznej rozpatrywano różne aspekty konsekracji: a) biblijne aspekty naśladowania Chrystusa (lata sześćdziesiąte); b) pneumatologiczne aspekty charyzmatu (lata siedemdziesiąte); c) teocentryczna refleksja (lata osiemdziesiąte) przywołuje trzy elementy konsekracji: akt konsekrujący ze strony Boga, ludzką odpowiedź na powołanie przez profesję rad ewangelicznych i pośrednictwo Kościoła w konsekracji. W ten sposób uwydatnia się Boski i ludzki wymiar aktu oraz stanu konsekracji życia, bez utraty jego zakorzenienia w Kościele (wymiar komunijny wobec tendencji indywidualistycznych). Teologia konsekracji obstaje przy tym, że priorytetem w życiu konsekrowanym jest „należeć do Boga" i „być w Jego służbie", a dopiero w konsekwencji „czynić-działać". U podstaw życia konsekrowanego jest Pan, którego trzeba kochać i służyć Mu bezpośrednio lub w braciach. Konsekrowany nade wszystko „wypatruje Pana" i usiłuje wypełniać Jego wolę. Tę teologię utrwala adhortacja *Vita consecrata* (por. nr 22. 31).

W latach dziewięćdziesiątych można mówić o pewnym ożywieniu duchowym na Zachodzie i przebudzeniu osobistych potrzeb duchowych. W życiu konsekrowanym pojawia się troska o przywrócenie właściwych proporcji liczbowych i o współpracę ze świeckimi. Zaczyna się też poważnie mówić o „refundacji". W życiu wspólnotowym niepokoi klimat indywidualizmu. W 1994 roku Kongregacja ogłosiła dokument *Życie braterskie we wspólnocie* wskazując charakter odnowy w tym względzie. W tym samym roku odbył się Synod Biskupów poświęcony życiu konsekrowanemu, którego owocem jest adhortacja *Vita consecrata* (25 III 1996) przynosząca głęboką syntezę tematu przez lata wywołującego napięcia i niejasności teologiczne. Ten posynodalny dokument posiada wiele walorów:

- nadaje życiu konsekrowanemu tożsamość jasną i dobrze zdefiniowaną w oparciu o inspiracje chrystologiczne — „ukazywanie formy życia Chrystusa" (por. LG 44);
- zawarta tu doktryna, to synteza najlepszej tradycji duchowej i teologicznej życia konsekrowanego;
- zaskakującą nowością jest zastosowanie do życia konsekrowanego kategorii *via pulchritudinis*, ulokowanie tej formy życia w perspektywie piękności Bożej. Posługując się ikoną przemienienia Chrystusa, wskazano, że On swą pięknością przyciąga i zdobywa ludzi. Powołanie wiąże się ze swoistym zauroczeniem

Bogiem, który jako „najpiękniejszy spośród ludzi" winien być kontemplowany. Postępujący za Synem pod przewodem Ducha („piękności niestworzonej") jest poddany oddziaływaniu określonych dynamizmów, które przekonują, poruszają, zobowiązują i prowadzą do konkretnych decyzji;

• echem dokumentu *Życie braterskie we wspólnocie* jest wyeksponowana w drugiej części adhortacji *duchowość komunii*. Życiu konsekrowanemu powierza się wprost odpowiedzialność za *esse signum fraternitatis* w Kościele-Komunii;

• znamienne, że już w punkcie wyjścia dokumentu zastosowano najnowszy schemat eklezjologiczny: Kościół jest misterium ukierunkowanym ku Trójcy Przenajświętszej (*Confessio Trinitatis*), komunią i braterstwem (*Signum fraternitatis*) w służbie miłości Boga (*Servitium caritatis*).

Podstawę całej refleksji stanowi całkowita konsekracja oraz misja życia konsekrowanego (konsekwencja i wyraz konsekracji), która musi konfrontować się z wyzwaniami czasu ocenianymi według zasady „wierności dynamicznej".

Konkludując, należy uznać, że posynodalny tekst eksponuje zasadę „głębokiej" duchowości, która może stać się pomocna dla całego życia konsekrowanego. Tę duchowość odbudowy wewnętrznej charakteryzuje: chrystocentryzm trynitarny, braterstwo, służba, pierwszeństwo słowa Bożego i liturgii, uporczywość w zdobywaniu głębi, która podtrzymuje i motywuje życie, postawa świadka (*martyr*) pośród walki duchowej i zaangażowania misyjnego.

2. Jak zdiagnozować stan obecny?

Wydaje się, że miarodajna diagnoza może odnosić się tylko do kwestii ilości i jakości publikacji z tego zakresu. W tym względzie, należy pokornie przyznać, że teolodzy polscy nie wypracowali takich syntetycznych ujęć teologii życia konsekrowanego, jakie znajdujemy w obszarze włosko-, hiszpańsko- czy francuskojęzycznym. Wymieniamy podstawowe według chronologii wydania:

Y. CONGAR, *La vie religieuse dans Eglise selon Vatican*, „Vie consacrée" 43(1971), nr 2, p. 65-88.

L. VEGA GUTIERREZ, *Teologia sistematica de la vida religiosa*, Madrid 1976.

J. AUBRY, *Teologia della vita religiosa*, Torino 1987.

J. GALOT, *Vivere con Christo. I fondamenti evangelici della vita consacrata*, Milano 1990.

A. PIGNA, *La vita religiosa. Teologia e spiritualità*, Roma 1991.

A. FAVALE, *Vita consacrata e società di vita apostolica. Profilo storico*, Roma 1992.

J. AUBRY, F. CIARDI, S. BISIGNANO, M. FARINA, P. G. CABRA, B. MAGGIONI, *Vita consacrata. Un dono del Signore alla sua Chiesa*, Torino 1993.

Consacrazione, w: *Dizionario teologico della vita consacrata*, Milano 1994.

T. MATURA, *Il radicalismo evangelico. Alle origini della vita cristiana*, Roma 1993.
L'identità dei consacrati nella missione della Chiesa e il loro rapporto con il mondo, Città del Vaticano 1994.
F. CIARDI, *In ascolto dello Spirito. Ermeneutica del carisma dei fondatori*, Roma 1996.
J. CASTELLANO, *Lumen gentium — Perfectae caritatis — Vita consecrata: unità dinamica e novità di tre testi magisteriali sulla vita consacrata*, „Informationes SCRIS" 22(1996), nr 1, s. 164-184.
E. SASTRE SANTOS, *La vita religiosa nella storia della Chiesa e della società*, Milano 1997.
G. GOZZELINO, *Seguono Cristo più da vicino. Lineamenti di teologia della vita consacrata*, Torino 1997.
F. MARTINEZ DIEZ, *Rifondare la vita religiosa. Vita carismatica e missione profetica*, Milano 2001.
E. BIANCHI, *Non siamo migliori. La vita religiosa nella Chiesa, tra gli uomini*, Magnano 2002.
B. SECONDIN, *Abitare gli orizzonti. Simboli, modelli e sfide della vita consacrata*, Milano 2002.
P. G. CABRA, *Breve corso sulla vita consacrata. Appunti di teologia e spiritualità*, Brescia 2004.
J. C. R. GARCIA PAREDES, *Teologia della vita religiosa*, Milano 2004.
F. Ciardi, *Un futuro di speranza per la vita consacrata*, Milano 2005.

Niektóre z tych syntetycznych ujęć zostały udostępnione polskiemu czytelnikowi w postaci publikacji zwartych lub artykułów w czasopismach. Jako sygnalizujące to zagadnienie można wymienić:

M. ROUCHE, *Narodziny i rozwój życia zakonnego*, „Communio" 5(1985), nr 6, s. 29-41.
F. COURTH, *Dyspozycyjne naśladowanie Chrystusa. Dogmatyczno-eklezjologiczne rozważania nad podstawami i sensem życia zakonnego*, w: *Apostolskie posłannictwo zakonów*, red. L. Balter, Poznań 1987, s. 161-174.
B. SECONDIN, *Obecny stan teologii życia konsekrowanego*, „Życie Konsekrowane" 1994, nr 1, s. 9-27.
B. MERINO, *Znaczenie i przyszłość procesu odnowy życia konsekrowanego*, „Życie Konsekrowane" 1995, nr 1, s. 12-17.
J. LASSO de la VEGA, *Ostatni Synod Biskupów a teologia życia konsekrowanego*, „Homo Dei" 1(1995), s. 3-15.
L. M. CHAUVET, *Teologia życia konsekrowanego*, „Życie Konsekrowane" 2(1993/1994), nr 2-3, s. 13-22.
B. COLE, P. CONNER, *Pełnia chrześcijaństwa. Teologia życia konsekrowanego*, Poznań 1997.

E. GAMBARI, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, Kraków 1998.
S. de GUIDI, *Życie konsekrowane kobiet. Posługa i świadectwo*, Kraków 2008.

Doceniając walory dorobku autorów zagranicznych, bez zafałszowanej skromności, należy jednak wyraźnie wskazać, że wśród polskich autorów zaangażowanie w zakresie podjęcia problematyki z zakresu teologii życia konsekrowanego jest także imponujące pod względem ilości tytułów i zakresu badań. W porządku chronologicznym wskazujemy na tych, którzy wypracowali teologię najbardziej usystematyzowaną, zachowującą charakter naukowy:

S. NAGY, *Z teologii życia zakonnego*, „Analecta Cracoviensia" 8(1976), s. 165-176.
K. SZAFRANIEC, *Teologia życia zakonnego*, Warszawa 1976.
B. PRZYBYLSKI, *Teologiczne podstawy życia zakonnego*, w: *Życie zakonne w strukturze Kościoła*, red. B. Przybylski, Watykan 1979, s. 1-19.
K. HOŁDA, *Życie konsekrowane. Refleksje teologiczne o życiu zakonnym*, Warszawa 1979.
K. SZAFRANIEC, *Teologia życia zakonnego. Próba zestawienia zagadnień podstawowych*, „Collectanea Theologica" 50(1980), f. 4, s. 5-26.
D. WIDER, *Dar życia zakonnego*, Kraków 1982.
H. SZMIGIELSKA, *Próba określenia istoty życia zakonnego w piśmiennictwie teologicznym 1964-1974* (Studia Teologiczno-Dogmatyczne, cz. 4), Warszawa 1984.
F. BOGDAN, *Instytuty życia konsekrowanego w Kościele lokalnym*, w: *Apostolskie posłannictwo zakonów* (Powołanie człowieka, 7), red. L. Balter, Poznań 1987, s. 306-332.
A. J. NOWAK, *Osoba konsekrowana*: t. 1 — *Ślub ubóstwa* (Lublin 1992); t. 2 — *Ślub posłuszeństwa* (Lublin 1994); t. 3 — *Ślub czystości* (Lublin 1999); całościowe wyd. 2 Lublin 2006.
S. MIECZNIKOWSKI, *Źródła odnowy zakonnej*, Warszawa 1993.
M. CHMIELEWSKI, *Duchowość życia konsekrowanego*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka i inni, Lublin 1993, s. 230-249.
Podręczna encyklopedia instytutów życia konsekrowanego. Pojęcia. Terminy. Instytucje. Dokumenty. Czasopisma. Sigla, red. M. Daniluk, K. Klauza, Lublin 1994.
Z. PROCHOWNIK, *Dziewictwo konsekrowane w Biblii i tradycji Kościoła katolickiego*, Kraków 1995.
Dar życia konsekrowanego. Materiały z sympozjum w Instytucie Teologicznym w Przemyślu (24 V 1996), red. E. Nieradka, S. Harężga, Rzeszów 1996.
D. WIDER, *Życie oddane na własność Bogu. Zarys teologii życia zakonnego*, Kraków 1996.
P. LISZKA, *Charyzmatyczna moc życia zakonnego*, Wrocław 1996.

K. KONECKI, *Konsekracja dziewic w odnowie liturgicznej Soboru Watykańskiego II*, Włocławek 1997.
Vita consecrata. Tekst i komentarze, red. A. J. Nowak, Lublin 1998.
Vita consecrata. Życie ofiarowane Bogu i ludziom, red. T. Rusecki, Kielce 2002.
P. PIASECKI, *Charyzmatyczna natura apostolskiej wspólnoty życia konsekrowanego*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 11(2001), s. 133-152.
P. LISZKA, *Charyzmat życia zakonnego*, Warszawa-Wrocław 2002.
Formacja zakonna, t. 1-7, red. J. W. Gogola, Kraków 1998-2002.
J. W. GOGOLA, *Zasady wierności charyzmatowi Założyciela*, Kraków 2000.
J. W. GOGOLA, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 1999, 2001, 2009[3].
J. W. GOGOLA, *Rady ewangeliczne. Teologia, formacja, praktyka*, Kraków 2003.
T. PASZKOWSKA, *Misterium konsekracji osób w perspektywie duchowości Soboru Watykańskiego II*, Lublin 2005.
S. KOŚCIUK, *Współczesne znaki czasu a nowe formy realizacji życia konsekrowanego w Polsce*, Sandomierz 2006.
Cz. PARZYSZEK, *Życie konsekrowane w posoborowym nauczaniu Kościoła*, Ząbki 2007.
Z. PAŁYS, *Rozwój teologii konsekracji zakonnej. Studium historyczno-teologiczne od Vaticanum II do „Vita consecrata" Jana Pawła II*, Kraków 2008.

Nie można pominąć znaczących czasopism, jak „Życie Konsekrowane" czy „Via Consecrata", jak też edycji kompletnej dokumentów poświęconych życiu konsekrowanemu: *Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła. Od Vaticanum II do „Ripartire da Cristo"*, red. B. Hylla, Kraków 1998, 2003.

Wskazane tytuły — zestaw niekompletny — potwierdzają dostępność wielu wartościowych treści, którymi osoby konsekrowane mogą posłużyć się w swej formacji i w studium naukowym. Sięgają po nie także ci, którzy stają wobec powinności posługiwania pastoralnego i duchowego osobom konsekrowanym. Narzuca się pytanie: czy w takim zestawie łatwo znajdą pozycję, która jak „w pigułce" da odpowiednią orientację i zasadnie wprowadzi w ten zakres zagadnienia, jaki został zlecony do wykonania? Należy wyraźnie stwierdzić, że nie posiadamy dotąd takiej podręcznikowej syntezy teologii życia konsekrowanego, jaką można by polecić do lektury alumnom seminariów, kapłanom spowiednikom czy rekolekcjonistom. Postulat narzuca się samoczynnie — taki podręcznik należy wypracować, najlepiej we współpracy osób, które odczuwają praktyczny niedostatek w tej dziedzinie.

3. Czego domaga się przyszłość?

Ze świadomością, że teologia życia konsekrowanego nie może być sprowadzona jedynie do publikacji, należy wskazać na te obszary jej uprawiania, które mają formę kształcenia akademickiego lub formacji duchowej.

Skoro wielkie prawdy wiary stanowią przedmiot materialny każdej z dziedzin teologii (dogmatyki, teologii biblijnej, moralnej, pastoralnej) to także teologia życia konsekrowanego musi zachować szczególną wrażliwość w tym zakresie. Paweł VI przypomniał w adhortacji *Evangelica testificatio* (29 VI 1971), że wszystkie elementy życia zakonnego powinny być skierowane na budowanie „człowieka wewnętrznego" (nr 32). Teolodzy podejmujący „posługę myślenia" ukierunkowaną na życie konsekrowane winni brać pod uwagę to, co wyakcentował swego czasu bp A. Siemieniewski, tj. potrzebę zachowania intratekstualności wewnątrzbiblijnej przy spojrzeniu na życie zakonne[15]. Nie mniej istotne wydaje się obecnie wskazanie na potrzebę intrakontekstualności eklezjalnej w uprawianiu teologii życia konsekrowanego. Osoby i instytuty życia konsekrowanego „są Kościołem"! Wewnątrz tej priorytetowej rzeczywistości Kościoła należy odczytywać tożsamość osób i instytutów, tworzyć programy formacji i kształtować współczesne tradycje liturgiczne.

Niezależnie od tego, czy tę teologię życia tworzy osoba konsekrowana, kapłan czy świecki, język jakim wyrażamy tajemnicę powołania do konsekracji, w jakim omawiamy zagadnienia dnia codziennego konsekrowanych, winien być „językiem Kościoła", a nie językiem socjologii, psychologii czy mediów[16]. I nie chodzi jedynie o kwestię modnych sformułowań, lecz o samą logikę języka i jej wpływ na mentalność.

Obecny papież Benedykt XVI podkreśla od lat, że „teologię można studiować wyłącznie w kontekście odpowiadającej jej praktyki duchowej i z gotowością równoczesnego pojmowania jej jako wyzwania życiowego"[17]. Niezależnie od tego, czy studiuje się ją w uniwersytecie czy okazjonalnie (sesje, lektura), teologia pretenduje w uprawniony sposób do nadawania formy życiu.

Bez rzeczywistej absorpcji solidnej dozy teologii osoby konsekrowane nie będą w stanie wypełnić tych powinności, jakie stawia przed nimi Kościół. Nawet gdy ograniczymy się do dwu najpilniejszych, powaga sytuacji jest widoczna: dla podjęcia nowej ewangelizacji niezbędne jest posiadanie „pełnej świadomości teologicznego sensu wyzwań naszej epoki" (VC 81); natomiast w obszarze różnorodnych zaangażowań zawodowych nie można obywać się bez solidnej formacji teologicznej, gdyż ona właśnie uzdalnia do rozeznawania duchowego (por. VC 71). Jeśli osoba konsekrowana nie opiera swej codzienności na fakcie: *consecra-*

---

[15] Zob. A. Siemieniewski, *Priorytety formacji zakonnej w posoborowych dokumentach Kościoła: życie wewnątrzbiblijnej narracji,* w: *Formacja dzisiaj do życia konsekrowanego jutra*, red. J. Tupikowski, Warszawa-Wrocław 2002, s. 56-68.

[16] Można wysunąć zastrzeżenia do języka niektórych autorów publikujących w „Życiu Konsekrowanym" czy nawet języka, jakim omawia się zagadnienia na sesjach organizowanych przez Konferencje Przełożonych Wyższych. Umizgi wobec tego co zsekularyzowane i medialne są nader uderzające. Zażenowanie budzi brak „ducha" u tych, którzy ponoć wiele godzin codziennie spędzają z Panem — od Niego wychodzą i do Niego wracają.

[17] J. Ratzinger, *Czym jest teologia*, w: *Podstawy wiary — teologia* (Kolekcja „Communio", 6), red. L. Balter, Poznań 1991, s. 221.

ta sum, a zaledwie „funkcjonuje" jako socjolog, psycholog, matematyk, lekarz, kucharka… utrwala „postać tego świata" (por. 1 Kor 7, 31) opartą o horyzontalizm i nie przyczynia się do nadejścia „nowego nieba i nowej ziemi" (2 P 3, 13). Tożsamości duchowej nie nabywa się spontanicznie; wypracowywana w głębi wnętrza, z czasem staje się zewnętrznie uchwytna jako znak w środowisku życia i pracy.

Wewnętrzna przynależność do Boga domaga się wyrażania swego statusu językiem Kościoła — tym samym, który znajdujemy w dokumentach Stolicy Apostolskiej i którego trzeba osoby konsekrowane nauczyć, jak się uczy języków obcych. Teologicznego sensu własnego życia nie odkryje się bez solidnej lektury tych dokumentów i komentarzy teologicznych. Rzecz sprowadza się do tego, by: a) dokumenty Kościoła *czytać*; b) czytać *ze zrozumieniem*; c) nabywać umiejętności *interpretowania w tym języku* rzeczywistości otaczającej, przede wszystkim „znaków czasu".

Pomocą w tym względzie służą ośrodki akademickie i centra formacji duchowej[18]. Aktualnie wszystkie większe polskie ośrodki uniwersyteckie mają własne oferty z zakresu teologii życia konsekrowanego, niektóre z już niemałym doświadczeniem.

Kraków aktualnie posiada dwie oferty: Karmelitański Instytut Duchowości, który od roku 1993/1994 w cyklu „Formacja do życia konsekrowanego" zrealizował wiele konkretnych zagadnień tematycznych (według archiwum w liczbie 47). Nową krakowską ofertą są Podyplomowe Studia z Duchowości włączone w Instytut Teologii Duchowości Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II, mające poziom studiów licencjackich (kanonicznych). Oferują w czterech semestrach wykłady z duchowości komunii w wymiarze biblijnym, patrystycznym, dogmatycznym, liturgicznym i moralnym. Dodatkowo warsztaty (36 godz.) poszerzą zakres o zagadnienia dotyczące zagrożeń duchowych, szkoły dialogu, teologii ikony oraz towarzyszenia chorym i umierającym. Zajęcia zaplanowano na piątki (16.35-19.40) i soboty (8.00-14.50) dwa razy w miesiącu, dla 18-40 osób.

Wrocław posiada od lat Podyplomowe Studium Teologii Życia Konsekrowanego w ramach Papieskiego Wydziału Teologicznego. Dwa lata zajęć rozkłada się na zjazdy w drugą i czwartą sobotę miesiąca (po 7 godzin). Celem studiów jest dalsza formacja intelektualna osób konsekrowanych w zakresie teologii życia

[18] Na szczególną uwagę i uznanie zasługuje z pewnością Centrum Formacji Duchowej powstałe w 1997 roku w Krakowie (obecnie także w Trzebini), z inicjatywy Polskiej Prowincji Salwatorianów. Proponuje sesje, szkoły formacyjne i rekolekcje, w których szczególną uwagę poświęca się pojedynczej osobie. Towarzyszy osobom duchownym i świeckim w poszukiwaniu głębszego doświadczenia wiary i integralnego rozwoju: duchowego i psychicznego. Współpracuje z cenionymi formatorami różnych szkół i ośrodków życia duchowego, którzy służą osobistym doświadczeniem wiary oraz swoim przygotowaniem teologicznym, pedagogicznym i psychologicznym. Skupia się głównie na formacji do modlitwy Słowem Bożym, na formacji biblijnej, kierownictwie duchowym, a także na przygotowaniu formatorów diecezjalnych i zakonnych do pracy wychowawczej na różnych poziomach. Cieszy się dobrą sławą i nie traci osiągniętego dobrego poziomu.

konsekrowanego. W ramach studium podejmowane są podstawowe zagadnienia dotyczącej ogólnej teologii duchowości, teologii powołania, konsekracji, misji, teologii ślubów, charyzmatu, wspólnoty, profetycznego wymiaru życia konsekrowanego, prawa zakonnego, antropologii życia konsekrowanego, formacji na poszczególnych jej etapach i in. W wersji uproszczonej oferuje się także Kurs Teologii Życia Konsekrowanego, wieńczony zaświadczaniem.

W Warszawie, w Instytucie Teologii Apostolstwa UKSW otworzono w roku 2009/2010 Sekcję Życia Konsekrowanego, w ramach której zaoferowano studia doktoranckie lub podyplomowe (dwuletnie — trzy tygodniowe sesje w roku). W planie zajęć znalazły się m.in. zagadnienia: eklezjalny i charyzmatyczny wymiar życia konsekrowanego, praca osób konsekrowanych, formy życia konsekrowanego w czasach patrystycznych i liturgia zakonna.

Lublin w ramach Instytutu Teologii Duchowości posiada od 1 X 2006 roku Katedrę Duchowości Życia Konsekrowanego ukierunkowaną zwłaszcza na studia doktoranckie. Od 1984 roku w niniejszym Instytucie były prowadzone wykłady z duchowości zakonnej, od roku akad. 2000/2001 podjęto wykłady z zakresu teologii życia konsekrowanego, a rok później wykłady z duchowości (wielkich) reguł zakonnych. Główne nurty badań odnoszą się do: ogólnoteologicznych podstaw życia konsekrowanego (w tym zakonnego), elementów charyzmatycznych właściwych wielkim duchowościom zakonnym, nowych form konsekracji osób (dziewice, wdowy, pustelnicy), formacji do odpowiedzialności za powołanie i uświęcenie, modlitwy i realizacji posłannictwa, do posłuszeństwa i życia braterskiego. Instytut zorganizował także dwie wersje studiów podyplomowych: Podyplomowe Studia Duchowości Katolickiej (4 semestry) i Podyplomowe Studia Eklezjalnej Posługi Władzy (3 semestry), których słuchaczami są m.in. osoby konsekrowane.

Wydaje się, że takie bogactwo poziomów i różnorodności ofert w polskich ośrodkach jest wystarczające w stosunku do potrzeb środowiska. Ogólnie rzecz ujmując, oferty programowe odpowiadają na praktyczne zapotrzebowania, nie są też pozbawione ambicji naukowych.

Niemniej, trudno nie przyznać racji opinii wyrażonej wobec czterech Konferencji Przełożonych Wyższych przez ks. Marka Starowieyskiego, że „katastroficznym można nazwać udział sióstr w życiu naukowym; odbijają się tu nieszczęsne tendencje niewysyłania ich na studia i obecne wysyłanie ich na studia zaoczne”[19]. Podczas, gdy ilość zakonników-pracowników naukowych w Polsce jest porównywalna z Zachodem, to żaden instytut życia konsekrowanego w Polsce nie wydaje pisma o renomie międzynarodowej, ani nie pełni roli centrum naukowego. Jako wyjątki w pewnym stopniu można wymienić Instytut Tomistycz-

[19] M. Starowieyski, *Zakony wobec zmian w Kościele. Uwagi laika*, sesja nt. *Tożsamość życia konsekrowanego w kontekście procesów laicyzacyjnych w Polsce*, Jasna Góra 6-9 X 2009, http://www.zakony-zenskie.pl/index.php/wspopraca-midzyzakonna/113-sympozjum-jasna-gora-6-9-padziernik-2009/587-zakony-wobec-zmian-w-kociele-uwagi-laika [1 VI 2010].

ny w Warszawie czy „Ignatianum" w Krakowie, jak też zaangażowanie benedyktynów z Tyńca w edycję „Źródeł monastycznych" — konstatuje ks. Starowieyski.

Uprawiający teologię życia konsekrowanego nie mogą tego kontekstu nie uwzględniać, gdyż z niego płyną szczególne zobowiązania wobec tych, do których adresują swoją myśl wyłożoną żywym słowem lub publikacjami. Z jednej strony, potrzeba teologii na poziomie bardzo podstawowym, zważywszy na fakt, że większość adresatów to kobiety nie mające żadnych studiów teologicznych (albo zaoczne, o których poziom martwi się nie tylko ks. Starowieyski). Z drugiej zaś, potrzeba teologii bardzo rzetelnej na poziomie wykładów czy przygotowywania rozpraw doktorskich, by wyrabiać fachowe umiejętności w doktorancie, który wkrótce sam podejmie określone posługi w tej dziedzinie, a uprzednio winien być zdolny przygotować rozprawę porządkującą i pogłębiającą zagadnienie będące przedmiotem jego badań.

Wymaga to zarazem skoncentrowania na fakcie, że ta teologia zawsze winna służyć życiu. Jeśli w tych czasach mówimy wprost o kryzysie życia konsekrowanego, to zadaniem teologii jest *re-animować* te tematy i dynamizmy, który osobom konsekrowanym dodałyby ducha. Kryzysy w wielu wypadkach są pochodnymi sekularyzmu. Człowiek zsekularyzowany ma spłaszczoną horyzontalnie mentalność. Tracąc wertykalny wymiar istnienia — nie żyjąc już „pod niebem" — człowiek nie podnosi wzroku ani serca ku czemuś, co jest *sursum*. Dotyczy to w niemałym stopniu osób konsekrowanych, zbytnio zapatrzonych w ziemski horyzont i we własne wnętrze.

W tradycji zakonnej dążenie do Boga wiązało się zawsze silnie z umiłowaniem kultury literackiej — biblioteka i szkoła stanowiły integralną część klasztoru. Jeśli dziś tej integralności zabrakło, to uniwersytety katolickie mogą dopełnić braków i przywrócić osobom konsekrowanym zdolność tworzenia kultury nowej — bardzo swoistej „kultury rad ewangelicznych"[20].

Kultura ta ma za punkt wyjścia Słowo Boże, jednak nie na poziomie samego tekstu. „Słowo Boże nie jest bowiem nigdy po prostu obecne w samej literackiej warstwie tekstu. Aby do niego dotrzeć, potrzebne jest wzniesienie się wyżej i proces zrozumienia kierowany przez wewnętrzną dynamikę całego zbioru tekstów, a zatem musi to być proces żywy"[21]. Teologia duchowości zatem już w punkcie wyjścia oferuje terapeutyczną dla zsekularyzowanego ducha sytuację „wzniesienia się wyżej", co w konsekwencji może skutkować stopniowym nabyciem trwałych postaw opartych o tę zasadę. Osoby konsekrowane są przecież szczególnie zobowiązane do tego, by ukazywać w pełnym blasku „głęboki sens

[20] „Jakże nie pragnąć, aby kultura rad ewangelicznych, która jest kulturą błogosławieństw, wzrastała w Kościele dla umacniania życia i świadectwa ludu chrześcijańskiego?" — Benedykt XVI, *Kościół i świat potrzebują waszego świadectwa Watykan — do osób konsekrowanych*, 10 XII 2005, http://www.4lomza.pl/index.php?wiad=15564 [1 VI 2010].

[21] Benedykt XVI, *Przemówienie do przedstawicieli francuskiej kultury w Kolegium Bernardynów*, Paryż, 12 IX 2008, http://ekai.pl/papiez/img/fr_kolegium_bernardynow.pdf [1 VI 2010].

antropologiczny" rad ewangelicznych, odrzucając bałwochwalczy kult stworzenia i w pewnej mierze czyniąc „widzialnym Boga żywego" (por. VC 87).

Zasadniczą „postawą, jaką przyjmowali mnisi w czasach upadku starożytnego ładu i dawnych pewników było *quaerere Deum* — poszukiwanie Boga […] postawa prawdziwie filozoficzna: patrzeć ponad rzeczami przedostatecznymi i szukać rzeczy ostatecznych, które są prawdziwe"[22]. Przy takim nastawieniu nie dochodzi do wypalenia duchowego nawet wśród poważnych przeciwności wewnętrznych czy zewnętrznych. Wypalają się ci, którzy racji ostatecznych nie widzą, gdyż — jak uczył *św. Augustyn — ludzki duch, nie szukając Boga, nie może doświadczyć radości. „*Takie życie nie zasługuje na miano życia! Nazwijmy je raczej cieniem życia. I przypomina wam to uciekającego Adama, który obraziwszy Boga swym grzechem, stara się unikać twarzy swego Pana, ukrywając się pod liśćmi rzucającymi cień"[23].

Podczas gdy teologia średniowiecza uznawała za fundament pracy teologów zdanie: „Bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia (*logos*) tej nadziei, która w was jest" (1 P 3, 15), to współczesna teologia powinna utwierdzić osoby konsekrowane w świadomości (bądź tę świadomość obudzić), że *querere Deum* oraz przyzwalanie, by Bóg znajdował człowieka[24], nie może wydawać się kwestią przebrzmiałą. Świat potrzebuje osób, które z głęboką świadomością podejmują tę formę życia i będą zdolne (intra- oraz intersytuacyjnie) formułować „uzasadnienie" swego powołania, swoich wyborów i postaw.

Za konkluzję wystarczającą dla teologów i osób konsekrowanych można uznać pouczenie[25] Benedykta XVI: „Należeć do Chrystusa znaczy spalać się w blasku Jego piękna […] podtrzymywać w sercu żywy płomień miłości, podsycany nieustannie bogactwem wiary"[26].

LA THÉOLOGIE DE LA VIE CONSACRÉE — L'ÉTAT ACTUEL ET LE DÉFI POUR L'AVENIR

L'auteur présente l'état actuel de la théologie de la vie consacrée en Pologne en prenant en considération les domaines suivants:

---

[22] Tamże.

[23] Cyt. za: J. Garcia, *Święty Augustyn albo głos serca*, tł. R. Rak, Kraków 1998, s. 84.

[24] Por. tamże.

[25] Łączą się tu elementy: doświadczenia życia jako spalania (nie, wypalania!); powinności codziennego podtrzymywania żarliwości serca (por. ewangeliczne panny roztropne); wskazania, że bogactwo wiary podsyca wewnętrzny płomień (inne łatwopalne materiały nie wystarczą).

[26] Benedykt XVI, *Bądźcie wiarygodnym i jasnym znakiem Ewangelii*, art. cyt., s. 35-36.

1) le temps avant le Concile Vatican II — elle montre des étapes de la formation des diverses conceptions de la vie consacrée dans le contexte général en théologie de cette époque; 2) elle présente les publications polonaises concernant la vie consacrée en comparaison avec des publications sur le même sujet en langues étrangères; 3) elle donne quelques suggestions concernant la théologie de la vie consacrée pour l'avenir.

Elle constate le besoin d'une étude complexe qui présenterait de façon synthétique la théologie de la vie consacrée en vue des besoins des séminaristes, des novices des congrégations féminines et des personnes qui sont engagées dans la vie consacrée comme formateur (formatrices) sans avoir une préparation théologique suffisante pour ce devoir.

„Duchowość w Polsce" 12 (2010)
ISSN 2081-4674 s. 143-149

Kazimierz LUBOWICKI OMI*

UWAGI O TEOLOGII DUCHOWOŚCI MAŁŻEŃSTWA I RODZINY

Teologia duchowości małżeństwa i rodziny jest dziedziną bardzo młodą. Dopiero się tworzy. Świadczy o tym między innymi fakt, że na całym świecie nie ma jeszcze takiej katedry uniwersyteckiej. Wprawdzie 27 IX 2007 roku Senat Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu powołał takową, mianując mnie jej pierwszym kierownikiem, jednak rok później została przemianowana na Katedrę Teologii Małżeństwa i Rodziny, aby mogła ogarnąć szerszy zakres prowadzonych na naszej Uczelni badań.

Przedstawię tutaj jedynie fragmentarycznie najważniejsze uwagi na temat teologii duchowości małżeństwa i rodziny. Pragnę zatrzymać się jedynie na tym, co uważam za najistotniejsze na tym etapie rozwoju tej dziedziny naukowej. Chcę więc zwrócić uwagę na konieczność tej dyscypliny, jej możliwe źródła, przedmiot badań oraz warunki owocnego studium. W dużej mierze uczynię to w oparciu o dokument pt. *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*[1], przyjęty 19 VI 2009 roku na 348. Zebraniu Plenarnym Konferencji Episkopatu Polski w Łomży, a opublikowany 25 VIII 2009 roku z Jasnej Góry. Do jakiego stopnia jest to dokument godny uwagi, niech świadczy stwierdzenie kard. Józefa Glempa, że jest to najważniejszy dokument, jaki Konferencja Episkopatu Polski przyjęła w ostatnim dwudziestoleciu.

1. Konieczność tej dyscypliny

Teologia duchowości małżeństwa i rodziny jako dyscyplina naukowa dopełnia oraz integruje wiedzę o małżeństwie i rodzinie. Stąd też jest niezbędna za-

---

* Dr hab. Kazimierz LUBOWICKI OMI, prof. PWT we Wrocławiu — prorektor PWT ds. naukowo-dydaktycznych; studia specjalistyczne z teologii duchowości na „Teresianum" w Rzymie (1985-1990); kierownik Katedry Teologii Małżeństwa i Rodziny; autor ponad 20 książek, tłumacz dokumentów Stolicy Apostolskiej; przełożony Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej we Wrocławiu; założyciel wspólnoty rodzin „Umiłowany i umiłowana"; wcześniej członek redakcji „Misyjnych Dróg"; kierownik redakcji rodzinnej w „Radiu Rodzina" Archidiecezji Wrocławskiej; redaktor naczelny „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego".

[1] Konf. Episkopatu Polski, *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie,* Tarnów 2009 [dalej: SP].

równo dla samej rodziny, jak też dla innych dyscyplin teologicznych.

Teologia duchowości małżeństwa i rodziny samej rodzinie pozwala zrozumieć kim ona jest, jaka jest jej właściwa godność, jakie jest jej powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie zrozumie się tego do końca bez Chrystusa, a szczególnie bez odniesienia rzeczywistości małżeńskich i rodzinnych do Betlejem, Nazaretu i Kalwarii, do Zmartwychwstania, Wniebowstąpienia i Pięćdziesiątnicy[2].

Ponadto teologia duchowości dopełnia obraz małżeństwa i rodziny, a przez to pozwala innym dyscyplinom teologicznym wypowiadać się bardziej kompetentnie o małżeństwie i rodzinie. Chodzi o realizm duchowy, który swoje źródło odnajduje w *consilium Dei de matrimonio ac familia* (FC 68). Innymi słowy, pozwala „służyć prawdzie" o małżeństwie i rodzinie.

Konferencja Episkopatu Polski tłumaczy, że „zwrot «służyć prawdzie» dokładnie określa styl myślenia i postępowania Kościoła, państwa, całego społeczeństwa i poszczególnych osób wobec małżeństwa i rodziny. Prawda o małżeństwie i rodzinie istnieje. […] została objawiona przez Boga i zapisana w głębi ludzkiego serca jako prawo naturalne. Jest to prawda obiektywna. Człowiek nie jest Stwórcą, ale stworzeniem. Nie może więc przedefiniowywać według własnej woli tych podstawowych pojęć. Obiektywną prawdę o małżeństwie i rodzinie trzeba [zatem] pokornie, a zarazem odważnie odkrywać, przyjmować, pogłębiać i żyć nią bez kompromisów. Po prostu trzeba jej służyć. Nikt bowiem nie panuje nad Prawdą — Prawdzie się służy"[3].

Niestety, nie zawsze i nie dla wszystkich jest to należycie oczywiste. Gdy np. na przełomie 2008/2009 roku trwała dyskusja o zapłodnieniu pozaustrojowym, nawet niektórzy „ludzie Kościoła" próbowali sprowadzić ją — jak powiada dokument[4] — bezprawnie i w sposób nieuczciwy intelektualnie do jurydycznej interpretacji 73. punktu encykliki Jana Pawła II *Evangelium vitae.* Wówczas Episkopat Polski przypomniał, że „nie jest to i być nie może kazuistyczna dyskusja prawników, którzy — interpretując teksty doktrynalne Kościoła — próbują przeforsować takie czy inne możliwości postępowania. Najgłębszą racją prawa kościelnego jest służba życiu duchowemu. Kościół nie jest instytucją z tego świata, w której zapis prawny stanowi ostateczną rację postępowania. Kościół jest instytucją Bosko-ludzką, gdzie prawo stanowione ma swoje źródło w depozycie wiary. W konsekwencji nie prawnicza kazuistyka, ale rozeznawanie duchowe kieruje postępowaniem Kościoła. W poszukiwaniu odpowiedzi na egzystencjalne pytania obowiązuje nas nie prawnicza, ale teologiczna metoda, która — respektując prawo naturalne oraz czerpiąc z Pisma Świętego i Tradycji Kościoła — ukaże

---

[2] Zob. Jan Paweł II, *Homilia na Placu Zwycięstwa*, Warszawa, 2 VI 1979, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 9 — *Homilie i przemówienia z pielgrzymek* — Europa, cz. 1 — *Polska*, Kraków 2008, 31-32.

[3] SP 12.

[4] Zob. SP 23.

zastosowanie Objawienia w konkretnym życiu. Zrozumiałe zatem, że nie formalne możliwości interpretacji pojedynczych tekstów, ale pokorna wierność Bogu objawiającemu się w Kościele decyduje ostatecznie o życiowych postawach. «Trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi» (Dz 5, 29)”[5].

Teologia duchowości małżeństwa i rodziny każe również pytać, czy nawet eklezjalne poszukiwania i spotkania w trosce o rodzinę „nie są zbyt jednostronnie nacechowane troską o wymiar społeczny życia rodzinnego — wymiar ważny, ale przecież nie jedyny i nie najważniejszy! Tym bardziej, że chrześcijańskiego modelu małżeństwa i rodziny w życiu społecznym nie uda się obronić bez rozwinięcia duchowości małżeńskiej”[6]. Teologia duchowości uczy widzieć w rodzinie nie tylko podstawową komórkę społeczeństwa, ale równocześnie żywy obraz Trójcy Przenajświętszej.

Teologia duchowości, zapewniając integralne spojrzenie na małżeństwo i rodzinę, uświadamia, że należy ona nie tylko do porządku naturalnego i doczesnego — podległego prawom biologii, psychologii, demografii czy socjologii — ale również jest organizmem nadprzyrodzonym. Stąd też służby Kościoła rodzinie nie można sprowadzać do „treningów” psychologicznych czy porad z pedagogiki. „Dla człowieka wierzącego musi być jasne, że troska o życie duchowe małżonków […] jest nie tylko rzeczywistą i skuteczną służbą rodzinie, ale też służbą pierwszą i najważniejszą, jakiej rodzina oczekuje od Kościoła[7].

Bardzo pouczające, a przede wszystkim nowatorskie są treści zawarte w rozdziale pt. „Inspiracje pastoralne” wspomnianego dokumentu[8]. Dla człowieka o mentalności prawniczej niezrozumiała będzie decyzja Konferencji Episkopatu Polski, aby liturgii sakramentu małżeństwa nie łączyć w jednej akcji liturgicznej z udzielaniem chrztu dziecku bądź dzieciom nowożeńców. Dla teologii duchowości jest natomiast oczywiste, że po pierwsze trzeba w takiej sytuacji okazywać „szczególną i jednoznaczną troskę o dowartościowanie czystości w życiu narzeczonych”, po wtóre zaś nie ograniczyć się do radości, że ci, którzy wspólnie zamieszkali przed ślubem pragną uporządkować swe życie, zawierając związek sakramentalny, ale koniecznie zadbać również o to, aby potrafili ocenić w duchu wiary i moralności katolickiej swoje bycie razem przed ślubem, a uznając za grzeszne współżycie przedmałżeńskie zrozumieli, że nie godzi się prosić o chrzest swego dziecka w jednej akcji liturgicznej z sakramentem małżeństwa. Wtedy staje się oczywiste, że „nie można łącznym sprawowaniem tych sakramentów sprawiać wrażenia, jakoby się sankcjonowało ich postępowanie”[9].

---

[5] SP 21.

[6] Zob. SP 106.

[7] Zob. SP 89.

[8] Zob. SP 80-133.

[9] SP 104.

2. Źródła teologii duchowości małżeństwa i rodziny

Teologia życia duchowego małżeństwa i rodziny bazuje na Piśmie Świętym, patrystyce, nauczaniu Kościoła, pismach mistrzów duchowych i doświadczeniu duchowym ujętym w czasie. Sądzę jednak, że nie należy ograniczać się do tekstów traktujących wprost o małżeństwie i rodzinie. Chociaż niektóre z tych pilnie potrzebują pogłębionej refleksji. Niech przykładem będą słowa z Listu do Efezjan „Żony niechaj będą poddane swym mężom jak Panu, bo mąż jest głową żony" (5, 22-23), których fundamentalistyczną interpretację Jan Paweł II zdecydowanie odrzuca w 24. numerze listu apostolskiego *Mulieris dignitatem*[10]. Nauczając bowiem, że „świadomość, iż w małżeństwie istnieje wzajemne «poddanie małżonków w bojaźni Chrystusowej», a nie samo «poddanie» żony mężowi, musi stopniowo przecierać sobie szlaki w sercach, w sumieniach, w postępowaniu, w obyczajach". Stwierdza dalej z naciskiem, że jest to „wyzwanie […] jasne i definitywne", które każde pokolenie musi podejmować na nowo, a „wszelkie racje za «poddaniem» kobiety mężczyźnie w małżeństwie muszą być interpretowane w sensie wzajemnego poddania obojga w bojaźni Chrystusowej" (MD 24).

Wiele do teologii duchowości małżeństwa i rodziny może wnieść interpretowana w kluczu oblubieńczym Pieśń nad pieśniami, do której patrystyka dostarcza przebogatych komentarzy, zrodzonych w sercach bogatszych czystością spojrzenia i skojarzeń.

Specjaliści wiedzą dobrze, że teksty patrystyczne pozwalają mówić o istocie i celu małżeństwa w świetle *De bono coniugali* św. Augustyna, czy o zadaniach i obowiązkach małżonków chrześcijańskich w świetle listów św. Hieronima, bądź o roli małżonków w kształtowaniu wspólnoty rodzinnej na podstawie pism św. Jana Chryzostoma. Równocześnie jednak na teologów duchowości czeka np. 138 tom *Sources chrétiennes* z tekstem św. Jana Chryzostoma pt. *Do młodej wdowy o jeden raz zawieranym małżeństwie,* czy 173 tom wydania tychże źródeł chrześcijańskich z tekstem Tertuliana pt. *Fryzury kobiet* albo *O kulcie kobiet.*

W najbliższym czasie powinny się ukazać dwa tomy z serii „Źródła duchowości małżeńskiej", nad którymi pracuję od kilku lat. Pierwszy tom liczy 313 stron i obejmuje Magisterium Kościoła od Synodu w Elwirze (ok. 306) do papieża Leona XIII (1879), natomiast drugi tom liczy 272 strony i rozpoczyna się pierwszą encykliką o małżeństwie *Arcanum divinae Sapientia* (1880), a kończy dokumentami papieża Piusa XI (1937).

Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu wydało ostatnio trzystustronicowy wybór przemówień Piusa XII pt. *Małżeństwo na zawsze* (Sandomierz 2009). Jest to publikacja godna zauważenia, gdyż dobrze ilustruje wciąż niedostępne w języku polskim systematyczne nauczanie tego Papieża o małżeństwie.

---

[10] Zob. L. Accattoli, *Kiedy Papież prosi o przebaczenie. Wszystkie «Mea culpa» Jana Pawła II*, Kraków 1999, s. 108-114.

Nieocenione jest najnowsze Magisterium Kościoła. Zasadniczy zrąb można znaleźć w moim zbiorze pt. *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie* (Kraków 1999). Cóż powiedzieć o tekstach Jana Pawła II? To jedno z najbardziej oryginalnych źródeł do studium duchowości małżeńskiej i rodzinnej. Wiele z nich czeka na odkrycie i pogłębione studium interdyscyplinarne.

Z większą wnikliwością należałoby przypatrzeć się małżonkom beatyfikowanym ze względu na życie małżeńskie. Pierwszymi w historii Kościoła beatyfikowanymi w tej konwencji są Maria i Luigi Beltrame Quatrocchi. Drugimi — rodzice św. Teresy od dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza — Zelia i Ludwik Martin. Procesy wielu małżeństw są w toku.

Na wyjątkową uwagę zasługuje św. Joanna Beretta Molla. Moim zdaniem jej osoba i orędzie stanowią kamień milowy w całej historii duchowości. Jak św. Teresa z Lisieux wprowadziła nas w logikę „małej drogi", jak założyciel Opus Dei św. Josemaria Escrivà de Balaguer pokazał, że polityka nie musi być brudna, tak św. Joanna ukazała realistyczne oblicze świętości małżeńskiej. To dzięki niej listy narzeczonych i małżonków weszły do „kanonu" dzieł duchowości.

Równocześnie należałoby zbadać wymiar oblubieńczy życia duchowego w pismach takich mistrzów życia duchowego, jak np. św. Teresa z Avila, św. Teresa z Lisieux, św. Edyta Stein, św. Jan od Krzyża. Droga do zjednoczenia z Bogiem jest przecież i być powinna inspiracją drogi do zjednoczenia w małżeństwie

Na podstawie pism mistrzów życia duchowego należałoby też wypracować syntezę tematów pokrewnych z życiem małżeńskim. Mam na myśli takie zagadnienia, jak np. *communio*, miłość w nauczaniu i praktyce poszczególnych świętych, budowanie wspólnoty, przyjaźń, piękno i radość.

Na odkrycie ciągle czekają też dzieła Karola Wojtyły: *Promieniowanie ojcostwa* oraz *Miłość i odpowiedzialność*, które mogłyby zdecydowanie pogłębić rozumienie ojcostwa, macierzyństwa oraz daru rodzenia.

Jedna z moich doktorantek, Małgorzata Stokłosa-Knychas przygotowuje rozprawę doktorską o świętości dzieci wyniesionych na ołtarze oraz będących kandydatami do świętości. Jest ich zaskakująco wiele. Studium poszczególnych przypadków pokazuje dojrzałość duchową w bardzo młodym wieku. Stanowi przez to wezwanie, aby w wychowaniu nie banalizować dzieciństwa.

Należałoby podjąć systematyczne badania, aby odnaleźć małżonków godnych beatyfikacji, a następnie zebrać ich pisma i doświadczenia. W ten sposób teoria duchowości małżeńskiej odzieje się w praktykę życiowych doświadczeń.

Warto również, moim zdaniem, studiować w kluczu małżeńskim tematy dotychczas zagarnięte przez duchowość zakonną, a w rzeczywistości dotyczące życia chrześcijańskiego w jego różnorodnych przejawach. Napisano np. na moim seminarium pracę nt. rad ewangelicznych w duchowości małżeńskiej oraz cnót kardynalnych w tejże duchowości[11].

---

[11] Zob. Wioleta Kosińska, *Cnoty teologalne w duchowości małżeńskiej*, Wrocław 2009 (mps Arch. PWT); Agnieszka Modrakowska, *Rady ewangeliczne w duchowości małżeńskiej,* Wrocław

3. Przedmiot badań

Jesteśmy skłonni, a wręcz przyzwyczajeni myśleć w kategoriach alternatywy również o zagadnieniach teologicznych. Musimy zatem — licząc się w sposób bardziej zdecydowany z rzeczywistością, jaką odnajdujemy w historii zbawienia — nauczyć się myśleć w optyce koniunkcji. Uszanujemy w ten sposób styl Bożego myślenia i postępowania. Oto zasadnicze obszary wymagające przejścia od alternatywy do koniunkcji w badaniach w zakresie teologii duchowości małżeństwa i rodziny: dusza i ciało, mistyka i ascetyka oraz ewangelizacja i moralizacja.

Nigdy dość podkreślać ścisłego związku w całej duchowości, a tym bardziej w duchowości małżeńskiej, który w swej prorockiej encyklice *Humanae vitae* przypomniał Paweł VI, a mianowicie, że „miłość jest na wskroś ludzka, a więc zarazem zmysłowa i duchowa" (nr 9).

Myślenia w tym stylu uczy nas Jan Paweł II, na przykład w ostatniej encyklice, gdy naucza: „Maryja w tajemnicy Wcielenia antycypowała także wiarę eucharystyczną Kościoła. Kiedy nawiedzając Elżbietę nosi w łonie Słowo, które stało się ciałem, Maryja w pewnym sensie jest «tabernakulum» — pierwszym «tabernakulum» w historii, w którym Syn Boży (jeszcze niewidoczny dla ludzkich oczu) pozwala się adorować Elżbiecie, niejako «promieniując» swoim światłem poprzez oczy i głos Maryi. Czy zatem Maryja kontemplująca oblicze Chrystusa dopiero co narodzonego i tuląca Go w ramionach, nie jest dla nas niedoścignionym wzorem miłości i natchnienia podczas każdej naszej Komunii eucharystycznej?" (EdE 55).

Myślenie w tym stylu ukaże jaśniej i pomoże zrozumieć, że współżycie seksualne to wyraz i tworzywo ludzkiej jedności. Uwydatni też *sacrum* ciała ludzkiego. Pismo Święte naucza, że ciało człowieka jest świątynią Ducha Świętego (por. 1 Kor 6, 19). Troska o czystość jest zatem troską o to, by nie zbezcześcić „świątyni" ciała i uszanować jego świętość, gdyż Bóg dopuścił je do komunii z Sobą (por. 1 Kor 6, 13)[12].

To prawda, że współczesny świat potrzebuje mistyki małżeńskiej. Prawdą jest również to, że mówienie o mistyce bez ascetyki byłoby niedopuszczalnym spłyceniem zagadnienia. Trzeba więc pamiętać, że to binomium jest nierozerwalne nie tylko w teorii, ale przede wszystkim w praktyce. Ascetyka, która nie prowadziłaby do mistyki — jest bezsensowna. Równocześnie mistyka, która nie wyrastałaby z ascetyki — byłaby pozorna, a wręcz zakłamana. Poruszając zatem wzniosłe tematy z mistyki małżeńskiej, musimy mieć odwagę ze szczególną mocą podkreślać konieczność ascetyki w życiu małżeńskim, która byłaby bezsensowna, jeżeli istniałaby dla samej siebie. Jest natomiast niezbędna dla głębokich i rzeczywistych doświadczeń mistycznych w wymiarze duchowości małżeńskiej.

2010 (mps Arch. PWT).

[12] Zob. Jan Paweł II, *Katecheza*, 11 II 1981, w: *Teologia małżeństwa*, Kraków 1999, s. 195-196.

Przyzwyczailiśmy się mówić o powołaniu do kapłaństwa bądź do życia konsekrowanego. Również w odniesieniu do życia małżeńskiego nie wolno poprzestać na ukazywaniu norm moralnych, ale trzeba zgłębiać i głosić radosną nowinę o małżeństwie, ukazywać jego wielkość, świętość i piękno. Musimy przypominać, że sakramentalny związek małżeński jest sposobem związania się z Bogiem, formą pójścia za Chrystusem — jednym słowem właściwą małżonkom drogą do świętości. Należy przy tym pamiętać, że jest to droga podstawowa i najbardziej powszechna![13]

Gdy młody człowiek przygotowuje się do życia kapłańskiego, słyszy o wzniosłości, świętości i pięknie tego powołania. Również tym, którzy przygotowują się do zawarcia sakramentalnego małżeństwa, trzeba ukazywać „Wielkie Misterium", jakim w zamyśle Boga jest ten sakrament. Jan Paweł II, mówiąc o małżeństwie i rodzinie, nie ograniczał się do przedstawiania zasad moralnych, lecz podejmował trud ewangelizacji, czyli usiłował przepoić Ewangelią cały styl myślenia o małżeństwie i jego przeżywania. Jest to cenna wskazówka, a zarazem naglące wezwanie. Ludzie pragną słowa Bożego o małżeństwie i rodzinie[14].

Na koniec podkreślmy, że badania nad duchowością małżeństwa i rodziny, jeżeli mają być prawdziwie owocne, muszą być prowadzone w kontekście teologii systematycznej, nigdy zaś redukowane do poziomu teologii moralnej. Ponieważ w wielu krajach, między innymi w Polsce, teologia duchowości wykształciła się z teologii moralnej, trzeba pilnie dbać, aby wprowadzić ją w kontekst teologii dogmatycznej. Jedynie w ten sposób możemy zagwarantować właściwy kontekst poszukiwania i rozwiązania na wymaganym poziomie.

OSSERVAZIONI SULLA SPIRITUALITÀ DEL MATRIMONIO E DELLA FAMIGLIA

La spiritualità del matrimonio e della famiglia è una disciplina nello stato dell'elaborazione. Vorrei soffermarmi solamente su ciò che ritengo il più importante nell'attuale periodo. Dopo aver sottolineato la necessità di questa disciplina, tento di indicare delle fonti e delle possibili categorie della ricerca scientifica in questo campo. Di seguito mi soffermo sulle condizioni del fruttuoso studio. Le riflessioni svolgo in gran parte sulla base del documento *Servire la verità sul matrimonio e sulla famiglia* accolto il 19 giugno 2009 dalla Conferenza Episcopale della Polonia.

[13] SP 30.

[14] SP 105.

„Duchowość w Polsce" 12 (2010)
ISSN 2081-4674 s. 150-160

Ks. Wojciech ZYZAK*

DUCHOWOŚĆ LAIKATU — NOWA TEOLOGIA?

Od Soboru Watykańskiego II zauważamy duże ożywienie zainteresowania teologią laikatu, w tym również duchowością ludzi świeckich. Wyrazem tego zainteresowania są liczne publikacje. Do najważniejszych zaliczamy przełomową dla soborowej teologii pracę Y. Congara *Jalons pour une théologie du laïcat* (Paris 1954). Znamienne jest, że R. Goldie, omawiając pozycje bibliograficzne dotyczące laikatu, w dziale dotyczącym duchowości świeckich umieścił przede wszystkim hasło Congara *Laïc et Laïcat*, zawarte w *Dictionnaire de spiritualité*, t. 9, Paris 1976, k. 79-108[1]. Do późniejszych, szeroko cytowanych pozycji na ten temat zaliczamy: P. Brugnoli, *La spiritualità dei laici* (Brescia 1965); A. Auer, *Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit* (Düsseldorf 1966); G. Thils, *Les laïcs et l'enjeu des temps «post-modernes»* (Cahiers de la Revue Théologique de Louvain, 20), Louvain-la-Neuve 1988; H. Urs von Balthasar, *Gottbereites Leben. Der Laie und der Rätestand. Nachfolge Christi in der heutigen Welt* (Freiburg 1993). Na gruncie języka hiszpańskiego na uwagę zasługuje bardzo przystępne, podręcznikowe wydanie *Espiritualidad de los laicos* (red. C. García, Burgos 2004). Z tego samego roku godne odnotowania jest nowatorskie podejście do tematu K. Waaijmana w *Handbuch der Spiritualität*, t. 1 (Mainz 2004).

Na gruncie polskim, oprócz teologiczno-prawnego opracowania J. Dyducha pt. *Obowiązki i prawa wiernych świeckich w prawodawstwie soborowym* (Kraków 1985), na szczególną uwagę zasługują dwie pozycje: E. Weron, *Teologia życia wewnętrznego ludzi świeckich* (Poznań-Warszawa 1980) oraz W. Słomka, *Świętość na świeckiej drodze życia* (Poznań-Warszawa 1981). W te ramy szerszych opracowań wpisuje się także moja książka na temat duchowości laikatu[2].

---

* Ks. dr hab. Wojciech ZYZAK — prezbiter Diecezji Bielsko-Żywieckiej (wyśw. 1993); prodziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; doktorat na KUL w 2000, habilitacja na PAT w Krakowie w 2006; wykładowca w Instytucie Duchowości UPJPII i w Instytucie Teologicznym im. św. Jana Kantego w Bielsku-Białej.

[1] Por. R. Goldie, *Świeccy, laikat, świeckość* (Biblioteka apostolstwa ludzi świeckich, 1), Warszawa-Poznań 1991, s. 44-45.

[2] Por. W. Zyzak, *Co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne? Duchowość chrześcijańska na świeckiej drodze życia*, Kraków 2008.

Duchowość świeckich doczekała się również własnego słownika w postaci *Dizionario di spiritualità dei laici*, t. 1-2 (red. E. Ancilli, Milano 1981). Wiele haseł na ten temat znajduje się także w *Leksykonie duchowości katolickiej* (red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002). Nie można też zapomnieć o olbrzymiej ilości artykułów, które dotyczą świeckich i ich duchowości, z których wiele pojawia się między innymi na łamach „Collectanea Theologica".

Ten bogaty materiał będzie dla nas źródłem refleksji nad kierunkami badań teologii laikatu. Przedmiotem naszych refleksji będzie aktualność podziału na trzy stany życia w Kościele, kwestia tożsamości człowieka świeckiego, różne ujęcia jego natury i misji w Kościele, kierunki uprawiania teologii laikatu i problem specyficznej duchowości ludzi świeckich. Przedstawimy także relacyjną koncepcję teologii i duchowości świeckich, jako najbardziej odpowiadającą komunijnej wizji Kościoła.

1. Aktualność podziału na trzy stany życia w Kościele

Na przestrzeni dziejów odróżniano świeckich od zakonników ze względu na formę życia, zaś od duchownych ze względu na funkcje lub kompetencje[3]. Tak wytworzył się tradycyjny podział na trzy stany życia w Kościele, który znalazł wyraz zarówno w dokumentach Soboru Watykańskiego II, jak i w adhortacjach Jana Pawła II: *Pastores dabo vobis*, *Christifideles laici* i *Vita consecrata*[4]. Ten tradycyjny podział domaga się pogłębienia, skoro w dyskusjach teologicznych okresu posoborowego zgłaszano zastrzeżenia dotyczące ekskluzywnego traktowania w teologii poszczególnych stanów takich kwestii, jak: stosunek do świata, rola rad ewangelicznych i uczestnictwo we władzy jurysdykcji. Kwintesencją tych sporów jest dyskusja na temat statusu członków instytutów świeckich[5].

Zdaniem J. Beyera podział na duchownych, zakonników i świeckich stanowi fałszywą perspektywę, gdyż wszyscy chrześcijanie żyją w świecie i przyczyniają się do jego konsekracji. Jego refleksje prowadzą do szukania nowych ujęć stanów życia w Kościele. Fakt braku osobnego stanu (*ordre*) małżonków, podczas gdy istniał w Kościele stan dziewic i wdów, skłania tego autora do odróżnienia stanów życia (*état*) od stanów w sensie stopni lub grup (*ordres*). W wypadku tych

[3] Por. Y. M.-J. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris 1954, s. 28.

[4] Por. C. García, *Espiritualidad de los laicos*, Burgos 2004, s. 71-73.

[5] Por. Y. M.-J. Congar, dz. cyt., s. 36; E. Weron, *Teologia laikatu po Soborze Watykańskim II*, „Collectanea Theologica" 20(1970), f. 4, s. 150-151; M. Vidal, *Tant de mouvements de laïcs pour proposer l'Évangile!*, w: *Documents Episcopat. Bulletin du secrétariat de la conférence des évêques de France*, 1996, nr 5, s. 4; P. Brugnoli, *La spiritualità dei laici*, Brescia 1965, s. 82-83; J. Beyer, *Le laïcat et les laïcs dans l'Eglise*, „Gregorianum" 1987, nr 68, s. 158-159, 169-175; K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. 2, Einsiedeln 1964, s. 340-342; J. Dyduch, *Obowiązki i prawa wiernych świeckich w prawodawstwie soborowym*, Kraków 1985, s. 163, 171-172.

ostatnich chodzi mu o specjalne grupy ludzi, takie jak ksiądz, diakon, akolita, lektor, zakonnik czy laik, które nie zawsze pokrywają się ze stanami życia. Odróżnienie *ordres de personnes et états de vie* jest dla niego fundamentalne. Jego zdaniem grupy osób nie są ustanowione przez sam stan życia, gdyż zakonnik może przynależeć do grupy biskupów, prezbiterów, diakonów lub laików. Stany życia nie są „publiczne" w tym samym sensie, co *ordres*, jak to widać choćby w przypadku świeckich konsekrowanych. Stan życia w małżeństwie, odmienny od stanu życia w celibacie, może być przeżywany w różnych grupach (*ordres*), jak to ma miejsce w wypadku księży i diakonów Kościołów Wschodnich, czy stałych diakonów na Zachodzie. Stąd, zdaniem Beyera, istnieje potrzeba odróżnienia stanu życia od kościelnych kategorii grup i stopni (*ordres*). Jego zdaniem życie konsekrowane zakonne stanowi publiczne świadectwo, podczas gdy życie konsekrowane świeckie jest obecnością i działaniem w danym środowisku. To wzmacnia jego tezę o potrzebie odróżnienia „kategorii osób" w życiu publicznym Kościoła i świata od „stanów życia", które mogą być mało znane i nie zmieniają kanonicznej i społecznej kondycji osób zaangażowanych. Wobec tego autor proponuje zwiększenie ilości stopni (*ordres sacrés*), by lepiej zorganizować struktury ludu Bożego[6].

Choć koncepcja ta jest oryginalna, to jednak lepiej — moim zdaniem — pozostać przy tradycyjnym podziale stanów życia w Kościele, przyjmując ich komplementarność i swoistą osmozę, która pozwala na wzajemne korzystanie z własnych charyzmatów. Warto w tej kwestii odwołać się do koncepcji P. Brugnoliego, według której każdy chrześcijanin, przeżywając wymiar teandryczny Chrystusa, ma być w tym świecie i nie z tego świata. Ale pełnia tego życia teandrycznego może się realizować w Kościele jedynie w odróżnieniu stanów życia: istnienie i misja transcendentno-eschatologiczna w stanie rad ewangelicznych, transcendentno-mediatyczna w stanie kapłańskim i inkarnacyjno-rekapitulacyjna w stanie świeckim[7]. Ks. Henryk Wejman wskazał na komplementarny udział różnych stanów w kapłańskim, prorockim i królewskim posłannictwie Chrystusa, w dziedzinie praktyk rad ewangelicznych, w realizacji środków wzrostu życia duchowego oraz w wymiarze apostolskim[8]. Pełnię „osmozy" różnych stanów życia w Kościele zauważa się w wypadku instytutów świeckich, których członkami są księża. W pewnym sensie w ich życiu zarówno charakterystyczny dla świeckich wymiar bycia zaczynem w świecie, jak i eschatologiczny znak życia konsekrowanego jednoczą się z kapłańskim wymiarem mediacji[9].

---

[6] Por. J. Beyer, art. cyt., s. 176-183.

[7] Por. P. Brugnoli, dz. cyt., s. 65-69.

[8] Zob. *Komplementarność duchowości stanów życia w Kościele*, Poznań 2002, s. 193-197.

[9] Por. P. W., *Aux marches du laïcat: les instituts séculiers*, „Revue Catholique Internationale. Communio" 1979, nr 4, s. 70-71.

2. Problem tożsamości człowieka świeckiego

Dyskusje na temat tożsamości wiernego świeckiego skupia jak w soczewce problem terminologiczny. Polskie słowo „świecki" wskazuje na szczególną więź człowieka ze światem. Specyficzna więź ze światem jest zdaniem większości autorów cechą charakterystyczną laikatu. Twierdzenie to opiera się na nauczaniu Soboru, który w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* podał po raz pierwszy pozytywne określenie świeckiego. Choć nie jest ściśle ontologiczne, to stanowi swoisty „opis typologiczny" (LG 31)[10]. Na opis ten składa się wiele elementów wspólnych dla wszystkich wiernych. Czytamy tam również, że właściwością specyficzną laików jest ich charakter świecki (*indoles saecularis*). Polega on na tym, że z tytułu Bożego powołania świeccy pozostają w świecie i uświęcają go od wewnątrz[11]. Zdaniem C. García specyficzny apostolat świeckiego polega na miłości wewnątrz sytuacji ziemskich[12]. Podobne myśli można znaleźć u Y. Congara i wielu autorów, którzy w określeniu tożsamości laikatu opierają się na dokumentach soborowych[13]. Są jednak teologowie, którzy jak Klaus Mörsdorf uważają, że pojęcie wiernego świeckiego można ustalić tylko w opozycji do pojęcia duchownego, a nie przez relacje do innych rzeczywistości[14]. Również w ujęciu K. Waaijmana, „świecki charakter" laikatu schodzi na dalszy plan, gdyż duchowni i zakonnicy są także związani różnymi więzami ze światem. Dla autora świeckość nie jest dość dystynktywna dla laikatu. Jego zdaniem, obszar duchowości świeckich jest wyznaczony następującymi stałymi: ma swe środowisko w kontekście rodzinnym; wymiar czasu tego rodzinnego kontekstu mierzy się generacjami a nie periodyzacją oficjalnego kalendarza; wymiar przestrzenny koncentruje się na mieszkaniu; podstawowa treść tej duchowości jest tworzona przez osobisty przebieg życia[15]. Z tej pozycji autor krytykuje *Dizionario di spiritualità dei laici* za to, że nie znalazły się w nim tak istotne dla duchowości laikatu hasła, jak mieszkanie, dom czy miejscowość[16]. Te różnice pokazują pośrednio, że obok analizy dokumentów Kościoła, teologowie próbują w sposób fenomenologiczny wychodzić od opisu konkretnych warunków życia laikatu.

Polskie słowo „świecki" jest najczęściej tłumaczeniem słowa „laik" z języków zachodnioeuropejskich. Choć w języku polskim ma ono często znaczenie pe-

---

[10] Por. E. Schillebeeckx, *La définition typologique du laic chrétien selon Vatican II*, w: *L'Église de Vatican II. Commentaires*, t. 3, Paris 1966, s. 120; E. Weron, dz. cyt., s. 149.

[11] Por. E. Weron, *Teologia życia wewnętrznego ludzi świeckich*, Poznań-Warszawa 1980, s. 13-14.

[12] Por. C. García, dz. cyt., s. 21.

[13] Por. Y. M.-J. Congar, dz. cyt., s. 39.

[14] Por. J. L. Illanes, *La discusión teológica sobre la noción de laico*, „Scripta Theologica" 22(1990), nr 3, s. 777.

[15] Por. K. Waaijman, *Handbuch der Spiritualität*, t. 1, Mainz 2004, s. 19.

[16] Por. tamże, s. 33.

joratywne, jego etymologia grecka wskazuje na lud (λαός)[17]. W tym sensie jest to najwyższy honorowy tytuł, jaki można nadać chrześcijaninowi, który będąc laikiem, należy do ludu Bożego, wierzy w Chrystusa i jest przez Niego powołany. Obok tego fundamentalnego znaczenia, słowo λαός już w Nowym Testamencie odnosi się również do prostych ludzi i stanowi podstawę do późniejszego odróżnienia zwykłych wiernych od członków wspólnoty obarczonych jakimś urzędem[18]. W tym kontekście trzeba przypomnieć, że z czasem słowo to w zlatynizowanej formie *laicus* stało się bliskie znaczeniowo, a nawet synonimiczne z *saecularis* i *plebeius*[19]. Zwłaszcza w średniowieczu słowo „laik" zaczęło oznaczać osobę niewykształconą (*idiota*, *illiteratus*). Czasami wyprowadzono słowo *laicus* od *lapis*, by podkreślić, że świecki jest twardy, nieznający nauk. Paradoksalnie ostatnio w niemieckiej nomenklaturze „laik" (*Laie*) przyjął charakter uprzywilejowanego „stanu" w Kościele. Chodzi mianowicie o świeckich zaangażowanych w duszpasterstwo, między innymi jako referenci oraz asystenci pastoralni i parafialni[20]. Także w języku polskim czasami, gdy używa się pojęcia „laikat", ma się na uwadze apostolsko „zaangażowany" laikat[21]. To ukazuje nam drugi kierunek badań podkreślający, że wierny świecki ma nie tylko specyficzną więź ze światem, ale przede wszystkim własne miejsce i zadania wewnątrz wspólnoty Kościoła. Stanowi to źródło dyskusji wokół tożsamości laikatu, skoro P. Brugnoli twierdzi, że świecki w relacji do swej sytuacji w świecie jest ujęty bezpośrednio i formalnie w swej własnej modalności[22], zaś C. García — że świecki definiuje się nie tyle przez to, co czyni w świecie, ile przez to, czym jest w Kościele na mocy chrztu[23].

3. Trzy wizje laikatu w Kościele

W kontekście powyższych rozważań warto wspomnieć o teologicznej refleksji na temat miejsca i roli wiernych świeckich w Kościele. Dla przykładu J. Grootaers ukazał trzy zasadnicze obrazy laikatu. Wyszedł od wciąż utrzymującej się

---

[17] Por. Y. M.-J. Congar, dz. cyt., s. 19; tenże, *Laïc et Laïcat*, art. cyt., kol. 79; J. Splett, *Als Laie in der Kirche. Reflexionen über ein zu weites Feld*, „Geist und Leben" 1984, nr 4, s. 243; I. De la Potterie, *L'origine et le sens primitif du mot «laïc»*, „Nouvelle Revue Théologique" 80(1958), nr 90, s. 842.

[18] Por. P. Neuner, *Der Laie in der Kirche*, „Lebendiges Zeugnis" 1987, nr 2, s. 35-36.

[19] Por. J. Gaudemet, *Les laïcs dans les premiers siècles de l'Église*, „Revue Catholique Internationale Communio" 1987, nr 12, s. 62; A. Faivre, *Les laïcs aux origines de l'Eglise*, Paris 1984, s. 36-37; Ch. Pietri, *Le Laïcat dans l'Église du Bas-Empire*, w: *Les Laïcs et la vie de l'Église* (Recherches et Débats, 42), Paris 1963, s. 11-12; E. Wójcik, *Laikat*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 10, Lublin 2004, kol. 390.

[20] Por. P. Neuner, art. cyt., s. 34.

[21] Por. E. Weron, *Budzenie olbrzyma*, Poznań 1995, s. 25.

[22] Por. P. Brugnoli, dz. cyt., s. 33-35.

[23] Por. C. García, dz. cyt., s. 91-92.

w niektórych środowiskach dawnej wizji biernego i receptywnego wiernego, który jest przedmiotem troski duszpasterskiej. Rozumie się go jako słuchacza i widza celebracji eucharystycznej, należącego do sfery *profanum* i nie znającego języka *sacrum* Kościoła oraz nie rozumiejącego Biblii. Jego zdaniem taki wierny, definiowany w prawie kanonicznym przez to, czym nie jest, ma do dyspozycji duchowość drugiej kategorii, chyba że zdecyduje się na monastyczny styl życia, niemożliwy do realizacji w jego naturalnych warunkach egzystencji. W tej wizji świecki jest wyłączony z wpływu na teologię Kościoła z racji niedowartościowania *sensus fidelium* i godności chrzcielnej, w porównaniu z rolą Kościoła nauczającego i kapłaństwa służebnego. Jest też wyłączony z rzeczywistego uczestnictwa w życiu liturgicznym przez zamianę psałterza na różaniec i Komunii na adorację w sensie ekskluzywnym. Autor przyznaje jednak, że taki wierny wyłączony z wszystkich instancji decyzyjnych, pozbawiony adekwatnej duchowości małżeńskiej, duchowości sfery zawodowej i społecznej, praktycznie wyłączony z procesów kanonizacyjnych, robił już przed Soborem miejsce klasycznemu obrazowi współczesnego świeckiego, opartemu na swoistej dwubiegunowości, definiującej go jako człowieka doczesności, w odróżnieniu od kapłana jako człowieka sfery kościelnej. W tej wizji zadaniem duchownego jest celebracja liturgii i formacja chrześcijan, a zadaniem świeckich jest przemienianie świata. Świecki to ten, który na serio traktuje doczesność. W tym ujęciu świecki różni się w Kościele od duchownego i zakonnika, gdyż jego własnym terenem jest doczesność, choć jest jednocześnie wezwany do aktywnego wkładu w wewnętrzne życie Kościoła. Duchowość świeckich wyróżnia tutaj przede wszystkim życie małżeńskie i rodzinne oraz zaangażowanie w aktywność zawodową oraz w relacje społeczne. Ta wizja nie wystarcza autorowi, skoro poszukuje „nowej twarzy" świeckich, którzy, utrzymując się w konkretnych, danych im okolicznościach zwykłego życia, nie podejmują szczególnych inicjatyw, by zmodyfikować swój sposób istnienia odnośnie ich życia chrześcijańskiego. Widać tu wpływ refleksji Y. Congara, który pisał, że świecki to chrześcijanin *sine addito*. Tym razem to duchowni i zakonnicy są wyłączeni z definicji. To konfrontacyjne ujęcie autor łączy z futurystycznymi rozważaniami na temat celibatu i braku świeckiego zawodu duchownych, które jego zdaniem są przejściowym fenomenem historycznym. Skłania go to do tezy, że klasyczne ujęcie świeckich i ich duchowości opartej na życiu małżeńskim i rodzinnym oraz zaangażowaniu zawodowym straci w przyszłości charakter specyficzny i będzie wymagało nowego opracowania[24].

4. Pięć form uprawiania teologii laikatu

Różne ujęcia laikatu znajdują odzwierciedlenie w zróżnicowanej refleksji teologicznej. Leonard Doohan w książce *The Lay-Centered Chuch* wymienił pięć

[24] Por. J. Grootaers, *Un texte qui est loin déjà*, w: *L'apostolat des laïcs* (Unam sanctam, 75), Paris 1970, s. 232-236.

modeli posoborowej teologicznej refleksji na temat laikatu, wraz z ich zasługami i brakami. Najpierw znajdujemy tam teologię posługi rozumianej jako narzędzie, w postaci kanonicznego mandatu Akcji Katolickiej, czy w świeckich posługach tworzonych przez ustanowienie. Ten typ refleksji może prowadzić do klerykalizacji i do pewnego zawężenia rozumienia laikatu, gdyż świeccy, przed misją otrzymaną z ramienia hierarchii, już są obdarzeni misją przez samego Chrystusa i to od momentu chrztu. Drugim nurtem jest teologia kościelnej obecności w świecie, która wyznacza specyficzną, a czasami ujmowaną ekskluzywnie misję laikatu w sferze świeckiej. Koncepcja ta może prowadzić do nieadekwatnego i powierzchownego odróżnienia tego, co sakralne, od tego, co doczesne i świeckie. Najczęściej nie uwzględnia ona zadań laikatu wewnątrz wspólnoty Kościoła. Podobnie jest z teologią przemiany świata, w której świeccy nie tylko działają w świecie, ale i dla świata, starając się o konsekrację świata Bogu. Autor również tu zauważa pewne ryzyko pomijania innych aspektów życia i misji świeckich, zwłaszcza wewnątrz wspólnoty kościelnej, jak i zapominania o potrzebie Bożej łaski do pozytywnej przemiany świata. Kolejną formą refleksji nad laikatem jest motywowana oddaniem sprawiedliwości świeckim eklezjalna restrukturyzacja, mająca na celu coraz głębsze przechodzenie od instytucji do wspólnoty, od akcentowania hierarchii do idei Ludu Bożego, od wyłącznej misji hierarchii do misji całego Kościoła, która wynika z fundamentalnej, otrzymanej na chrzcie, kapłańskiej godności. Chodzi tu więc przede wszystkim o de-klerykalizację, ale czasami także o demokratyzację. Poza wspomnianym przez autora niebezpieczeństwem dewaluacji roli zwykłych chrześcijan nienależących do elity oraz tendencją do zaniedbywania zaangażowania w świecie w wyniku skupienia się na wewnątrzkościelnych zadaniach i rolach, trzeba by również przypomnieć, że obca strukturze Kościoła idea demokracji prowadzi do niepotrzebnych napięć. To samo niebezpieczeństwo kryje się w ostatniej formie teologii, która stawia na odkrywanie tożsamości świeckich przez nich samych, twierdząc, że dojrzała teologia laikatu dopiero powstanie i będzie rezultatem przemyśleń samych świeckich. Widać tu wyraźnie niebezpieczeństwo braku poczucia przynależności do struktury i instytucji Kościoła[25].

Wydaje się, że w dzisiejszych dyskusjach teologicznych prawdziwym punktem zapalnym jest udział świeckich w *munus regendi*. Hans Küng krytykował soborowy Dekret o apostolstwie świeckich za to, że nic nie mówi o uczestnictwie świeckich w decyzjach podejmowanych w Kościele[26]. Zdaniem niektórych autorów powrót do źródeł w reformach kościelnych nie uwzględnił choćby faktu, że w starożytności świeccy mieli wpływ na wybór biskupa. Św. Leon Wielki wyrażał tę zasadę słowami: „*Qui praefuturus est omnibus ab omnibus eligatur*”. Trze-

[25] Zob. J. Dupuis, *Lay people in Church and World. The Contribution of Recent Literature to a Synodal Theme*, „Gregorianum” 1987, nr 68, s. 363-365; por. Y. M.-J. Congar, dz. cyt., s. 13.

[26] Por. H. Küng, *La participation des laïcs aux décisions dans l'Eglise. Une lacune dans le Décret sur l'apostolat des laïcs*, w: *L'apostolat des laïcs*, dz. cyt., s. 285.

ba jednak pamiętać, że szukanie wpływów, nadużycia i zmieszanie z polityką sprawiły, iż Kościół słusznie zaczął unikać uczestnictwa świeckich w wyborze biskupów[27]. Warto tu przytoczyć opinię świeckiego, Jerzego Turowicza, który odniósł się do brytyjskiego rozróżnienia między *decision-taking* i *decision-making*, czyli między podejmowaniem decyzji a jej przygotowywaniem. Podejmowanie decyzji jest aktem władzy, która w Kościele należy do hierarchii. Natomiast przygotowanie decyzji winno być także udziałem świeckich, tym bardziej gdy ich te decyzje dotyczą[28]. Z drugiej strony, nie bez znaczenia jest tu przestroga W. Kaspera, że nową formą ucieczki od świata jest pokusa, by zadania świeckich widzieć przede wszystkim w wewnątrzkościelnych obszarach[29].

5. Problem swoistej duchowości ludzi świeckich

Powyższe dyskusje na temat tożsamości człowieka świeckiego znajdują odzwierciedlenie w kwestii swoistej duchowości laikatu. Jedni autorzy, jak Y. Congar twierdzą, że nie ma własnej duchowości świeckich, bo ich duchowość jest zwyczajnie duchowością chrześcijańską[30]. Innego zdania jest E. Weron, zdaniem którego istnieje tyle różnych duchowości, ile odrębnych powołań w Kościele i w świecie[31]. Warto w tym kontekście przypomnieć, że *Lineamenta* Synodu Biskupów na temat powołania i misji świeckich z 1987 roku, zaleciły rozwijanie duchowości laikatu[32]. Faktem jest, że pośród wielu kryteriów specyfikacji poszczególnych duchowości znajduje się kryterium antropologiczno-psychologiczne, uwzględniające różnice duchowości poszczególnych stanów w Kościele[33].

Odnośnie do ludzi świeckich coraz częściej mówi się o odpowiadającej im duchowości inkarnacyjnej. E. Weron powtórzył za Brugnolim, że Kościół spełnia zadanie przedłużania i realizowania w sobie podwójnej miłości Chrystusa, czyli miłości eschatologiczno-transcendentnej i rekapitulacyjno-kosmicznej poprzez zróżnicowanie stanów kościelnych. Kościół bowiem w stanie rad ewangelicznych ukazuje swą egzystencję i posłannictwo transcendentno-eschatologiczne, w stanie kapłańskim posłannictwo transcendentno-pośredniczące, a w stanie

---

[27] Por. Y. M.-J. Congar, dz. cyt., s. 329-333; Ch. Pietri, dz. cyt., s. 17-21.

[28] Por. J. Turowicz, *Kościół nie jest łodzią podwodną. Wybór publikacji z lat 1964-1987*, „Znak" 1990, s. 70.

[29] Por. W. Kasper, *Berufung und Sendung des Laien in Kirche und Welt. Geschichtliche und systematische Perspektiven*, w: *Stimmen der Zeit*, t. 205, Freiburg 1987, s. 587-588.

[30] Por. Y. M.-J. Congar, dz. cyt., s. 559n.

[31] Por. E. Weron, *Budzenie olbrzyma*…, dz. cyt., s. 73; tenże, *Teologia życia wewnętrznego*…, dz. cyt., s. 47-52.

[32] Por. J. Dupuis, *Lay people in Church and World*..., dz. cyt., s. 387.

[33] Por. A. G. Matanić, *La spiritualità come scienza. Introduzione metodologico allo studio della vita spirituale cristiana* (Spiritualità, 7), Edizioni Paoline 1990, s. 47-49.

świeckim egzystencję inkarnacyjno-rekapitulacyjną[34]. W dyskusji z F. Blachnickim, przeciwnym duchowości wcielenia, Weron stwierdził, że nie chodzi w niej o pomijanie krzyża, gdyż również świeckiego obowiązuje zachowanie rad ewangelicznych. Różnica między duchowością inkarnacyjną a duchowością eschatologiczną polega na przesunięciu akcentów i żadna duchowość nie może opierać się na jakiejś jednej tajemnicy z życia Chrystusa, z pominięciem innych prawd chrześcijańskich[35]. Bowiem nie można stawiać sprawy w ten sposób, jakby duchowość świeckich opierała się na tajemnicy wcielenia Słowa, a zakonna i kapłańska bazowała na tajemnicy zbawczej śmierci Chrystusa na krzyżu. Nie wolno odłączać tych dwóch tajemnic od siebie[36].

Widać tu wyraźnie próby odpowiedniego wyważenia elementu inkarnacyjnego i eschatologicznego w duchowości laikatu. Duchowość świeckich po Soborze Watykańskim II nie jest już duchowością typu monastycznego czy klerykalnego, ani ucieczką od świata, ale zanurzeniem w nim z chęcią przemiany go według planu Bożego. Świat jest miejscem uświęcenia i spotkania Boga. Duchowość inkarnacji nie dotyczy tylko aspektu socjologicznego, ale rozwija się na płaszczyźnie włączenia Kościoła w świat zgodnie z tajemnicą wcielenia. To nie oznacza zapomnienia, że nie jest się z tego świata. Także świecki ma pamiętać o transcendencji, o dystansie wobec świata, który nie jest brakiem zainteresowania, ale zbliżeniem się do świata z perspektywy odkupienia, wyzwalającym świat z jego struktur grzechu i promującym wartości Królestwa[37].

Z wyżej wymienionymi kwestiami łączą się dyskusje na temat powołania do mistyki w życiu ludzi świeckich[38]. Innym istotnym zagadnieniem jest relacja modlitwy do pracy[39]. Wraz z tym szeroko omawiana jest koncepcja ascezy, która bardziej pasuje do warunków życia pośród świata[40]. Innym polem dyskusji jest miejsce i rola rad ewangelicznych w życiu laikatu. W kwestii tej Brugnoli zdaje się reprezentować najbardziej wyważone stanowisko, ujmujące różnicę między istotą a formą realizacji. Na podstawie analizy różnych poglądów takich autorów, jak: L. Herling, H. Urs von Balthasar, F. Wulf, A. Brunner, R. Carpentier, G. Lazzati, A. Auer, K. Rahner, C. Truhlar, B. Häring czy R. Egenter, autor podkreślił prawo wzajemnej normatywności i komplementarności stanu rad ewangelicznych i stanu życia świeckiego, gdyż jego zdaniem zakonnik nie reprezentuje łaski eschatologicznej Jezusa, lecz tylko typologicznie aspekty eschatologiczno-

[34] Por. E. Weron, *Teologia życia wewnętrznego*…, dz. cyt., s. 75.

[35] Por. tamże, s. 87-89.

[36] Por. tenże, *Budzenie olbrzyma*…, dz. cyt., s. 112.

[37] Por. C. García, dz. cyt., s. 169-170.

[38] Por. W. Słomka, *Świętość na świeckiej drodze życia*, Poznań-Warszawa 1981, s. 243-244.

[39] Por. E. Weron, *Teologia życia wewnętrznego*…, dz. cyt., s. 173-178.

[40] Por. E. Larkin, *Die Askese im modernen Leben*, „Internationale Zeitschrift für Theologie Concilium" 1966, nr 2, s. 703-707.

transcendentne tej łaski, a świecki nie reprezentuje łaski inkarnacyjno-rekapitulacyjnej, ale tylko aspekty kosmiczno-rekapitulacyjne tej samej łaski, która istotnie jest zarówno transcendująca jak i zbawiająca świat[41]. Trzeba też przypomnieć, że dyskusje na temat roli rad ewangelicznych znajdują zastosowanie w spornej kwestii ustalenia odpowiedniej duchowości instytutów świeckich. Mamy tu cały wachlarz opinii, od kwestionowania prawdziwej świeckości ich członków, przez akcentowanie ich życia pośród świata, aż po stanowisko przyznające im zadanie rozwijania duchowości tak świeckiej, jak i konsekrowanej[42].

6. Relacyjne ujęcie natury i duchowości laikatu

Różnorodność problemów związanych z naturą i duchowością laikatu skłania do ujęcia jej w ramach rzeczywistości Kościoła-komunii, który charakteryzuje się równoczesną obecnością różnorodności i komplementarności powołań oraz warunków życia, posług, charyzmatów i odpowiedzialności[43]. Z tym wiąże się próba ujęcia człowieka świeckiego w jego różnorodnych relacjach. Sama idea relacyjności duchowości po głębszej analizie pokazuje, że może być rozwijana w trzech kierunkach. Już w pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju Bóg powierzył człowiekowi potrójną misję: strzeżenia Bożego obrazu w sobie, rozmnażania się i czynienia ziemi poddaną. Dla E. Stein stanowiło to podstawę do wyszczególnienia potrójnej relacji człowieka, mianowicie relacji do Boga, do wspólnoty ludzkiej i do świata[44].

Inspirujące mogą tu być wnioski C. García na temat odnowy soborowej. Jego zdaniem prawdziwy świecki w wymiarze transcendencji otwiera się na Boga i rozwija tę otwartość w formie kontemplacji i poszukiwania misterium, w wymiarze komunii braterskiej otwiera się na spotkanie z innymi wiernymi, przyjmując życie Kościoła i rozwijając je jako przestrzeń wolnego spotkania z ludźmi, a w wymiarze misji czuje się posłany do wyrażania przed innymi przesłania i rzeczywistości miłości, którą sam otrzymał. Tak to ujmuje również adhortacja Jana Pawła II *Christifideles laici*, mówiąc w pierwszym rozdziale o godności świeckich w Kościele-Misterium, w drugim o uczestnictwie świeckich w życiu Kościoła-Komunii, a w trzecim o współodpowiedzialności świeckich w Kościele-Misji. Także pozostałe dwie adhortacje, skierowane do poszczególnych stanów życia w Kościele, a więc *Pastores dabo vobis* i *Vita consecrata* zachowują ten

[41] Por. P. Brugnoli, dz. cyt., s. 251-277.

[42] Por. H. Urs von Balthasar, *Gottbereites Leben. Der Laie und der Rätestand. Nachfolge Christi in der heutigen Welt*, Freiburg 1993, s. 114-115; J. Beyer, art. cyt., s. 158-169; G. Thils, *Les laïcs et l'enjeu des temps «post-modernes»* (Cahiers de la Revue Théologique de Louvain, 20), Louvain-la-Neuve 1988, s. 10-12; K. Rahner, dz. cyt., s. 342; P. Brugnoli, dz. cyt., s. 69-81; P. Walkiewicz, *Duchowość świeckich konsekrowanych*, Lublin 2003, s. 161-163.

[43] Por. C. García, dz. cyt., s. 92-95.

[44] Por. E. Stein, *Probleme der Frauenbildung*, w: *Die Frau*, Freiburg 1959, s. 138-139.

potrójny podział relacji do misterium, komunii i misji[45]. Od strony relacji do Boga tę potrójną więź wyrażała już św. Katarzyna ze Sieny, gdy błagała o miłosierdzie dla niej samej, Kościoła i świata[46]. Ten potrójny podział ze względu na specyficzne relacje człowieka świeckiego do wspólnoty Kościoła, do świata i do Boga leży również u podstaw moich rozważań na temat wiernych świeckich, zawartych między innymi w książce pt. *Co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne. Duchowość chrześcijańska na świeckiej drodze życia* (Kraków 2008).

Przedmiotem naszych refleksji były współczesne kierunki badań nad duchowością ludzi świeckich. Ponieważ duchowość ta jest nierozerwalnie związana z teologią laikatu, trzeba było sięgnąć również do dyskusji na temat aktualności podziału na trzy stany życia w Kościele, tożsamości człowieka świeckiego, różnych ujęć jego natury i misji w Kościele. To pozwoliło nam wymienić główne kierunki uprawiania teologii laikatu i następnie zająć się problem specyficznej duchowości ludzi świeckich. Z punktu widzenia metodologicznego zauważamy, że niektórzy autorzy postępują bardziej dedukcyjnie i starają się wyprowadzać podstawowe tezy z nauczania Kościoła. Inni, w sposób bardziej redukcyjny, starają się wyjść od fenomenologicznego opisu kontekstu życia i doświadczeń ludzi świeckich. Najczęściej jednak oba podejścia splatają się ze sobą. Tak jest również w proponowanej w ostatnim punkcie, relacyjnej koncepcji teologii i duchowości świeckich, jako najbardziej odpowiadającej komunijnej wizji Kościoła.

THE SPIRITUALITY OF LAY PEOPLE — A NEW THEOLOGY?

Since the Second Vatican Council, a great re-awakening of interest in lay people's theology, including the lay people's spirituality, has been noticed. A sign of this interest is the large quantity of publications. Such a rich material can be a source of reflection on the directions in which research on lay people's spirituality develops. As this spirituality is inseparably connected with the theology of the laity, it is necessary to refer to the theological discussion on the topic of validity of the division in three states of life in the Church, identity of a lay person, different grasps of his nature and mission in the Church. This allows us to name the major directions in which theology is pursued and next, to concern ourselves with the issue of the specific lay people's spirituality. From the methodological point of view, some authors use deduction trying to draw the fundamental theses from the teaching of the Church. Others, using induction, try in their investigation to begin with the phenomenological description of the context of life and experience of the lay people.

[45] Por. C. García, dz. cyt., s. 119-120.

[46] Por. Y. M.-J. Congar, dz. cyt., s. 132.

„Duchowość w Polsce" 12 (2010)
ISSN 2081-4674 s. 161-168

Bp Andrzej SIEMIENIEWSKI*

TEOLOGIA DUCHOWOŚCI WOBEC NOWYCH RUCHÓW RELIGIJNYCH

Nasze rozważanie na temat roli teologii duchowości w procesie rozeznawania walorów nowych ruchów religijnych zaczniemy od motta zaczerpniętego z orędzia papieża Jana Pawła II skierowanego do polskiej Rady Ruchów w 1994 roku: „Niezwykły rozkwit ruchów i stowarzyszeń katolików świeckich w Kościele jest jednym z wielkich znaków czasu, który trzeba ciągle na nowo odczytywać. […]. Jest to dar Ducha Świętego dla Kościoła w naszych czasach, którego nie wolno zmarnować. Dzisiaj odnowa Kościoła przebiega w znacznej mierze tą właśnie drogą […]. Otwarło się dla Kościoła bardzo ważne i nowe poniekąd pole działania. Trzeba w tej dziedzinie nadrabiać wiele zaległości, trzeba się wiele uczyć i zdobywać nowe doświadczenia, a dotyczy to nie tylko świeckich, ale także duszpasterzy"[1].

Ten obszerny cytat został przytoczony w całości ze względu na jego bogactwo i wielość poruszonych aspektów. Godne podkreślenia wydają się zwłaszcza dwa sformułowania: „rozkwit ruchów to znak czasu, który trzeba wciąż na nowo odczytywać" i że „w tej dziedzinie trzeba się wiele uczyć". Jest więc miejsce, i to poczesne, na intelektualną pracę w postaci teologicznej refleksji.

1. Uwagi wstępne

a) „Nowe ruchy religijne…" — nazwa teologicznie adekwatna?

Zwróćmy najpierw uwagę na problem upowszechnienia się sformułowania „nowe ruchy religijne", które wydaje się utworzone specjalnie po to, aby odsunąć

---

* Bp prof. dr hab. Andrzej SIEMIENIEWSKI — biskup pomocniczy Archidiecezji Wrocławskiej (wyśw. 1985); delegat KEP ds. Federacji Bibliotek Kościelnych „FIDES"; kierownik Katedry Teologii Duchowości PWT we Wrocławiu; związany z Ruchem Światło-Życie i katolicką Odnową w Duchu Świętym; autor licznych publikacji z duchowości.

[1] Jan Paweł II, *Orędzie Jana Pawła II do uczestników I Kongresu Ruchów Katolickich*, Warszawa, czerwiec 1994, (Watykan, 31 V 1994), [http://www.kongresruchow.pl/modules/artykuly/-article.php?articleid=100 [13 XI 2010)]

od siebie problem wartościowania ruchów, o których tu mowa. Jest to pojęcie abstrahujące od problemu religijnej prawdy, które zastąpiło terminy nasycone wartościowaniem: czy to pozytywnym (a więc „ruchy eklezjalne" lub „ruchy odnowy Kościoła"), czy to negatywnym (czyli „sekty"). Czy jednak w ten sposób nie zatarła się granica odróżniająca opis socjologa, niezainteresowanego rodzajem religii inspirującej jakąś grupę społeczną, od opisu katolickiego teologa, który jest — wręcz przeciwnie — żywotnie zainteresowany tym, ku jakim religijnym treściom prowadzi uczestników dany nowy ruch religijny.

Dla katolickiego teologa nie jest raczej obojętne, czy w latach siedemdziesiątych XX wieku młodzież angażowała się w struktury Ruchu Światło-Życie, czy w struktury Międzynarodowego Ruchu Świadomości Kriszny, choć w oczach socjologa oba te ruchy mogły spełniać analogiczne funkcje w życiu młodego poszukiwacza religijnego doświadczenia. Dla teologa nie jest tym samym fala wciągająca szerokie rzesze katolików w mentalność New Age i inna fala, pociągająca na świecie miliony wiernych do ruchu odnowy charyzmatycznej. Nie jest obojętne, czy mówimy o „świętych Kościoła" czy też o „wybitnych postaciach świata religii"; czy o „dziejach pierwotnego Kościoła" czy też o „historii przemian starożytnej religijności w basenie Morza Śródziemnego".

Te dwa przykłady ilustrują zapewne wystarczająco problem wyrażający się w pytaniach: czy pojęcie nowych ruchów religijnych jest wystarczająco użyteczne dla katolickiego teologa?; czy ułatwia teologiczną pracę?; czy też może tę pracę utrudni, prowadząc do trudności w odróżnieniu tych ruchów, które budują Kościół Jezusa Chrystusa, od tych, które Kościół osłabiają? Może okazać się, że najważniejszą zaletą tego pojęcia jest to, że nie trzeba nikomu się narazić. Podobnie więc jak teologia dogmatyczna wartościuje oceniając, co jest, a co nie jest zgodne z nauką Kościoła katolickiego, a teologia moralna wartościuje oceniając czyn ludzki jako dobry lub zły, tak i teologia duchowości prowadząc swoją refleksję nad ruchami nie powinna uciekać od ich wartościowania i oceny, dlatego też może śmiało sięgać po pozytywne określenie „ruch odnowy Kościoła", czy też — bardziej z łacińska, „ruch eklezjalny".

b) „…trzeba ciągle na nowo odczytywać"

Drugi problem, który warto od razu zasygnalizować, to niebywała dynamika przemian wewnątrz ruchów eklezjalnych. Ktoś, kto przyzwyczaił się utożsamiać ruch odnowy charyzmatycznej z „młodzieżą śpiewającą oazowe piosenki w salkach", może czuć się zaskoczony po odkryciu, że w jego diecezji w Odnowie wiekowo dominują emeryci, a młodzież jest obecna gdzie indziej: w Lednicy czy w grupach harcerskich. Ktoś inny poczuje się zdziwiony kolejkami w zapisach na zamknięte rekolekcje prowadzone przez zakonników w lokalnym sanktuarium albo tym, że Radio Maryja zmobilizowało wyjątkową liczbę młodzieży na dorocznym zjeździe na Jasnej Górze.

c) Potrzeba rozróżnień

Kolejne zagadnienie to potrzeba zauważenia niezwykle ważnych zróżnicowań w obrębie współczesnego fenomenu obejmowanego wspólną nazwą „ruchy eklezjalne". Odróżnia się więc w literaturze teologicznej trzy zasadnicze rodzaje ruchów eklezjalnych: ruchy mobilizacji, ruchu reformy i ruchy spełniające rolę analogiczną do Kościoła lokalnego.

Ruch mobilizacji ma na celu wspieranie i realizowanie rozmaitych praktycznych przedsięwzięć. Na przykład Akcja Katolicka najczęściej wyraża swoją siłę w organizacyjnym wspieraniu inicjatyw szkoleniowych, formacyjnych, rocznicowych lub kultycznych. Rodzina Radia Maryja apeluje do swoich członków o wspieranie działalności owego katolickiego radia i Telewizji Trwam. Siła ruchu polega na zmobilizowaniu członków do aktywności na rzecz danego dzieła.

Ruch reformy ma na oku zmianę stanu rzeczy w jakiejś dziedzinie kościelnego życia. Ruch liturgiczny polega na zwiększeniu świadomości i intensywności przeżywania liturgii. Ruch ekumeniczny ma na celu pogłębienie wzajemnej wiedzy o różnych wyznaniach chrześcijańskich i doprowadzenie do wspólnych działań, na przykład charytatywnych.

Niekiedy jednak mówiąc o ruchu eklezjalnym mamy na myśli takie środowisko, które stopniowo zmierza do przejęcia niektórych funkcji Kościoła lokalnego. Wprawdzie Sobór Watykański II nawet rodzinę chrześcijańską nazywa „jakby Kościołem domowym" (*velut ecclesia domestica*)[2], ale tu mamy na myśli raczej ruch funkcjonujący prawie jak Kościół lokalny. Kościół lokalny urzeczywistnia się tam, gdzie ludzie przyjmują chrzest w imię Trójcy Świętej, gdzie biorą udział w Wieczerzy Pańskiej, przejawiają swoją kulturę w liturgii lub koordynują swój charyzmatyczny apostolat świeckich (por. AG 21). Jest to Kościół lokalny w sensie lokalności ludzkiej (*Humanörtlichkeit*)[3]. Akcent pada nie tyle na geograficzną lokalizację miejsca (parafia, diecezja), co raczej na wspólnotę ludzi mogących pochodzić geograficznie z różnych miejsc.

Być może najlepiej widać to w grupach neokatechumenatu, które stają się zwykłym miejscem przeżywania liturgii niedzielnej Eucharystii przez bardzo wiele lat. Praktycznym sposobem urzeczywistnienia takiego rozumienia Kościoła lokalnego są także wspólnoty życia francuskiej Odnowy Charyzmatycznej. Rozbudowują one soborowe pojęcie Kościoła lokalnego rozumianego na sposób „ludzkiego miejsca" (*humanörtlich*) przez kościelność reprezentatywno-jakościową (*repräsentativ-qualitativ*) i na sposób Pawłowej „wspólnoty domowej" (por. Rz 16, 5): „Eklezjalna najmniejsza grupa (*Kleinstgruppe*) jako zarodek, zaczątek,

---

[2] A. Ganoczy, *Zur Ekklesiologie der charismatischen Gemeinden und Sekten*, „Concilium" 3(2003), s. 327.

[3] Por. tenże, *Wesen und Wandelbarkeit der Ortskirche*, „Theologische Quartalschrift" 158(1978), s. 2-14.

ognisko, komórka początkowa i podstawa jednego, świętego, powszechnego i apostolskiego Kościoła wydaje mi się być tą właśnie dynamiczną strukturą, która obiecuje nam jakościowo lepszą przyszłość Kościoła"[4].

2. Ruch ludu Bożego?

„Zawsze w Kościele istniał *ruch*, gdyż zawsze w istniały zmiany w Kościele. […] „Życie chrześcijańskie uprzedza wszelką refleksję i chociaż obszerna refleksja jest niezbędna, to jednak siła tego życia nie zależy od niej — albo tylko w bardzo niewielkim stopniu"[5]. Ta celna uwaga pomaga nam zrozumieć, że problematyka ruchów jest nie tylko refleksją nad czymś przypadkowo dodanym do istniejącego zupełnie niezależnie Kościoła, ale że dotyczy samego sedna chrześcijaństwa. Zapewne obserwujemy zmiany w kościelnej świadomości dotyczącej tej materii.

a) Przemiany mentalności ostatnich czasów

Przed Soborem Watykańskim II hierarchia katolicka wychodziła w traktowaniu ruchów kościelnych z modelu bazującego na naturalnej tkance życia społecznego: podział na dwie płcie, podział według różnic pokoleniowych, podział według ról społecznych i według warstw społecznych. Naturalne wydawało się więc osobne zrzeszenie młodzieży żeńskiej i młodzieży męskiej, osobne stowarzyszenia dla lekarzy, położnych i robotników chrześcijańskich oraz chrześcijańskich kupców. Taka była podstawowa struktura przedwojennej Akcji Katolickiej.

Po Soborze dokonało się przejście do koegzystencji niepodobnych do siebie modeli organizacyjnych: zrzeszenia wyróżniają się nie na podstawie naturalnych więzi (wiek, warstwa społeczna, zawód), ale na podstawie charyzmatu danego ruchu kościelnego[6]. Istnieje tu oczywiście pewne ryzyko, zasygnalizowane zresztą już dawno przez anglikańskiego apologetę C. S. Lewisa: łatwo ulec pokusie zamiany terytorialnej parafii, która jest mi dana niezależnie od moich upodobań i wyborów, na grupę chrześcijańską, którą sam sobie dobrałem zgodnie z moim religijnym gustem.

Kolejna różnica: przed Soborem zrzeszenia (np. Akcja Katolicka) pragnęły na pierwszym miejscu zmienić świat. Pragnienie *reformatio mundi* jest także silnie obecne w Comunione e Liberazione oraz w Opus Dei, a także w zrzeszeniach charytatywnych: chodzi o akcentowanie religijności w wymiarze socjo-politycz-

---

[4] Tenże, *Zur Ekklesiologie der charismatischen Gemeinden*, art. cyt., s. 335.

[5] E. Poulat, *Das große Abenteuer des Mouvement Catholique in Frankreich (19.-20. Jahrhundert)*, „Concilium" 3(2003), s. 305. 312.

[6] Por. E. Pace, *Seid fruchtbar und vermehrt euch: Von der organizistisch-geschlossenen zur vielfältigen Organisations kultur im zeitgenössoschen Katholizismus*, „Concilium" 3(2003), s. 314-315.

nym i społeczno-charytatywnym. W Akcji Katolickiej głównym motywem zrzeszania nie była intensywniejsza religijność osobista, ale bardziej skuteczne przekształcanie świata. Obecnie silniejsze jest pragnienie stworzenia wspólnoty poza oficjalnie istniejącą instytucją religijną, a motywem jest pragnienie powrotu do pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej i osobiste odkrycie łaski chrztu (co zawiera w sobie *implicite* krytykę religijności opartej głównie na przynależności socjologicznej, płynącej z urodzenia w Kościele)[7].

b) Teologiczne napięcia pomocne w zrozumieniu dynamiki ruchów eklezjalnych

Często przytacza się dla lepszego zrozumienia fenomenu ruchów odnowy Kościoła nieuchronne napięcia istniejące zawsze we wspólnocie uczniów Chrystusa.

Pierwsze z nich tworzy para pojęć: charyzmat i urząd. Można je też wyrazić (może nawet lepiej?) przez napięcie: wydarzenie — instytucja[8]. Instytucja rozumiana jest wtedy jako przewidywalny dar Boży, zaś wydarzenie jako nieprzewidywalny dar Boży.

Drugie z nich powstaje między strukturą terytorialną a strukturą ponadterytorialną. Jan Paweł II bywał nawet krytykowany za to, że zbytnio otwiera się na „ponadterytorialne" (*überterritoriale*) inicjatywy i zrzeszenia, obejmujące rozmaite formy życia chrześcijańskiego[9]. Wiek XX widział powstanie w całym świecie wspólnot powołanych przez ruchy świeckich dla przeżywania duchowości i apostolatu. Należy przy tym wciąż szukać równowagi z zasadą terytorialności (*Territorialprinzip*), zgodnie z która tradycja przyznaje prymat nad nieterytorialnymi formami kościelnymi[10].

W obrębie katolickiej struktury kościelnej uznane kościelne ruchy (*Bewegungen*) upowszechniają tendencję, która nie jest sama w sobie nowa, ale nigdy nie była dominująca. Chodzi o nową ocenę pierwszeństwa terytorialności jako kryterium podziału wewnątrzkościelnego (diecezje, parafie)[11]. Zresztą historia chrześcijaństwa to od początku także cykliczne pojawianie się ruchów, wobec których stawał autorytet kościelny[12]. Typowym przykładem są zakony: tworzą one „stan, który opiera się na profesji rad ewangelicznych, nie dotyczy hierar-

---

[7] Por. tamże, s. 318.

[8] A. Ganoczy, *Zur Ekklesiologie der charismatischen Gemeinden*, art. cyt., s. 331.

[9] J.-P. Durand, *Katholische Glaubensgemeinschaften und Bewegungen seit dem 20. Jahrhundert*, „Concilium" 3(2003), s. 338.

[10] Tamże, s. 341.

[11] L. Diotallevi, *„Katholizismus auf dem Weg zur Sekte"? Eine alte Hypothese für neue Probleme*, „Concilium" 3(2003), s. 349.

[12] Por. E. Pace, art. cyt., s. 322.

chicznej struktury Kościoła, należy jednak nienaruszalnie do jego życia i świętości" (LG 44; KKK 914).

c) Pierwotny ruch chrześcijański

Począwszy od lat siedemdziesiątych XX wieku rozwinął się nurt socjologicznego stawiania problemów w obrębie nauk biblijnych. Uważano, że pierwotna wspólnota powołująca się na Jezusa, działała w formie „ruchu" (*Bewegung*)[13], był to bowiem „ruch warstw ludzi ubogich różnego pochodzenia, których można ująć w pojęciu proletariatu" (K. Kautsky)[14]. W ten sposób pojęcie „ruchu" pojawiło się już na początku dwudziestego wieku w związku z pierwotnym chrześcijaństwem.

2. Wizja kard. J. Ratzingera: ruchy w historii Kościoła

Według znanego tekstu kard. Josepha Ratzingera z 1998 roku dotychczasowe uwagi mogą mieć jednak tylko charakter wstępny: „Nie osiągniemy celu, jeśli jako punkt wyjścia przyjmiemy dialektykę [przeciwstawnych] zasad. Zamiast iść tą drogą, należy — moim zdaniem — przyjąć perspektywę historyczną, która jest spójna z historyczną naturą wiary i Kościoła"[15].

Kardynał Ratzinger jak najsłuszniej zauważył przy tym, że Kościół powszechny uprzedza Kościoły lokalne, które powstają jako jego konkretne aktualizacje. „Apostołowie nie byli biskupami konkretnych lokalnych Kościołów, ale byli właśnie «apostołami», posłanymi na cały świat i do całego Kościoła, który miał powstać". Lektura Dziejów Apostolskich i tekstów Ojców apostolskich pozwala zaobserwować ten proces, który polegał na tym, że w rodzących się Kościołach istniały dwa porządki: „z jednej strony posługi lokalnych Kościołów, stopniowo przyjmujące stabilne formy; z drugiej strony — posługi apostolskie, które wkrótce nie były już zarezerwowane tylko dla Dwunastu (por. Ef 4, 10)". Oczywiście, życie kościelne jest pełne dynamiki i nie polega tylko na trwaniu zainicjowanej początkowo struktury. Owszem, struktury mają swój początek w ustanowieniu przez Jezusa Chrystusa i w początkowych decyzjach Dwunastu, ale konkretne kształty przybierają zgodnie z wymogami każdorazowych uwarunkowań historycznych. „W drugim wieku posługi właściwe dla Kościoła powszechnego stopniowo znikają na rzecz posługi biskupiej", dlatego też „całkiem logiczne było

[13] C. Gianotto, *Die Jesusbewegung*, „Concilium" 3(2003), s. 286.

[14] Cyt. za: tamże, s. 280.

[15] J. Ratzinger, *I Movimenti ecclesiali, speranza per la Chiesa e per gli uomini*, 27 V 1998, I, 3. — http://www.ratzinger.us/modules.php?name=News&file=article&sid=25 [18 IX 2004].

więc, że w trzecim wieku pojawia się w życiu Kościoła element nowy, który można już nazwać «ruchem»: monastycyzm"[16].

Fenomen ruchu eklezjalnego przejmującego pewne cechy Kościoła lokalnego już wtedy zaznaczył swoją specyfikę. Oto św. Bazyli „musiał przyznać, że nie da się całkowicie wtopić monastycznego ruchu radykalnego naśladownictwa [Ewangelii] w realia Kościoła lokalnego", dlatego też „ruch jest dla niego formą pośrednią między grupą zdecydowanych chrześcijan otwartych na całość Kościoła a zgromadzeniem monastycznym". Ostatecznie zaś szczegółowe rozważania historyczne prowadzą do wspaniałego, panoramicznego spojrzenia na całą historię chrześcijaństwa: „Jeśli spojrzeć na historię Kościoła w jej całości, staje się oczywiste, że model Kościoła lokalnego zakorzenionego w posłudze biskupiej, jest strukturą fundamentalną (*la struttura portante*) i trwałą na przestrzeni wieków. Ale równocześnie strukturę tę nieustannie przenikają fale ruchów, które ciągle podkreślają powszechny aspekt misji apostolskiej i radykalizm Ewangelii i właśnie dlatego służą zapewnieniu żywotności i prawdy duchowej w kościołach lokalnych"[17].

Ta panorama działania Ducha Świętego pozwala nam odkryć i zrozumieć prawidłowości w działaniu Boga w historii, a więc najpierw w monastycyzmie misyjnym wczesnego średniowiecza za czasów Grzegorza Wielkiego (590-604), Grzegorza II (715-731) i Grzegorza III (731-741), kiedy mnisi stworzyli wielki ruch misyjny, który zaniósł chrześcijaństwo ludom germańskim i światu Słowian. Następnie dotyczy to reformy monastycznej w Cluny z wieku dziesiątego i ruchu ewangelicznego, który zajaśniał w trzynastym wieku ze św. Franciszkiem i św. Dominikiem Guzmanem. To samo można odnieść do ruchów ewangelizacyjnych XVI wieku: jezuitów, franciszkanów i dominikanów oraz ich misji w Ameryce, Afrycie i w Azji. Ten sam klucz interpretacyjny wyświetli też fenomen nowej fali ruchów ewangelizacji, głównie żeńskich, w XIX wieku. Co ciekawe i najbardziej inspirujące w tej teologicznej wizji kard. Ratzingera sprzed dwunastu lat to właśnie to, że „należy poszerzyć nasze pojęcie sukcesji apostolskiej, jeśli to pojęcie ma oddać wszystko to, co oznacza i czego wymaga", ponieważ „prymat Piotra istnieje po to, aby być gwarancją dla wszystkich istotnych składników życia kościelnego i aby łączyć je w sposób uporządkowany ze strukturami Kościołów lokalnych"[18].

---

[16] Tamże, II, 2.

[17] Tamże, II, 2.

[18] Tamże, II, 3; por.: M. Lamberigts, *Der Pelagianismus: Von einer ethisch-religiösen Bewegung zur Ketzerei und wieder zurück*, „Concilium" 3(2003), s. 290; A. Vauchez, *Die religiösen Laienbewegungen des Mittelalters*, „Concilium" 3(2003), s. 298; S. Cavalletti, *Le correnti spirituali del mondo giudaico*, w: *La spiritualità del Nuovo Testamento* (Storia della spiritualità, 2), red. G. Barbaglio, Bologna 1988, s. 21-40.

TEOLOGIA DI SPIRITUALITÀ DI FRONTE AI NUOVI MOVIMENTI RELIGIOSI

«La teologia spirituale davanti ai nuovi movimenti religiosi» — il tema c'invita prima alle questioni circa la stessa nozione dei «nuovi movimenti». Questa nozione è abbastanza profonda per rendere tutti i problemi della valutazione dei diversi movimenti spirutuali e discernere quelli che aiutano alla costruzione della Chiesa? Iniziando con questa domanda passiamo direttamente al problema del posto dei movimenti ecclesiali nel cristianesimo contemporaneo. Diverse rifflessioni che contrappongono la novità dei movimenti alla Tradizione trovano finalmente la loro profondità nella proposta teologica di cardinale J. Ratzinger: bisogna vedere i movimenti del rinnovamento della Chiesa nella prospettiva storica, la quale di più risponde alla realtà incarnata della fede cristiana e della Chiesa.

III. DUCHOWOŚĆ BIBLIJNA

„Duchowość w Polsce” 12 (2010)
ISSN 2081-4674 s. 171-182

Ks. Wojciech MISZTAL*

ŚW. PAWEŁ APOSTOŁ: ZAPOMNIANE POCZĄTKI MISTYKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ?

Jednym z najważniejszych elementów konstytuujących chrześcijaństwo jest pogłębiona komunia ludzi z Bogiem. Inna sprawa, czy faktycznie jest ona realizowana w praktyce. W każdym razie — czy chcemy czy nie, czy zdajemy sobie z tego sprawę, czy też nie — dwutysiącletnie dzieje chrześcijaństwa w swej istocie to historia związków Boga z ludźmi. Jeśli do zasadniczych punktów tej historii należy głęboka komunia między Bogiem a ludźmi, to poczesne miejsce przypada mistykom chrześcijańskim. Tego zagadnienia nie da się jednak całościowo podjąć bez uwzględnienia pierwszych chrześcijan, a zwłaszcza św. Pawła Apostoła.

1. Mistyka chrześcijańska — uwagi wstępne

Najpierw należy wyjaśnić, co rozumie się pod pojęciem „mistyka chrześcijańska”. Przesłanie wskazane przez przymiotnik „chrześcijańska” mamy prawo uznać za wystarczająco zrozumiałe. Pozostaje natomiast rzeczownik „mistyka”. Nie jest moim zadaniem choćby pobieżnie przedstawić zarys odnośnej problematyki[1]. Relacje z Bogiem to rzeczywistość przebogata i w konsekwencji boska, przerastająca ludzi. Powyższe uwagi wiążą się z roboczą definicją mistyki, jaką tutaj przyjmę: mistyka chrześcijańska, to właściwa danemu chrześcijaninowi świadomość, że żyje on w bardzo zaawansowanej, głębokiej komunii z Bogiem[2].

---

* Ks. dr hab. Wojciech MISZTAL, prof. UPJPII — prezbiter Diecezji Kieleckiej (wyśw. 1987); pracownik Wydziału Nauk Społecznych i Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; kierownik Katedry Duchowości Mediów i Relacji Społecznych; zasadnicze kierunki badań: duchowość biblijna, duchowość mediów i relacji społecznych. Więcej informacji na: www.wmisztal.kielce.opoka.org.pl

[1] Zob. J. Rumak, *Mistyka świętego Pawła Apostoła*, Asyż 1977, s. 8.

[2] Zob. J. A. Kłoczowski, *Mistyka*, w: *Religia*. Encyklopedia PWN [CD, wersja 1.0, 2003]; J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, (wydanie II poprawione), Kraków 2003, s. 251-269. Już spotkanie z terminologią uświadamia, jak zagadnienie jest złożone i że należy być ostrożnym. Teologia uprawiana w języku polskim rozróżnia między mistyką i mistycyzmem. Zestawiając te określenia M. Górnicki stwierdza: „W językach zachodnich zazwyczaj używa się tylko jednego z nich

Trzeba jeszcze odnotować, iż w teologii daje o sobie znać lekceważenie, niedocenianie i nieufność wobec mistyki czy duchowości jako takiej[3].

Druga uwaga wstępna dotyczy mistyki św. Pawła Apostoła. Chodzi o tę część Nowego Testamentu, którą powszechnie określa się jako listy Pawłowe. Nie można jednak zapominać, iż także Dzieje Apostolskie podają dużo ważnych rzeczy na temat Apostoła. Czy ukazują go jako mistyka? Zachęcająco przedstawia się aż trzy razy opisane w tej księdze wydarzenie znane jako spotkanie Chrystusa zmartwychwstałego ze św. Pawłem pod Damaszkiem (por. Dz 9, 1-9). Z tego opisu płynie następujący wnioski, że św. Paweł wchodzi w chrześcijański okres swego życia jako mistyk. W pewnym sensie to przeżycie o charakterze mistycznym nawet uprzedza jego stanie się chrześcijaninem, podjęcie daru komunii z Chrystusem i właściwy mu rozkwit życia duchowego. Tak wyjątkowo pozytywne doświadczenie staje się udziałem Szawła jeszcze jako grzesznika, obciążonego bardzo poważną winą (por. Dz 8, 1; 22, 17-21). Jeżeli tak, to trzeba powiedzieć, iż ekonomia łaski i rozkwit życia duchowego może bardzo zaskakiwać. Jeśli spotkanie damasceńskie jest początkiem i ustawicznym, zasadniczym pokarmem dla całego późniejszego życia Apostoła (por. Ga 1, 1), to w takim razie mistyka przedstawia się nie tylko jako ewentualny cel, ideał życia duchowego, ale także jako jego źródło. Warto to zapamiętać, bo przyjdzie podjąć temat mistyki chrzcielnej w duchowości chrześcijańskiej według św. Pawła.

Skoncentrujmy się na listach Pawłowych. Zostaną one potraktowane jako całość, mimo iż w przypadku takiego czy innego spośród nich autorstwo jest dyskutowane. Już sam fakt bardzo ścisłego łączenia ich z osobą Apostoła uprawnia,

---

(ang. *mysticism*; fr. *mystique*). W języku polskim termin ten [tzn. mistycyzm] kładzie akcent bardziej na aspekt zjawiskowy (psychologiczny) oraz subiektywny, zaś «mistyka» podkreśla odniesienie obiektywne i teologiczne". — *Mistycyzm*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 532. Język francuski jednak posiada także słowo *mysticisme*, które znaczeniowo odpowiada polskiemu *mistycyzm*. Francuski termin *mystique*, gdy występuje jako rzeczownik, dobrze koresponduje co do treści z polskim *mistyka*. Podobne rozróżnienie zna także język włoski i język niemiecki. W związku z powyższym pojawiają się również m.in. następujące pytania. Czy w poszczególnych językach określenia typu *obiektywny* i *subiektywny* znaczą to samo? Jaka jest różnica między aspektem zjawiskowym (psychologicznym) i subiektywnym z jednej strony a odniesieniem obiektywnym i teologicznym?

[3] Być może dobrego przykładu dostarcza opublikowany w renomowanym słowniku teologiczno-egzegetycznym artykuł P. T. O'Brien, *Mysticism*, w: *Dictionary of Paul and His Letters*, red. G. F. Hawthorne, Downers Grove-Leicester 1993, s. 623-625. Idąc za logiką tego autora, można wnioskować, iż zbawienie i łaska to rzeczywistości jak najbardziej obiektywne, tymczasem osobiste życie duchowe (a więc i w swych najbardziej rozwiniętych stadiach i formach mistycznych) właściwie nie ma znaczenia, czy *de facto* nawet nie istnieje. Zbawienie i łaska faktycznie są spotkaniem między Bogiem i ludźmi, a osobiste życie duchowe miałoby już tej cechy nie posiadać? Trzeba jeszcze dodać, że osobiste życie duchowe człowieka ma za podmiot tegoż człowieka. W niejednym języku to w tym sensie będzie można je określić za pomocą terminów wywodzących się z tego samego źródłosłowu, co polski przymiotnik „subiektywny". Należy więc zastanowić się, skąd biorą się ewentualne trudności i uprzedzenia, a także o czym one świadczą. Czy nie są w jakimś stopniu zawinione także przez teologów zajmujących się duchowością, w tym mistyką?

by mówić, iż poświadczają one istnienie nurtu, którego istotę oddaje określenie „Pawłowa szkoła duchowości".

Listy Pawłowe, podobnie jak wszystkie pozostałe pisma składające się na Nowy Testament, zostały napisane w określonym celu. Są pomyślane jako przesłanie, mówiące o spotkaniu między Bogiem i potrzebującymi zbawienia. To znaczy, że w swej istocie *corpus paulinum* wskazuje na duchowość Pawła z Tarsu i związanych z nim pierwszych wyznawców Chrystusa. Taki przekaz o przeszłości jest istotny. Jednak podstawowy cel — dla którego te pisma zostały napisane i do dzisiaj z pieczołowitością są przechowywane, przekazywane, czytane i wyjaśniane np. w czasie liturgii lub prywatnie, komentowane i studiowane — plasuje się gdzie indziej. Chodzi mianowicie o podzielenie się duchowością, umocnienie jej i rozwój. *Corpus paulinum* to przede wszystkim program i treściwy pokarm dla duchowości. Historia nie raz dowiodła, że jest to program bardzo wartościowy i skuteczny[4].

Gdyby za rękojmię potwierdzającą, iż mamy do czynienia z mistyką, przyjąć tzw. fenomeny nadzwyczajne, to w przypadku listów Pawłowych można wskazać na następujący fragment Drugiego Listu do Koryntian: „Jeżeli trzeba się chlubić — choć co prawda nie wypada — przejdę do widzeń i objawień Pańskich. Znam człowieka w Chrystusie, który przed czternastu laty — czy w ciele — nie wiem, czy poza ciałem — też nie wiem, Bóg to wie — został porwany aż do trzeciego nieba. I wiem, że ten człowiek — czy w ciele, nie wiem, czy poza ciałem, też nie wiem, Bóg to wie — został porwany do raju i słyszał tajemne słowa, których się nie godzi człowiekowi powtarzać. Z tego więc będę się chlubił, a z siebie samego nie będę się chlubił, chyba że z moich słabości" (2 Kor 12, 1-5)[5]. Jeśli jednak uwzględni się zaproponowaną powyżej roboczą definicję mistyki, to jej kryteria spełni treść wersetu Ga 2, 20, mówiącego o zamieszkiwaniu Chrystusa w św. Pawle, oraz wskazujące na istotę misterium chrzcielnego jako śmierci i zmartwychwstania z Chrystusem fragmenty: Rz 6, 1-11 i Kol 2, 12-14; 3, 1-4. Za Albertem Schweizerem można wymienić temat życia w Chrystusie zawarty np. w 1 Kor 1, 30-31[6]. Za bardzo prawdopodobny kierunek kompletowania tej listy

---

[4] Przykładem jest tu bł. Elżbieta od Trójcy Świętej (1880-1906). — Zob. J. Gnilka, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, tł. W. Szymona, Kraków 2001, s. 8-9; J. W. Gogola, *Życie teologalne bł. Elżbiety od Trójcy Świętej*, w: *Niebo w mojej duszy*, red. A. Ruszała, Kraków 2007, s. 47-48.

[5] Gdy chodzi o Dzieje Apostolskie, to należy wskazać na następującą relację ze spotkania Chrystusa ze św. Pawłem: „A gdy wróciłem do Jerozolimy i modliłem się w świątyni, wpadłem w zachwycenie. Ujrzałem Go [tzn. Chrystusa]: «Spiesz się i szybko opuść Jerozolimę — powiedział do mnie — gdyż nie przyjmą twego świadectwa o Mnie». A ja odpowiedziałem: «Panie, oni wiedzą, że zamykałem w więzieniach tych, którzy wierzą w Ciebie, i biczowałem w synagogach, a kiedy przelewano krew Szczepana, Twego świadka, byłem przy tym i zgadzałem się, i pilnowałem szat jego zabójców». «Idź — powiedział do mnie — bo Ja cię poślę daleko, do pogan»" (Dz 22, 17-21). — Zob. W. Misztal, *Dzieje modlitwy — Dzieje Apostolskie. Modlitwa nie tylko pierwszego i drugiego pokolenia chrześcijan*, część 1, Kielce 2008, s. 74-75.

[6] Zob. A. Schweitzer, *La mystique de l'Apôtre Paul*, Paris 1962, s. 167-168.

tekstów Pawłowych należy uznać następujący. Otóż interesująco przedstawiają się teksty eucharystyczne, które składają się na Pierwszy List do Koryntian (10, 1-33; 11, 20-34). Druga część piątego rozdziału Listu do Efezjan zawiera przesłanie, które należy określić mianem *mistyki małżeńskiej* bez pochopnego wykluczania odniesienia do sakramentu małżeństwa (5, 21-33)[7]. Mamy teksty mówiące o naśladowaniu przez chrześcijanina, a raczej o stawaniu się przez niego podobnym do Osób Boskich (por. 1 Kor 11, 1 — w związku z Chrystusem; Ef 5, 1-2 — w związku z Bogiem Ojcem; Ga 5, 22-23 — w związku z Duchem Świętym). List do Kolosan ukazuje misterium cierpienia jako dające radość i szczęście dopełnianie braków cierpień Chrystusowych (1, 24). Ciekawe i bardzo szerokie perspektywy — bo wykraczające poza domenę duchowości właściwej wyłącznie człowiekowi[8] — otwierają się wraz z takim tekstami, jak: Rz 8, 18-23, Ef 1, 3-10

[7] Prezentując zagadnienie mistyki, ks. M. Chmielewski zauważa, iż „sakramenty są sercem, źródłem i szczytem mistyki chrześcijańskiej. Niemniej jednak we współczesnej teologii kwestia roli sakramentów w życiu mistycznym, zwłaszcza chrztu i Eucharystii, nie jest dostatecznie opracowana". — *Mistyka*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, dz. cyt., s. 537. Już z tego powodu należy mówić o św. Pawle i o związanych z jego osobą listach nowotestamentalnych jako o ważnych, niestety zbyt często zapomnianych początkach (nie tylko w znaczeniu chronologicznym) mistyki chrześcijańskiej. Za zaproszenie i zarazem zobowiązanie do badań nad związkami między sakramentami i mistyką można przyjąć następujące słowa Benedykta XVI z encykliki *Deus caritas est* (25 XII 2005): „«Mistyka» sakramentu [Eucharystii — przyp. W. M.], której podstawą jest uniżenie się Boga ku nam, ma zupełnie inną doniosłość i prowadzi znacznie wyżej, niż mogłoby tego dokonać jakiekolwiek mistyczne uniesienie człowieka" (nr 13). Wracając do przytoczonej powyżej wypowiedzi ks. Chmielewskiego, to trzeba uwzględnić Pismo Święte. Ono razem z sakramentami stanowi źródło i serce duchowości oraz w pewnym sensie jej cel. Należy tu przypomnieć soborową Konstytucję dogmatyczną o Objawieniu Bożym, w której czytamy: „Kościół zawsze otaczał czcią Boże Pisma, podobnie jak i samo Ciało Pańskie. Zwłaszcza w liturgii świętej bierze ciągle chleb życia ze stołu Bożego słowa i Ciała Chrystusowego i podaje wierzącym. Pisma te w połączeniu ze świętą Tradycją uważał i uważa zawsze za najwyższą regułę swej wiary, ponieważ natchnione przez Boga i spisane raz na zawsze, niezmiennie przekazują Boże słowo i sprawiają, że w wypowiedziach Apostołów i proroków rozbrzmiewa głos Ducha Świętego. Tak całe przepowiadanie kościelne, jak i sama religia chrześcijańska, musi się karmić Pismem świętym i nim się kierować. W świętych bowiem księgach Ojciec, który jest w niebie, z wielką miłością wychodzi swoim dzieciom naprzeciw i rozmawia z nim. Tak wielka zaś w słowie Bożym zawiera się moc i potęga, że staje się ono dla Kościoła podstawą i siłą żywotną, a dla dzieci Kościoła umocnieniem wiary, pokarmem duszy, czystym i trwałym źródłem życia duchowego. Toteż bardzo słusznie do Pisma świętego odnoszą się słowa: «Żywe jest słowo Boże i skuteczne» (Hbr 4, 12), «władne zbudować i dać dziedzictwo ze wszystkimi świętymi» (Dz 20, 32; por. 1 Tes 2, 13)" (nr 21). Podobne przesłanie zawiera *Katechizm Kościoła Katolickiego*: „Pismo święte i Ciało Pańskie karmią całe życie chrześcijańskie i nim kierują" (nr 141). Jan Paweł II w posynodalnej adhortacji apostolskiej o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i świecie *Vita consecrata* naucza, iż „Słowo Boże jest pierwszym źródłem wszelkiej duchowości chrześcijańskiej" (nr 94).

[8] Czy takie podejście jest uzasadnione? Za odpowiedzią twierdzącą przemawia następujący argument: św. Paweł i jego duchowość należy do świata. Jest on przedstawicielem takiego postrzegania rzeczywistości, które poważnie podchodzi do istnienia np. dobrych duchów niebieskich jako istot przewyższających człowieka, związanych z Bogiem w sposób uświadomiony, będących z Nim

i Kol 1, 12-20, niezależnie od tego, jak będziemy oceniać np. zagadnienie tzw. mistyki kosmicznej[9].

2. Misterium obecności Osób Bożych w chrześcijaninie

Listy Pawłowe znają temat zamieszkiwania w człowieku wszystkich trzech Osób Bożych i traktują to zagadnienie bardzo poważnie[10]. Za Listem do Galatów życie duchowe i rozwój duchowy chrześcijanina można przedstawić jako misterium coraz pełniejszego zdawania sobie sprawy z bycia zamieszkałym przez Chrystusa: „Dzieci moje, oto ponownie w bólach was rodzę, aż Chrystus w was zostanie ukształtowany" (4, 19). List do Rzymian ukazuje zamieszkiwanie chrześcijanina przez Ducha Świętego jako warunek zmartwychwstania (8, 11). W Drugim Liście do Koryntian św. Paweł następująco pisze o obecności Boga Ojca w chrześcijaninie: „Co wreszcie łączy świątynię Boga z bożkami? Bo my jesteśmy świątynią Boga żywego — według tego, co mówi Bóg: Zamieszkam z nimi i będę chodził wśród nich, i będę ich Bogiem, a oni będą moim ludem. Przeto wyjdźcie spośród nich i odłączcie się od nich, mówi Pan, i nie tykajcie tego, co nieczyste, a Ja was przyjmę i będę wam Ojcem, a wy będziecie moimi synami i córkami — mówi Pan wszechmogący" (6, 16-18)[11]. Temat zamieszkiwania Osób Bożych w chrześcijaninie zostanie przedstawiony właśnie na przykładzie misterium obecności Boga Ojca.

Przytoczony poniżej fragment Drugiego Listu do Koryntian ukazuje owoc obecności Ojca w chrześcijaninie, odwołując się do misterium usynowienia człowieka, przy czym Apostoł, opierając się na autorytecie Starego Testamentu, wskazuje, iż takim darem zostają obdarzeni nie tylko mężczyźni, ale także kobiety, czyli wszyscy. Już pobieżna kontrola tekstów za pomocą konkordancji pokazuje, że takie zastosowanie terminów: „córka", „córki", jak to ma miejsce w 2 Kor 6, 16-18, jest czymś wyjątkowym. W przypadku komunii ludzi z Bogiem *corpus paulinum* raczej korzysta z takich określeń jak „synowie" (np. Rz 8, 14) czy „dzieci" (Rz 8, 16), przy czym oba terminy należy wtedy rozumieć w znaczeniu, że chodzi nie tylko o mężczyzn, ale również o kobiety (por. Ga 3, 26-29)[12].

Jeśli Drugi list do Koryntian poświadcza, że przynajmniej część jego bezpośrednich adresatów przeżywa bardzo poważny kryzys duchowy (por. 2 Kor 2, 1-2),

---

w komunii. — Zob. D. G. Reid, *Angels, Archangels*, w: *Dictionary of Paul and His Letters*, red. G. F. Hawthorne, Downers Grove-Leicester 1993, s. 20-21.

[9] Zob. J. Sudbrack, *Mistyka. Doświadczenie własnego ja. Doświadczenie kosmiczne. Doświadczenie Boga*, tł. B. Białecki, Kraków 1996, s. 79-80.

[10] Szerzej na ten temat zob. J. Henchey, *L'inabitazione divina: sorgente e scopo della missione apostolica*, w: *Compendio di teologia spirituale*, red. E. G. de Cea, Roma 1992, s. 121-122; W. Misztal, *Człowiek — istota zamieszkała*, „Analecta Cracoviensia" 33(2001), s. 463-464.

[11] Za taką interpretacją terminu „Bóg" w 2 Kor 6, 16-18 przemawiają 2 Kor 1, 2 oraz 13, 13.

[12] Zob. H. Langkammer, *Nowy Testament o Kościele*, Wrocław 1995, s. 99.

to odpowiedź św. Pawła, jego próba przyjścia z pomocą, posiada także wymiar dzielenia się najważniejszymi danymi dotyczącymi głębokiego, czyli prawidłowego życia duchowego[13]. W cytowanym 2 Kor 6, 16-18 zagadnienie zamieszkiwania chrześcijanina przez Ojca jest bardzo wyakcentowane. Dwa razy pojawia się termin „świątynia" (gr. *naos*). Wskazuje on na obecność Ojca m.in. przez pojawienie się motywów trwałości tej obecności oraz wielkiej godności właśnie ze względu na obecność Bożą (por. 1 Kor 3, 16-17)[14]. Raz występuje czasownik wprost mówiący, że Ojciec zamieszkuje w chrześcijaninie. Tłumacząc dosłownie, odkrywamy, iż jest to zamieszkiwanie nie „z nimi", ale „w nich". Podobnie przedstawia się sprawa z terminem *emperipatêsô*. Przekład: „będę chodził wśród nich" pozostawia jednak niedosyt, gdyż nie oddaje wszystkiego. Możliwe jest też tłumaczenie „będę chodził w nich". Język grecki potencjalnie zawiera obie możliwości i nie ma powodów, by uznać je za wykluczające się. Uwzględnienie także drugiego wariantu dobrze odpowiada ogólnemu tonowi tekstu, który przecież bardzo akcentuje obecność Ojca, jako Tego, który mieszka w chrześcijanie. „Fakt bycia «miejscem» Bożego przebywania nadaje wyznawcom Chrystusa godność w jakiś sposób podobną do tej, jaką ma świątynia jerozolimska, jej Święte Świętych, czy przynajmniej Święte (*naos*). I chodzi tu o rzecz bardzo ważną. Gdy św. Paweł pisze te słowa (tzn. 2 Kor 6, 18-19), to przecież świątynia jerozolimska istnieje, lub przynajmniej wspomnienia o niej są jeszcze bardzo żywe. Jej przywileje w jakimś stopniu (wyższym czy niższym?) zostają przeniesione na chrześcijan (i to także pochodzenia pogańskiego). Do *naos* świątyni jerozolimskiej nawet nie wszyscy Izraelici mieli wstęp"[15]. Ma więc miejsce bardzo ważna przemiana. Dodatkowo na bliskość wskazuje — wzmacniając przesłanie — wzmianka, że relacje między Ojcem i potrzebującymi zbawienia ludźmi mają z Jego woli charakter bardzo bliski, serdeczny i rodzinny. Słownictwo jest pod tym względem jednoznaczne. Jeśli stosunek Ojca do potrzebujących zbawienia jest już właśnie taki, to w przypadku tych ostatnich mamy do czynienia przynajmniej z ofiarowaną przez Niego możliwością, z której mogą oni skorzystać. Jak pokazuje np. ósmy rozdział Listu do Rzymian, trzeci i czwarty rozdział Listu do Galatów oraz pierwszy rozdział Listu do Efezjan, wspomniana bliskość, serdeczność i zabarwienie rodzinne komunii z Ojcem trzeba rozumieć w sensie jak najgłębszego zjednoczenia, udziału w życiu trynitarnym, spotkania z wszystkim trzema Osobami Bożymi, przyjęcia komunii z Nimi i Ich działania, w wyniku czego człowiek — w sposób w doczesności w przeważającej mierze niemożliwy do oszacowania — staje się w Duchu Świętym uczestnikiem relacji miłości, któ-

[13] W rozumieniu Pawłowym grzech jest patologią, gdyż bycie oddzielonym od Boga jest stanem anormalnym dla człowieka; zob. np. Rz 5, 11-12.

[14] Zob. W. Misztal, *Nowy człowiek mieszkaniem Trójcy Przenajświętszej*, w: *Homo novus*, red. A. J. Nowak, T. Paszkowska, Lublin 2002, s. 76.

[15] Tamże.

rą względem siebie żywią Ojciec i Syn. Z wymienionych tekstów wynika, iż takie uczestnictwo staje się udziałem przyjmujących zbawienie już w doczesności.

Zwróćmy uwagę jeszcze na 2 Kor 6, 17: „Przeto wyjdźcie spośród nich i odłączcie się od nich, mówi Pan, i nie tykajcie tego, co nieczyste, a Ja was przyjmę". Przytoczone słowa pozwalają zaznajomić się z jeszcze jedną cechą bardzo głębokiego, pozytywnego doświadczenia, jakie staje się udziałem człowieka zjednoczonego z zamieszkującym w nim Ojcem. Tekst wskazuje na zaangażowanie ze strony człowieka. Ten ludzki wkład przedstawia się jako bardzo ważny. Teologia, zajmując się mistyką, zwraca uwagę na tzw. bierność ze strony człowieka[16]. Moim zdaniem, zasadniczym jest tu wyjaśnienie i uściślenie pojęć, a także uwzględnienie ewolucji ich znaczenia. Chodzi m.in. o uniknięcie nieporozumień, a także jak najbardziej klarowne przedstawienie chrześcijańskiego punktu widzenia i pomoc w rozwoju duchowym, w udanym spotkaniu z Bogiem. Tutaj listy Pawłowe mogą okazać się bardzo pomocne, przy czym jesteśmy więcej niż na antypodach względem fatamorgany samowystarczalności człowieka. Na przykład w Pierwszym Liście do Koryntian św. Paweł wyznaje: „Lecz za łaską Boga jestem tym, czym jestem, a dana mi łaska Jego nie okazała się daremna; przeciwnie, pracowałem więcej od nich wszystkich, nie ja, co prawda, lecz łaska Boża ze mną" (15, 10; por. Ef 2, 1-2). Według *corpus paulinum* przypadek bardzo pogłębionego życia duchowego wskazuje, iż działanie Boże i działanie ludzkie — Bóg i człowiek mogą faktycznie spotkać się. A jeśli do tego dojdzie, to takie spotkanie posiada jak najbardziej pozytywny charakter. Pokazuje bowiem, że działanie Boże i działanie ludzkie — Bóg i człowiek nie są względem siebie konkurencyjni lub wzajemnie wykluczają się. Ma więc miejsce pewne zjednoczenie także na poziomie aktywności, działania. Za Listem do Filipian można je przedstawić następująco: „To Bóg jest w was sprawcą i chcenia, i działania zgodnie z [Jego] dobrym upodobaniem" (2, 13). Już początek Listu do Filipian wskazuje, iż w cytowanym tekście termin „Bóg" oznacza Boga Ojca (1, 2). W przytoczonej powyżej wypowiedzi św. Pawła polskie „sprawcą" odpowiada greckiemu *ho energôn*. Z punktu widzenia gramatyki mamy więc do czynienia nie z jakimś sporadycznym działaniem ze strony Ojca, ale z działaniem cechującym się trwałością. Na dodatek ze względu na obecność rodzajnika *ho energôn* jawi się jako swego rodzaju „imię" Ojca. Według Pierwszego Listu do Koryntian cechą Ojca jest wierność (por. 1, 3. 9). W Liście do Filipian Apostoł zaprasza, by rozpoznać w Ojcu Tego, który ustawicznie działa w chrześcijaninie, udziela mu swej mocy, umacnia, wpływa pozytywnie na wolę, daje siłę do właściwego postępowania. Przesłanie, jakie tworzy Flp 2, 5-13, kieruje ku następującemu doprecyzowaniu: moc i działanie Ojca stają się mocą i działaniem zamieszkiwanego przez Niego chrześcijanina. Według Flp 2, 13 Ojciec jest *ho energôn* i jako taki sprawia w człowieku *ho energein* (tzn. działanie). Działanie w takim sensie łączy Ojca

[16] Więcej na ten temat zob. J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 271-272.

i chrześcijanina; jest jakoś im wspólne. Jest ono działaniem Ojca. Czy chrześcijanin jednak nie został ubezwłasnowolniony? Czy pozostaje jeszcze podmiotem swego działania? Otóż Flp 2, 5 jednoznacznie wskazuje, że według św. Pawła chrześcijanin pozostaje prawdziwym, wolnym, odpowiedzialnym podmiotem swego postępowania do tego stopnia, że nawet istnieje ryzyko, iż odrzuci Bożą pomoc. „To pielęgnujcie w sobie, co było w Chrystusie Jezusie". W tłumaczeniu polskim w zdaniu z Flp 2, 5 trzeba dodać orzeczenie w drugiej części. Możliwy jest więc przekład: „To pielęgnujcie w sobie, co było i jest w Chrystusie Jezusie", który pozwala lepiej uchwycić, co dzieje się, gdy człowiek przyjmuje w sobie Ojca. Nie zostaje zniewolony, lecz pozostaje sobą, podmiotem swych działań, z tym, że staje się uczestnikiem misterium opisanego w Flp 2, 6-11, czyli uczestnikiem wielkanocnej drogi Chrystusa do Ojca i w pewnym sensie Ojca do Chrystusa. Taki człowiek staje się podobny do Chrystusa w nastawieniu „wewnętrznym". Zakończenie trzeciego rozdziału tego samego Listu do Filipian ukazuje zwieńczenie tej drogi odwołując się do eschatologicznego upodobnienia do Chrystusa, do zjednoczenia z Nim w chwale zmartwychwstania. Jest to sytuacja, kiedy mamy do czynienia z pełnią komunii — pełnią życia. Ziemska droga życia duchowego, w tym życia mistycznego, osiąga wtedy swój cel, swe spełnienie.

3. Chrzcielna mistyka śmierci i zmartwychwstania razem z Chrystusem dotycząca całego życia chrześcijańskiego

Listy Pawłowe przekazują rozumienie chrztu jako bardzo ścisłego związku z Chrystusem. Dokładniej mówiąc, chodzi o przeżywanie tego sakramentu jako śmierci razem z Chrystusem i zmartwychwstania wraz z Nim. Także w ten sposób chrzest dotyczy całego życia chrześcijańskiego, nie zaś wyłącznie chwili udzielenia-przyjęcia go. Zwrócimy uwagę na Rz 6, 1-11 oraz na Kol 2, 12-14 razem z 3, 1-4. „My" i „wy", jakie spotykamy w tych tekstach, wskazują, iż mamy do czynienia z przesłaniem, którego zasięg nie ogranicza się do hagiografa.

Gdy chodzi o Rz 6, 1-11, to przesłanie można przedstawić następująco. Apostoł sięga po czas przeszły dokonany (tzw. *aoryst*). Stwierdza, że przez chrzest dany człowiek został zanurzony *w* Chrystusa, w Jego śmierć (Rz 6, 3; por. 6, 8). „W" jest tu przekładem greckiego *eis*. Przyimek ten zasadniczo wskazuje na dynamizm, ruch, przejście i ukierunkowanie[17]. Należy wziąć pod uwagę, że ruch jako taki jest znakiem życia, istoty żyjącej; odróżnia je w sposób radykalny od braku życia, od bytu, który nie żyje. Św. Paweł w Rz 6, 1-11 pisze także o śmierci. Chodzi o śmierć prawdziwą przynajmniej w tym sensie, że brzemienną w bardzo ważne konsekwencje. Według piątego rozdziału Listu do Rzymian grzech pociąga za sobą śmierć. W Rz 6, 1-11 św. Paweł pisze o śmierci, która przynosi

[17] Zob. I. de la Potterie, *L'emploi dynamique de „eis" dans Saint Jean et ses incidences théologiques*, „Biblica" 43(1962), s. 336-337.

radykalne zwycięstwo nad grzechem i w konsekwencji nad śmiercią jako pochodną tego ostatniego. W zasadzie ta zwycięska, dobroczynna, życiodajna dla śmiertelnika śmierć jest zarazem jedna i podwójna. Chodzi o śmierć Chrystusa na krzyżu i o udział-komunię w tej śmierci przez chrzest, a więc o śmierć chrześcijanina razem z Chrystusem w chrzcie. W istocie jest to komunia z Chrystusem. Nie jest to koniec drogi, bo według Apostoła w chrzcie chrześcijanin został razem z Chrystusem pogrzebany (Rz 6, 4). Ale nie jesteśmy jeszcze u samego celu. Do tego wątku przyjdzie jeszcze wrócić. Jednak już tutaj pojawia się ważne pytanie: czy to całościowe spojrzenie przekazywane przez listy Pawłowe z czasem nie zostało zastąpione przez logikę, która zatrzymuje się na sprawach bardzo ważnych, nie idąc zarazem do końca tam, gdzie one zgodnie z ich istotą prowadzą? W duchowości katolickiej znane jest np. zagadnienie „śmierci mistycznej"[18]. Jednak sprawa dotyczy nie tylko teologii duchowości, ale teologii jako takiej. Dobrego przykładu dostarcza tu duchowość reformy protestanckiej i będąca zarazem jej źródłem i pochodną teologia reformy protestanckiej[19].

W świetle Rz 6, 5 chrzcielna śmierć chrześcijanina to w ostatecznym rozrachunku zespolenie z Chrystusem jako Dawcą życia. W tym kontekście pojawia się też wzmianka o zbawczym współukrzyżowaniu razem z Chrystusem: cały czas we chrzcie. Starając się wyjaśnić przesłanie szóstego rozdziału Listu do Rzymian G. R. Beasley-Murray pisze: „Trzeba zwrócić uwagę, że Paweł bynajmniej nie napisał «zostaliśmy pogrzebani *podobnie jak* On», lecz «pogrzebani *razem z* Nim». Tak, zostaliśmy złożeni razem z Nim w Jego grobie w Jerozolimie! W takim razie śmierć, którą On umarł na krzyżu jest także naszą śmiercią. Wynika z tego inne rozumienie śmierci Chrystusa […], niż można byłoby oczekiwać. […] W ten sposób [w Rz 6, 4 — przyp. W. M.] wskazuje powody, dla których chrześcijanin nigdy nie może […] «grzeszyć, by wzmogła się łaska»; w Chrystusowej śmierci wierzący umarli dla grzechu, w Chrystusowym zmartwychwstaniu zmartwychwstali, by odtąd żyć dla Boga, który odkupił ich w Chrystusie (por. 2 Kor 5, 5)"[20].

Czy ta interesująca interpretacja jest słuszna? Może zbyt śmiała? Czy w świetle Rz 6, 1-11 oraz Kol 2, 12 wraz z 3, 1-4 należy uwzględnić także jakąś równoważność (roboczo określmy ją mianem chronologicznej) przez chrzest, w tym sakramencie, również gdy chodzi o zmartwychwstanie-wywyższenie?

Zwracanie uwagi na czas jest bardzo ważne, nie może zostać pominięte. Jednak istotniejszym jest problem dostępności skutków zbawczego paschalnego,

---

[18] Szerzej na ten temat zob. R. Groń, *Mistyczna śmierć*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, dz. cyt., s. 533-536; R. Cantalamessa, *Życie w Chrystusie. Duchowe przesłanie Listu do Rzymian*, tł. M. Przeczewski, Kraków 2006, s. 64.

[19] Zob. H. J. Selderhuis, *Tradycja protestancka w Europie (od XVI do XIX wieku)*, w: *Duchowość chrześcijańska. Zarys 2000 lat historii od Wschodu do Zachodu*, red. G. Mursell, Częstochowa 2004, s. 165-166.

[20] G. R. Beasley-Murray, *Baptism*, w: *Dictionary of Paul and His Letters*, dz. cyt., s. 62-63.

wielkanocnego dzieła dopełnionego przez Chrystusa. Za listami Pawłowymi trzeba powiedzieć, iż Chrystus jednoznacznie chce tej dostępności, że czas nie stanowi przeszkody (por. 1 Kor 11, 18-20). Pomocne okazuje się tu nauczanie Jana Pawła II, który pisze: „Fundamentem i źródłem Kościoła jest całe *Triduum paschale*, ale niejako zawiera się ono, jest uprzedzone i «skoncentrowane» na zawsze w darze Eucharystii. W tym darze Jezus Chrystus przekazał Kościołowi nieustanne uobecnianie tajemnicy paschalnej. W nim ustanowił tajemniczą «równoczesność» między tamtym Triduum i wszystkimi mijającymi wiekami" (EdE 5). Choć przytoczony fragment encykliki dotyczy Eucharystii, nie zaś chrztu, to jednak papież podejmuje temat ekonomii sakramentalnej, jej podstawowego znaczenia dla zbawienia i duchowości. O tym św. Paweł pisze w Rz 6, 1-11. Obraz chrzcielnego zjednoczenia z Chrystusem, jaki przekazuje Apostoł w tym fragmencie, jest pełen dynamizmu. Przyimki wskazują, że chodzi o bycie coraz bardziej w komunii z Nim. Użycie czasów dopełnia obrazu[21]. W istocie chodzi o wskazanie zasadniczej zmiany, bardzo korzystnej dla człowieka. Zamiast być w grzechu — co piąty rozdział Listu do Rzymian ukazuje jako bycie zniewolonym, zagrożonym przez śmierć, jako sytuację zupełnie niekorzystną dla człowieka — przychodzi komunia z Chrystusem i z Bogiem Ojcem. Jeśli w Rz 6, 4 „przez chwałę Ojca" należy rozumieć w znaczeniu „przez Ducha Świętego, który jest chwałą Ojca", co jest bardzo prawdopodobne[22], to mamy do czynienia z misterium komunii trynitarnej, czy nawet mistyki trynitarnej. Śmierć — ta złowroga — zostaje zastąpiona przez życie prawdziwe, mogące stać się pełnym w ostatecznym etapie komunii z Bogiem, w tym eschatologicznym stadium rozwoju człowieka. „Zatem przez chrzest zanurzający nas w śmierć zostaliśmy razem z Nim [tzn. z Chrystusem — przyp. W. M.] pogrzebani po to, abyśmy i my w postępowali nowości życia, jak Chrystus powstał z martwych dzięki Duchowi, który jest chwałą Ojca. […] umarliście dla grzechu, żyjecie zaś dla Boga w Chrystusie Jezusie" (Rz 6, 4. 11). List do Kolosan prowadzi dalej drogą wielkanocną. Jeszcze bardziej wskazuje na wielkanocny charakter misterium chrzcielnego, czyli na jego skuteczność.

Jeśli List do Kolosan powstał po Liście do Rzymian, to możemy być świadkami ważnego rozwoju bądź samego Apostoła, bądź kogoś, kto uważa się za jego duchowe dziecko czy spadkobiercę (por. Kol 1, 1-2), gdy chodzi o poznanie związków z Bogiem i próby dzielenia się tą refleksją, czyli udzielania pomocy, by wejść w komunię z Bogiem jak najgłębiej. „[…] razem z Nim [z Chrystusem] pogrzebani w chrzcie, w którym też razem zostaliście wskrzeszeni przez wiarę w moc Boga, który Go wskrzesił. I was, umarłych na skutek występków […], razem

[21] Szerzej na ten temat zob. W. Misztal, *Przez Chrystusa, ku Chrystusowi, z Chrystusem. Spod panowania grzechu i śmierci do pełni życia. Duchowość biblijna*, Kraków 2007, s. 119 i 156.

[22] Co do takiej interpretacji zob. tenże, *Odnowienie i udzielenie pełni życia w Świętym Duchu Ojca i Chrystusa. Studium na podstawie listów św. Pawła Apostoła*, Kraków 2002, s. 80 i 292.

z Nim przywrócił do życia. Darował nam wszystkie występki, skreślił zapis dłużny obciążający nas nakazami. To właśnie, co było naszym przeciwnikiem, usunął z drogi, przygwoździwszy do krzyża" (Kol 2, 12-14). Krzyż nie znika, nie zostaje zanegowany, nie jest niedowartościowany. Wzmianka o wskrzeszeniu chrześcijanina jako akcie już dokonanym właśnie w chrzcie pozwala na właściwą ocenę krzyża. Komunia chrzcielna, czyli zapoczątkowana w tym sakramencie, a następnie ogarniająca i kształtująca życie chrześcijanina z Chrystusem, osiąga według Listu do Kolosan taki stopień, że przysługuje jej miano, które z uzasadnionych powodów rezerwowalibyśmy raczej dla ostatecznej komunii eschatologicznej, czyli tej, która przewyższa wszelkie doczesne związki z Chrystusem, nawet w przypadku człowieka bardzo (czy wręcz wyjątkowo) rozwiniętego duchowo aż po najgłębsze związki mistyczne. Sam List do Kolosan doprecyzowuje, iż nie ma tu żadnego pomieszania między porządkiem doczesnym i eschatologicznym porządkiem pełni życia. „Jeśli więc razem z Chrystusem zostaliście wskrzeszeni z martwych, szukajcie tego, co w górze, gdzie przebywa Chrystus zasiadając po prawicy Boga. Dążcie do tego, co w górze, nie do tego, co na ziemi. Umarliście bowiem i wasze życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu. Gdy się ukaże Chrystus, nasze życie, wtedy i wy razem z Nim ukażecie się w chwale" (Kol 3, 1-4). Gramatyka grecka podpowiada, iż wskazany w przytoczonym tekście stan ukrycia jest czymś trwałym. W każdym razie chodzi o komunię z Chrystusem i z Ojcem. Co do Ojca, to tekst sugeruje opiekę z Jego strony: ta zaś może być tylko skuteczna. Do odnotowania jest też wątek, iż ta komunia nie anuluje, nie przeciwstawia się aktywności ludzkiej. Także dla tej ostatniej jest miejsce. Okazuje się ona wręcz konieczną, gdyż jest pochodną zjednoczenia. Łaska przynosi pełnię aktywności i życia, nie zaś jego zakrzepnięcie czy skarłowacenie. Przychodzi na myśl, iż mamy do czynienia ze wskazaniem na cechę charakterystyczną życia chrześcijańskiego, także tego najbardziej rozwiniętego.

Jestem winien wyjaśnienie co do tytułu. Św. Paweł i *corpus paulinum* nie są u samego początku chrześcijaństwa, a tym samym duchowości i mistyki chrześcijańskiej. Wcześniej trzeba bowiem mówić o mistyce jako wymiarze życia Matki Chrystusa. Jednak św. Paweł i *corpus paulinum* są bardzo ważne, gdy chodzi o poznanie początków chrześcijaństwa, w tym jego duchowości i mistyki. Chrześcijaństwo jest w swej istocie religią, to znaczy, że najważniejszą rzeczą w przypadku chrześcijaństwa jest kwestia związków między Bogiem i człowiekiem. I tutaj św. Paweł oraz *corpus paulinum* pozwalają nie tylko zapoznać się z początkami rozumianymi chronologicznie, ale — co ważniejsze — listy Pawłowe zostały pomyślane, dane i przyjęte oraz są przekazywane jako bardzo cenna pomoc na dalszą drogę. To samo dotyczy Dziejów Apostolskich i całego Nowego Testamentu. Historia pokazała i nadal poświadcza, że ta pomoc jest bardzo skuteczna.

Co do określenia „zapomniane" z tytułu oraz kończącego tytuł znaku zapytania, to widzę następujące uzasadnienie. Przedstawione powyżej charakter i rola listów Pawłowych są — po pierwsze — ciągle zbyt mało znane mimo wskazań ze strony magisterium Kościoła[23]. Po drugie, *corpus paulinum* informuje, iż bardzo głębokie życie duchowe, a więc mistyczne, jest dane jako dar dla wszystkich[24] i nie jest zarezerwowane dla wąskich elit, jak chociażby środowiska zakonne. Jest to duchowość i mistyka np. sakramentów, całego misterium wielkanocnego, bogata świadomością, iż nie oddamy należnej czci krzyżowi i nie zrozumiemy go należycie, jeśli nie uwzględnimy zmartwychwstania i pełni życia; jeśli nie dostrzeżemy, iż w Chrystusie jest to już rzeczywistość przygotowana właśnie za bezmierną cenę i zaangażowanie dla potrzebujących zbawienia, już dostępną i ofiarowaną. Ta mistyka nie zatrzymuje na doczesnym „teraz", na sobie samej, choć pozwala zarazem odkryć charakter doczesności jako napełnianej i ożywianej bardzo hojnie przez Boga, jako będącej właśnie pod Jego suwerennym, dobroczynnym i całkowitym władaniem.

ST. PAUL — UN OUBLIÉ COMMENCEMENT DE LA MYSTIQUE CHRÉTIENNE?

La mystique chrétienne est un domaine très vaste. Son histoire se révèle longue et riche. L'article fait part des recherches sur son commencement et sa nature. L'auteur démontre que chronologiquement avec la mystique chrétienne on a à faire du début du christianisme. Dans cette perspective il présente des données nouveau testamentaires et surtout celles que l'on trouve dans le *corpus paulinum*. Ces textes permettent d'identifier deux points caractéristiques de la spiritualité, de la mystique propre au christianisme primitif. D'abord il s'agit de relations avec la Sainte Trinité avec l'accent sur l'inhabitation du Père et du Christ et du Saint-Esprit dans le chrétien. On doit aussi mentionner la mystique baptismale de la mort et résurrection avec le Christ comprise comme concernant la vie entière du chrétien.

---

[23] Np. Benedykt XVI zapowiadając Rok Świętego Pawła, powiedział: „Jakże aktualny jest dzisiaj jego przykład! I właśnie dlatego cieszę się mogąc ogłosić oficjalnie, że apostołowi Pawłowi poświecimy specjalny rok jubileuszowy od 28 VI 2008 do 29 VI 2009 roku z okazji dwutysiąclecia jego urodzin. Historycy umieszczają je między 7 a 10 r. po Chrystusie". — *Homilia podczas I nieszporów uroczystości świętych Piotra i Pawła*, 28 IV 2007, Rzym, Bazylika św. Pawła za Murami.

[24] Jan Paweł II w katechezie *Duch Święty źródłem nowego życia i obfitości darów* (3 IV 1991) naucza: „Ta sama różnorodność występuje także w indywidualnym życiu chrześcijańskim: każdy człowiek otrzymuje dary Ducha Świętego w konkretnej sytuacji egzystencjalnej, w jakiej się znajduje, na miarę własnej miłości do Boga, która jest początkiem jego powołania, jego duchowej drogi i historii. […] Pełnia dana jest każdemu; w tej pełni zawiera się wielość darów wzbogacających wszystkie aspekty życia człowieka" (nr 3).

IV. HISTORIA DUCHOWOŚCI

„Duchowość w Polsce" 12 (2010)
ISSN 2081-4674 s. 185-191

Jan DĄBROWSKI*

BIBLIOGRAFIA DOTYCZĄCA POLSKIEGO STOWARZYSZENIA TEOLOGÓW DUCHOWOŚCI 1988-2009

Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości istnieje od 30 III 2009 roku. Stowarzyszenie powstało z wcześniej utworzonej Sekcji Duchowości Teologów Polskich. Natomiast Sekcja Duchowości Teologów Polskich zaistniała podczas V Kongresu Teologów Polskich, który odbył się na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w dniach 14-16 IX 1983 roku. Był to więc pewien istotny i znaczący moment w historii tworzenia się Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości. Jak każda organizacja posiada swoje początki, przekształcenia, zebrania członków, wybory władz oraz swoją działalność, aż do momentu prawnego urzeczywistnienia. Zaprezentowana bibliografia ma za zadanie przede wszystkim zebrać w układzie chronologicznym wybrane publikacje, które ukazują historię powstawania Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości. Wyrażamy nadzieję, że przyczyni się ona także do ukazania trudu wielu osób w kształtowaniu tego młodego Stowarzyszenia. Jest to równocześnie zapoznanie się z formowaniem się naukowej teologii duchowości w Polsce w ramach Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości, jej kierunków badań i podejmowaniem nowych wyzwań, tak w sferze naukowej jak i organizacyjnej.

1988

1. E. WERON, *Sprawozdanie [Sekcja Teologii Życia Wewnętrznego]*, w: Komisja Episkopatu Polski do Spraw Nauki Katolickiej, *Chrześcijaństwo a kultura*

* Dr Jan DĄBROWSKI — ukończył studia teologiczne (1988 — PWT we Wrocławiu), doktorat (1999 — PWT we Wrocławiu) na podstawie rozprawy: *Życie zakonne w ujęciu św. Rafała Kalinowskiego w świetle jego pism*. Od 1988 pracuje w Bibliotece Akademii Medycznej we Wrocławiu (obecnie jako kierownik Oddziału Zbiorów Specjalnych). Nadzwyczajny Szafarz Komunii Świętej. Członek Rady Duszpasterskiej Archidiecezji Wrocławskiej. Jego zainteresowania i publikacje dotyczą historii Kościoła, teologii duchowości, bibliotekoznawstwa i historii medycyny. Ostatnio opublikował: *Mniszki Benedyktynki od Nieustającej Adoracji Najświętszego Sakramentu we Wrocławiu*.

polska. V Kongres Teologów Polskich, Lublin 14-16 IX 1983, red. M. Jaworski, A. Kubiś, Lublin 1988, s. 182.

2. *Lista uczestników V Kongresu Teologów Polskich*, w: Komisja Episkopatu Polski do Spraw Nauki Katolickiej, *Chrześcijaństwo a kultura polska. V Kongres Teologów Polskich, Lublin 14-16 IX 1983*, red. M. Jaworski, A. Kubiś, Lublin 1988, s. 268-279 [tam członkowie Sekcji Teologii Życia Wewnętrznego, zob. s. 267: *Wykaz skrótów nazw sekcji profesorskich*].

1991

3. M. CHMIELEWSKI, *Pierwszy polski podręcznik duchowości — w przygotowaniu*, „Pismo Okólne. Biuletyn informacyjny Biura Prasowego Episkopatu Polski" 24(1991), nr 48, s. 7-8.

1992

4. M. CHMIELEWSKI, *Sympozjum o medytacji chrześcijańskiej w KUL*, „Pismo Okólne. Biuletyn informacyjny Biura Prasowego Episkopatu Polski" 25(1992), nr 47, s. 7-8.

1993

5. M. CHMIELEWSKI, *Dziesięciolecie Sekcji Duchowości Teologów Polskich*, w: M. Chmielewski, W. Słomka, *Polscy teologowie duchowości* (Duchowość w Polsce, t. 1), Lublin 1993, s. 7-27.
6. M. CHMIELEWSKI, *Polscy teologowie duchowości. Biogramy. Wykłady. Publikacje. (Stan z dnia 15 września 1993 r.)*, w: M. Chmielewski, W. Słomka, *Polscy teologowie duchowości* (Duchowość w Polsce, t. 1), Lublin 1993, s. 33-230.
7. M. CHMIELEWSKI, *Postawy względem Boga, Kościoła i człowieka*, „Niedziela" 36(1993), nr 51, s. 13.
8. W. SŁOMKA, *Wprowadzenie*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka, M. Chmielewski, J. Misiurek, A. J. Nowak, Lublin 1993, s. 11-14.

1994

9. E. WERON, *Sprawozdanie. Sekcja Teologii Życia Wewnętrznego*, w: Komisja Episkopatu Polski do Spraw Nauki Katolickiej, *Chrześcijańskie dziedzictwo bizantyńsko-słowiańskie. VI Kongres Teologów Polskich, Lublin 12-14 IX 1989*, red. A. Kubiś, M. Rusecki, Lublin 1994, s. 251-252.
10. M. CHMIELEWSKI, *Sprawozdanie. Sekcja Teologii Życia Wewnętrznego*, w: Komisja Episkopatu Polski do Spraw Nauki Katolickiej, *Chrześcijańskie*

dziedzictwo bizantyńsko-słowiańskie. VI Kongres Teologów Polskich, Lublin 12-14 IX 1989, red. A. Kubiś, M. Rusecki, Lublin 1994, s. 252-253.

11. *Lista obecności uczestników Kongresu*, w: Komisja Episkopatu Polski do Spraw Nauki Katolickiej, *Chrześcijańskie dziedzictwo bizantyńsko-słowiańskie. VI Kongres Teologów Polskich, Lublin 12-14 IX 1989*, red. A. Kubiś, M. Rusecki, Lublin 1994, s. 346-355 [tam członkowie Sekcji Teologii Życia Wewnętrznego, zob. s. 345-346: *Wykaz skrótów nazw sekcji profesorskich*].
12. M. CHMIELEWSKI, *Wprowadzenie* [materiały z sympozjum nt. „Medytacja chrześcijańska], „Ateneum Kapłańskie" 122(1994), s. 211-212.

1995

13. W. SŁOMKA, *Bóg i człowiek w modlitewnym przeżyciu. Wprowadzenie do sympozjum 11 XI 1994 r.*, „Przegląd Uniwersytecki" 7(1995), nr 1, s. 5.
14. M. CHMIELEWSKI, *Przedmowa*, w: *Postawy duchowe wobec Boga, Kościoła i człowieka* (Duchowość w Polsce, t. 2), red. M. Chmielewski, Lublin 1995, s. 7-11.
15. M. CHMIELEWSKI, *Wprowadzenie do sympozjum*, w: *Postawy duchowe wobec Boga, Kościoła i człowieka* (Duchowość w Polsce, t. 2), red. M. Chmielewski, Lublin 1995, s. 15-16.
16. KR, [W paru słowach] *Pracom nad słownikiem duchowości…*, „Słowo" 3(1995), nr 75, s. 4.
17. *Członkowie Sekcji Duchowości Teologów Polskich i ich adresy. Stan z dnia 20 marca 1995 r.*, oprac. M. Chmielewski, w: *Postawy duchowe wobec Boga, Kościoła i człowieka* (Duchowość w Polsce, t. 2), red. M. Chmielewski, Lublin 1995, s. 267-276.
18. M. CHMIELEWSKI, *Polski słownik duchowości. (Sprawozdanie z posiedzenia Sekcji Duchowości Teologów Polskich)*, „Ateneum Kapłańskie" 125(1995), s. 280-282.

1996

19. M. CHMIELEWSKI, *Przedmowa*, w: *Oblicza doskonałości chrześcijańskiej* (Duchowość w Polsce, t. 3), red. M. Chmielewski, Lublin 1996, s. 7-9.

1997

20. M. CHMIELEWSKI, *Przedmowa*, w: *Z Chrystusem w świecie. Instytuty świeckie w 50-lecie „Provida Mater Ecclesia". Wypowiedzi Kościoła. Materiały z sympozjum* (Duchowość w Polsce, t. 4), red. M. Chmielewski, W. Słomka, K. Stawecka, Lublin 1997, s. 11-13.

21. M. CHMIELEWSKI, *50-lecie instytutów świeckich*, „Przegląd Uniwersytecki" 9(1997), nr 4, s. 18 i 20.
22. S. T. ZARZYCKI, *Sprawozdanie z sympozjum nt. „Duchowość Akcji Katolickiej"*, „Roczniki Teologiczne" 44(1997), z. 5, s. 105-110.
23. MK, *Sympozjum w 50-lecie „Provida Mater Ecclesia"*, „Biuletyn prasowy KAI" 1997, nr 38, s. 22.

1998

24. M. CHMIELEWSKI, *Ks. Eugeniusz Weron pierwszy przewodniczący Sekcji Duchowości Teologów Polskich*, w: *W służbie prawdzie i miłości. Powołanie do świętości i apostolstwa. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Eugeniuszowi Weronowi SAC z okazji 85. Rocznicy urodzin i sześćdziesięciolecia święceń kapłańskich*, red. P. Góralczyk, F. Mickiewicz, T. Skibiński, Poznań 1998, s. 51-60.
25. R. GROŃ, *Spotkanie Sekcji Duchowości Teologów Polskich*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 6(1998), nr 2, s. 206-208.
26. W. SŁOMKA, *Powitanie i wprowadzenie do sympozjum*, w: *„W Sercu Kościoła będę Miłością". Materiały z ogólnopolskiego sympozjum z okazji setnej rocznicy śmierci św. Teresy od Dzieciątka Jezus, Doktor Kościoła. Katolicki Uniwersytet Lubelski 6 listopada 1997 roku*, red. M. Chmielewski, Ł. Kasperek, W. Słomka, Kraków 1998, s. 7-8 [tam Aneks 2: *Uczestnicy sympozjum*, s. 143-151].
27. M. CHMIELEWSKI, *W sercu Kościoła będę miłością. Sprawozdanie*, „Przegląd Uniwersytecki" 10(1998), nr 1, s. 4.
28. *Spotkanie Sekcji Duchowości Teologów Polskich*, „Niedziela" 41(1998), nr 47, s. 25.

1999

29. G. BARTOSZEWSKI, *Przedmowa*, w: *Człowiek wielkiej mądrości i świętości. Błogosławiony Honorat Koźmiński kapucyn. Materiały z obchodów Dziesiątej rocznicy beatyfikacji o. Honorata Koźmińskiego w Lublinie i Nowym Mieście n. Pilicą* (Duchowość w Polsce, t. 5), red. G. Bartoszewski, H. J. Szumił, M. Chmielewski, Lublin 1999, s. 7-12.
30. M. CHMIELEWSKI, *Przedmowa*, w: *Duchowość na progu trzeciego tysiąclecia* (Duchowość w Polsce, t. 6), red. M. Chmielewski, Lublin 1999, s. 7-10.
31. M. CHMIELEWSKI, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 1999, s. 43-45.
32. M. CHMIELEWSKI, *Ks. Prof. Dr hab. Walerian Słomka — curriculum vitae*,

w: *Najważniejsza jest miłość. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Waleriana Słomki*, red. M. Chmielewski, Lublin 1999, s. 31.

33. R. GROŃ, *Sympozjum Sekcji Duchowości Teologów Polskich we Wrocławiu (4-5 XI 1999)*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 7(1999), s. 194-195.
34. J. SKAWROŃ, *Duchowość chrześcijańska na progu trzeciego tysiąclecia*, „Roczniki Teologiczne" 46(1999), z. 5, s. 215-218.

2000

35. M. CHMIELEWSKI, *Wprowadzenie*, w: A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego w świetle Soboru Watykańskiego II*, oprac. M. Chmielewski, Ząbki 2000, s. 11-17.
36. M. CHMIELEWSKI, *Uniwersytet katolicki musi być w pełni sobą... (Relacja z sympozjum o ks. Antonim Słomkowskim)*, „Przegląd Uniwersytecki" 12(2000), nr 6, s. 24.
37. M. CHMIELEWSKI, *„Ojcostwo duchowe — teoria i praktyka". Sprawozdanie z sympozjum*, „Roczniki Teologiczne" 47(2000), z. 5, s. 129-131.

2001

38. M. CHMIELEWSKI, *Przedmowa*, w: *Ojcostwo duchowe — teoria i praktyka* (Duchowość w Polsce, t. 7), red. M. Chmielewski, Lublin 2001, s. 9-10.
39. M. CHMIELEWSKI, *„Signum magnum" — duchowość maryjna*, „Przegląd Uniwersytecki" 13(2001), nr 6, s. 16.
40. M. CHMIELEWSKI, *Wprowadzenie*, w: *Ksiądz Rektor Antoni Słomkowski. Stulecie urodzin. Materiały z sympozjum KUL 5 grudnia 2000 r.*, red. M. Chmielewski, Lublin 2001, s. 7-11.
41. M. CHMIELEWSKI, *Powitane gości*, w: *Ksiądz Rektor Antoni Słomkowski. Stulecie urodzin. Materiały z sympozjum KUL 5 grudnia 2000 r.*, red. M. Chmielewski, Lublin 2001, s. 25-28.
42. W. SŁOMKA, *Wkład ks. Antoniego Słomkowskiego w polską teologię duchowości*, w: *Ksiądz Rektor Antoni Słomkowski. Stulecie urodzin. Materiały z sympozjum KUL 5 grudnia 2000 r.*, red. M. Chmielewski, Lublin 2001, s. 105-115.

2002

43. M. CHMIELEWSKI, *Sekcja Duchowości Teologów Polskich,* w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 800-802.
44. A. RYBICKI, *Sympozjum „Signum magnum" — duchowość maryjna*, „Ateneum Kapłańskie" 138(2002), s. 593-594.

45. W. SEREMAK, *„Signum magnum". Duchowość maryjna — XXVI Dni Duchowości*, „Roczniki Teologiczne" 49(2002), z. 5, s. 208-211.

46. Ł. MAZURKIEWICZ, *Duchowość kraju nad Wisłą*, „Tygodnik Powszechny" 2002, nr 45, s. 11.

47. A. DENEKA, *Wypłyń na głębię. Z ks. dr. hab. Markiem Chmielewskim [...] rozmawia Agnieszka Deneka*, „Nasz Dziennik" 2002, nr 60, s. 10.

2003

48. M. CHMIELEWSKI, *Dwadzieścia lat Sekcji Duchowości Teologów Polskich*, w: *Teologowie duchowości w Polsce 2003* (Duchowość w Polsce, t. 8), oprac. M. Chmielewski, Lublin 2003, s. 13-18.

49. *Polscy teologowie duchowości. Biogramy i bibliografie*, w: *Teologowie duchowości w Polsce 2003* (Duchowość w Polsce, t. 8), oprac. M. Chmielewski, Lublin 2003, s. 39-403.

50. R. JASIAK, *Duchowość św. Józefa z Nazaretu — XXVII Dni Duchowości na KUL*, „Roczniki Teologiczne" 50(2003), z. 5, s. 216-218.

2004

51. M. CHMIELEWSKI, *Wprowadzenie*, w: *„Nova et vetera" polskiej duchowości* (Duchowość w Polsce, t. 10), Lublin 2004, s. 9-10.

2005

52. M. CHMIELEWSKI, *Sekcja Duchowości Teologów Polskich*, w: Rada Naukowa Konferencji Episkopatu Polski, *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań. Materiały VII Kongresu Teologów Polskich, Katolicki Uniwersytet Lubelski, 12-15 września 2004 r.*, t. 3: *Dyskusje, komunikaty, uzupełnienia, dokumenty końcowe*, red. K. Góźdź [i inni], Lublin 2005, s. 391-422.

53. M. CHMIELEWSKI, *Duc in altum! Prelekcje o życiu duchowym wygłoszone w Radio Maryja i TV TRWAM (2 I 2003 — 30 XII 2004)*, Częstochowa 2005, s. 86-90 [19. Polscy teologowie duchowości (8 V 2003)].

54. M. CHMIELEWSKI, *Teologia duchowości*, w: *Teologia polska na XXI wiek*, red. K. Góźdź, K. Klauza, Lublin 2005, s. 153-178.

2006

55. J. K. MICZYŃSKI, *Jan Paweł II — Mistrz Duchowy. XXX Dni Duchowości w KUL,* „Roczniki Teologiczne" 53(2006), z. 5, s. 195-200.

2008

56. W. REBETA, *XXXII Dni Duchowości „Lectio divina”*, „Roczniki Teologiczne” 55(2008), z. 5, s. 251-253.

2009

57. W. SŁOMKA, *Od ascetyki do teologii duchowości*, w; *Duchowość w Polsce*, t. 11, red. M. Chmielewski, Lublin 2009, s. 21-28.
58. M. CHMIELEWSKI, *Geneza Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości*, t. 11, red. M. Chmielewski, Lublin 2009, s. 39-52.

POLISH BIBLIOGRAPHY RELATING TO THE POLISH ASSOCIATION OF SPIRITUAL THEOLOGIANS 1988-2009

The Polish Association of Spiritual Theologians was founded on the 30th of March 2009 but its history goes back to year 1983 and its origins at Catholic University of Lublin. The objective of this bibliography is to present in chronological order selected publications on the history of the Association, its origins, initiatives and scientific activity.

Translated by Karolina Grzywacz

V. HAGIOGRAFIA

„Duchowość w Polsce" 12 (2010)
ISSN 2081-4674 s. 195-211

Bp Marek JĘDRASZEWSKI*

HIERARCHIA WARTOŚCI WEDŁUG *LISTÓW DO SIÓSTR 1914-1922* ŚW. URSZULI JULII LEDÓCHOWSKIEJ

Kilka lat temu w ramach serii „Ocalić od zapomnienia" ukazał się tom pism matki Urszuli Ledóchowskiej noszący tytuł *Listy do Sióstr 1914-1922* (Warszawa 2004), będący niejako dopełnieniem dwóch tomów listów, które ukazały się już wcześniej — w 1975 i 1981 roku. Wspomniana publikacja jest tym cenniejsza, że — jak pisze we „Wstępie" była przełożona generalna Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego, m. Jolanta Olech — oryginały publikowanych w tym tomie listów „w większości nie przetrwały do naszych czasów. Zachowały się tylko odpisy, sporządzone przez Siostry jeszcze za życia św. Urszuli"[1]. Dzięki najnowszej publikacji rzeczywiście ocala się od zapomnienia — zgodnie z tytułem serii — bardzo ważną część spuścizny pisarskiej Świętej, kanonizowanej przez Jana Pawła II 18 V 2003 roku.

Lekturę *Listów do Sióstr*... można prowadzić według różnych kluczy. Są one bowiem prawdziwą kopalnią wiedzy o dziejach matki Urszuli i jej przeżyciach od momentu przymusowego opuszczenia przez nią Rosji na początku pierwszej wojny światowej, poprzez jej działalność na terenie Skandynawii, wysiłki związane z uznaniem przez Rzym nowej gałęzi urszulańskiej, aż po tworzenie pierwszych ośrodków urszulanek szarych na terenie ówczesnej Polski. W tym wymiarze *Listy do Sióstr*... mają przede wszystkim ogromne znaczenie historyczne i w jakiejś mierze dopełniają *Historię Kongregacji*, napisaną przez matkę Urszulę w 1924 roku (Poznań 1987). *Listy do Sióstr*... można też czytać według klucza ascetycznego, dostrzegając w nich ogromnie ważny zapis duchowości przyszłej świętej Kościoła i tworzonego przez nią nowego zgromadzenia, która to ducho-

---

* Bp prof. dr hab. Marek JĘDRASZEWSKI — od 1997 biskup pomocniczy Archidiecezji Poznańskiej; 1974 licencjat teologii na Papieskim Wydziale Teologicznym w Poznaniu; 1977 licencjat, a w 1980 doktorat z filozofii na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim; 1991 habilitacja na Wydziale Filozoficznym PAT w Krakowie; od 2002 profesor teologii; kierownik Zakładu Filozofii Chrześcijańskiej Wydziału Teologicznego UAM; wykładowca antropologii filozoficznej oraz historii filozofii nowożytnej i współczesnej.

[1] J. Olech, *Wstęp*, w: U. Ledóchowska, *Listy do Sióstr 1914*-1922, Warszawa 2004, s. 3.

wość znalazła swój szczególny zapis w powstałych niewiele później tak fundamentalnych dla Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Szarych dokumentach, jak *Konstytucje Instytutu Urszulanek Najświętszego Serca Jezusa Konającego* (1923) czy pisany w latach 1921-1924 *Testament starej, bardzo kochającej Matki*. Tę właśnie lekturę zdaje się sugerować m. Olech, pisząc we Wstępie: „[*Listy*] są […] dla nas niezwykle czytelnym świadectwem dojrzewania naszego charyzmatu w sercu Założycielki. Powtarzające się w niemal każdym liście zachęty do świętości, do wpatrywania się w Serce Jezusa konającego na krzyżu, do męstwa w miłości siostrzanej, do ufnego i radosnego «jak Bóg chce» i «niech mi się stanie» — brzmią i dziś tak bardzo zobowiązująco”[2].

1. Pedagogia (skierowana do) pedagogów

Klucz do lektury *Listów do Sióstr*..., jaki pragnę tutaj zaproponować, jest w pewnym stopniu zbieżny z poprzednio wspomnianymi — z kluczem historycznym i ascetycznym. W pewnej mierze jednak od nich odbiega. Jest bowiem próbą odczytania wizji człowieka, jaką posiadała matka Urszula i jaką starała się przekazać swoim współsiostrom, najpierw z petersburskiego domu, a następnie zamieszkującym domy na terenie Skandynawii — w Djursholmie koło Sztokholmu i w duńskim Aalborgu. W związku z tą wizją można mówić o szczególnej pedagogice matki Urszuli, przez którą starała się ona formować swoje siostry. W konsekwencji można więc mówić o zasadach zakonnej formacji, którą stosowała w swej korespondencji (i nie tylko w niej). W takim ujęciu mielibyśmy jednak do czynienia tylko (i być może także „aż”) z pewną rzeczywistością odnoszącą się jedynie do życia zakonnego. Dodajmy, że takie odczytanie *Listów do Sióstr*... byłoby jak najbardziej zgodne z podstawowym pragnieniem, jakie wówczas inspirowało ich autorkę. Zależało jej przecież przede wszystkim na siostrach i ich duchowości oraz na kanonicznej przyszłości tej wspólnoty, która swe początki znajdowała w petersburskim domu. Jednak nie można przy tym zapomnieć o jeszcze jednym bardzo ważnym czynniku: siostry pracujące w Petersburgu przybyły tam przede wszystkim po to, aby realizować ściśle zakreślony dla nich plan pedagogiczno-wychowawczy, ratując w ten sposób dalszy byt polskiego internatu prowadzonego przy parafii św. Katarzyny. Wyraźnie stwierdzała to sama matka Urszula, kiedy w *Historii Kongregacji* pisała: „Wkrótce po moim powrocie do Krakowa [wiosną 1907 roku] otrzymałam list od księdza Budkiewicza, proboszcza parafii Św. Katarzyny w Petersburgu. Korzystając z większej wolności religijnej, prosił, byśmy objęły prowadzenie internatu u Św. Katarzyny. Duch wówczas w tym internacie był bardzo marny, kierownictwo pozostawiało wiele do życzenia, wydatki ogromne. […] Pomiędzy nauczycielkami pensji Św. Kata-

[2] Tamże.

rzyny była dawniejsza nasza uczennica, Zoe Rodziewicz. Widząc nieporządki, brak kierunku na pensji wzdychała głośno: «Żeby nasza matuchna tu była, to wszystko by szło inaczej»”[3]. Wszystko miało iść inaczej — to znaczy miała się zmienić zarówno sama atmosfera wychowawcza panująca w internacie, jak i sposób jego zarządzania. Wymagało to zatem odpowiednio przygotowanego do tych zadań miejscowego personelu, przede wszystkim pod względem pedagogicznym. Matce Urszuli bardzo zależało na tym, aby siostry pracujące wraz z nią w Petersburgu i Merentähti, później na terenie Skandynawii, a w końcu również i Polski, były także prawdziwymi wychowawczyniami serc i umysłów powierzonej im młodzieży i dzieci. Jeśli z tak wielkim trudem i osobistym zaangażowaniem budowała i wewnętrznie kształtowała nowe urszulańskie zgromadzenie, to czyniła to nie dla urzeczywistnienia jakichś własnych, niezbyt zdrowych ambicji, ale po to, by móc jak najskuteczniej pracować wśród biednych i potrzebujących, którzy jawili się jej — by użyć soborowego wyrażenia — jako prawdziwe „znaki czasu”. O nich pisała, jakby mimochodem, na zakończenie listu z 17 XI 1914 roku: „Jeszcze wyszukałam sobie takich polskich biedaków, którzy w ciężkich warunkach tu się znajdują. Ile teraz nieszczęść, łez! A mój biedny p. Krzyżanowski taki nieszczęśliwy. Módlcie się za niego!”[4]. Dlatego też matka Urszula wielką wagę przywiązywała do nieustannej formacji duchowej swoich sióstr. Była to zatem — jeśli tak można powiedzieć — jej formacja pedagogiczna skierowana do pedagogów. Dotyczyła różnych płaszczyzn życia sióstr, ale zaczynała się od rzeczy niekiedy najbardziej oczywistych i wymiernych, jak na przykład punktualność. Tak drobna z pozoru rzecz była dla niej ważnym sprawdzianem tego, czy siostry należycie i z oddaniem wypełniały wszystkie swe obowiązki nauczycielsko-wychowawcze. Wyraźnym echem tego jej zatroskania jest następujący fragment listu pisanego w listopadzie 1914 roku, w pierwszych miesiącach jej skandynawskiego wygnania: „Jak się macie? Czy zdrowe, odważne, czy zajęte pracą i oddane obowiązkom? Odpowiedź na to pytanie — rozumie się — bardzo mnie interesuje. Jakże tam u Was z punktualnością? To drobna, a tak ważna rzecz nie tylko w osobistym życiu każdej, ale też w wychowywaniu dzieci. Nauczycielka, która np. raz po raz spóźnia się na lekcje, dyżury — stanowczo nie tylko sama niewiernie wypełnia wolę Bożą, ale szkodzi i dzieciom, bo uczy je lekceważyć obowiązki. Więc pisząc do mnie, dzieci moje, napiszcie, jak z tym wygląda. Ufam, że bardzo dobrze, bo z listów Waszych widzę, że bardzo staracie się przestrzegać moje rady z dobrych czasów, a pamiętacie, jak zawsze zależało mi na punktualności? Więc czekam bardzo dobrych co do tego wiadomości”[5].

---

[3] U. Ledóchowska, *Historia Kongregacji*, Poznań 1987, s. 15.

[4] Tenże, *Listy do Sióstr…*, dz. cyt., s. 60.

[5] Tamże, s. 66.

2. Hierarchia wartości

W powyższym fragmencie zostały jednocześnie poruszone sprawy należące do kilku poziomów wartości, które dotyczyły takich cech życia i charakteru człowieka, jak zdrowie, odwaga, pracowitość, obowiązkowość, punktualność, odpowiedzialność za siebie, odpowiedzialność za innych, umiejętność słuchania rad przełożonych, pełnienie woli Bożej. Początkowo można by odnieść wrażenie, że mamy do czynienia z pewnym chaosem dość przypadkowo nagromadzonych rzeczy. Tymczasem bardziej uważna lektura *Listów do Sióstr*... pozwala postawić tezę, że matka Urszula posiadała bardzo wyraźną wizję człowieka, którą nie tylko próbowała urzeczywistniać we własnym życiu, ale zalecała ją usilnie swoim współsiostrom, szczególnie odpowiedzialnym za kształtowanie nowego pokolenia Polaków. Wizja ta, moim zdaniem, daje się uporządkować i wyrazić według tej hierarchii wartości, o której pisał Max Scheler i którą tak głęboko zinterpretował ks. Józef Tischner w swym eseju *Etyka wartości i nadziei*[6]. Nie znaczy to, oczywiście, żeby matka Urszula znała pisma Schelera[7]. Jednakże te wartości, które wyniosła ze swego rodzinnego domu, a także to, do czego doszła bardziej na drodze osobistych intuicji niż ze spotkań z współczesnymi jej prądami pedagogicznymi, każe z pewnym zdumieniem odkryć w jej osobistej postawie i w jej pismach wyraźne pokrewieństwo z poglądami tego najwybitniejszego obok Edmunda Husserla twórcy dwudziestowiecznej fenomenologii[8].

Analiza wartości, którymi żyje konkretny człowiek, jest niezwykle ważna. Dzięki niej możemy bowiem sięgnąć do jego wnętrza i — na ile można — próbować go zrozumieć. Jak pisze ks. Tischner, „w samym środku świata wartości staje człowiek jako osoba — «*persona*». Wcielając w życie jakiś «obiektywny ideał», który tu i teraz domaga się realizacji, człowiek buduje zarazem siebie, wydobywa z własnego nieokreślonego wnętrza swą ludzkość. Budując siebie, budujemy świat, budując świat, budujemy siebie, nawet nie wiedząc, kiedy znajdujemy się w polu promieniowania wartości pozytywnej i negatywnej, wyższej i niższej"[9]. Analiza tych wartości, którymi żyła i które w swych *Listach do Sióstr*... propagowała matka Urszula, pozwala zrozumieć zarówno wnętrze przyszłej świętej — to, jak budowała siebie, jak i jej pedagogiczne oddziaływanie na

---

[6] w: *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 51-148.

[7] Jest to właściwie niemożliwe, ponieważ listy matki Urszuli były pisane dokładnie w tym samym czasie — a więc niejako równolegle — kiedy Max Scheler tworzył swe główne dzieła z dziedziny etyki i aksjologii: *O resentymencie i etycznym sądzie* (1912), *Fenomenologia i teoria sympatii oraz miłości i nienawiści* (1913), *Formalizm w etyce i materialna etyka wartości* (1913-1916), *Istota i formy sympatii* (1923).

[8] Więcej na temat źródeł systemu wychowawczego m. Urszuli zob. K. Olbrycht, *Zarys systemu wychowania bł. Urszuli Ledóchowskiej, Założycielki Zgromadzenia Sióstr Urszulanek SJK*, Pniewy 1991, s. 7-13.

[9] J. Tischner, art. cyt., s. 66.

innych — to, jak usiłowała budować otaczający ją świat. Dodać tu wszakże trzeba jedną uwagę: w odróżnieniu od tego, co pisał ks. Tischner, czytelnik jej pism odnosi nieodparte wrażenie, że matka Urszula bardzo wyraźnie wi(e)działa, kiedy znajduje się w kręgu niższych, a kiedy w kręgu wyższych wartości. I zawsze, kiedy trzeba było wybierać między nimi, opowiadała się za wartościami wyższymi. Można by zatem powiedzieć, że była człowiekiem niezwykle jasnej hierarchii wartości.

3. Wartości hedonistyczne

Jak powszechnie wiadomo, w hierarchii wartości, o której pisał Scheler, najniżej stoją wartości hedonistyczne, związane z tym, co przyjemne i co wygodne. Nie znaczy to, oczywiście, aby to, co przyjemne i co wygodne, nie było wartością samą w sobie pozytywną. Błąd hedonizmu polega jednak na tym, że poza nimi nie dostrzega on już żadnych, zwłaszcza wyższych wartości.

Od takiego czysto hedonistycznego rozumienia przyjemności matka Urszula odcinała się zdecydowanie. W *Listach do Sióstr*... słowo „przyjemność" pojawia się niezbyt często, jednakże w bardzo określonym kontekście. Przyjemność ukazuje się bowiem jako wartość, ponad którą trzeba się nieustannie wznosić, dążąc do wartości wyższych — zwłaszcza do bezinteresownej miłości bliźniego. Zagadnienie to z całą wyrazistością ukazało się w świetle postawy okazywanej przez s. Małgorzatę Cytronę, o której matka Urszula z wielkim podziwem pisała do swoich sióstr w liście z 7 II 1915 roku: „W Małgosi straciłyśmy prawdziwy wzór cnoty, poddania się woli Bożej, pokory, zapomnienia o sobie, poświęcenia się dla bliźnich. I tu budowałam się nią — uśmiechnięta, zadowolona ze wszystkiego, choć dużo serca u Was zostawiła i będzie jej na pewno tęskno. Nic nie krzywiła się na Salzburg, choć pewnie wolałaby do Krakowa. Nie okazała nawet, co jej przyjemne albo nieprzyjemne, tak iż podziwiałam jej cnotę i wstydziłam się wobec niej. O ile lepiej umie ona znosić krzyżyki ode mnie"[10].

Przykład postawy s. Małgorzaty stał się okazją do refleksji o charakterze bardziej ogólnym, dotyczącej samej natury człowieka. „Pierwszym impulsem człowieka — pisała matka Urszula w tym samym liście — jest pytanie: czy to dla mnie wygodne, czy dla mnie przyjemne, czy dla mnie wszystko — a o drugich myśli się dopiero później. To natura. Inaczej łaska, która uczy nas z pewną pogardą odrzucać podobne myśli, by kierować je do szlachetniejszych celów: co innym wygodniej, lepiej, przyjemniej, odpowiedniej, czego inni mogą potrzebować. Oto, co nas powinno obchodzić. Nie pozwolić sobie na refleksje: «Tego się boję, bo mi niewygodne, tego unikam, bo nie według mego gustu», choć byłoby połączone z korzyścią, z wygodą innych. Miłość bliźniego — nie w słowach, ale w uczynkach! Myśl trochę więcej o innych niż o sobie, dbaj trochę więcej o wy-

[10] U. Ledóchowska, *Listy do Sióstr*..., dz. cyt., s. 115.

godę i przyjemność innych aniżeli o swoją, a będzie dobrze”[11]. Matka Urszula nie odrzucała więc przyjemności czy wygody jako takich. Wartości te widziała jednak przede wszystkim w funkcji ich podporządkowania wartościom wyższym — jako dobro, które można ofiarować innym, dlatego też uznawała ważkość tego, co przyjemne, między innymi w pedagogicznym oddziaływaniu na dzieci i młodzież. „Bądźcie mi wesołe, swobodne — dla młodych to potrzebne, dobrze wiem, więc odwagi!” — pisała w grudniu 1914 roku[12]. Według jej zamysłu to, co przyjemne, miało być w dalszej perspektywie otwarciem młodych na to, co w przyszłości będzie wymagało od nich większego trudu, gdyż będzie związane z wartościami wyższymi, dlatego aż w trzech listach pisanych przez nią w kwietniu i w maju 1920 roku, w czasie dla niej niezwykle trudnym i pełnym zapracowania, gdy w Rzymie ważyły się losy jej Zgromadzenia, potrafiła żywo interesować się przygotowywaną przez siostry fetą urządzaną w teatrze w Aalborgu. Zmęczenie sióstr zajętych jej organizacją uważała za w pełni oczywistą cenę, jaką powinny one zapłacić dla kilku przyjemnych chwil, które stały się udziałem ich uczennic i zaproszonych gości[13]. Sama przy tym umiała cieszyć się swoimi i innych osób drobnymi przyjemnościami i nie bała się dzielić tej radości z innymi. Zapewne widziała w tym ten rodzaj wartości, których przeżywanie należy do całości właściwie doświadczanego i przeżywanego człowieczeństwa. „Cieszę się ze względu na Was i na Alinę — pisała 20 I 1915 roku, mając już wtedy pięćdziesiąt lat — że ma wygodne łóżko. Kiedy dziś podano gałeczki ze śledzia ze słodkim sosem, cieszyłam się, że Aliny nie było [widocznie Alina ich nie lubiła — przyp. M. J.], ale gdy śledziowych gałeczek nie ma, nie cieszę się [ponieważ prawdopodobnie bardzo smakowały one m. Urszuli — przyp. M. J.]”[14].

4. Wartości witalne

Wartościami stojącymi na aksjologicznej drabinie wyżej niż wartości hedonistyczne są wartości witalne, związane ze zdrowiem i życiem człowieka. Ich przeciwieństwem jest cierpienie i choroba. Jak pisze ks. Tischner, wartości te „bądź służą życiu (wartości pozytywne), bądź podcinają życie (wartości negatywne). Pod pewnym względem są one podobne do wartości hedonistycznych. Wiążą się bowiem z ciałem i dostarczają jakiejś formy przyjemności, np. «zadowolenia z życia». Pod innym względem różnią się one od nich zasadniczo, są bowiem wartościami życia jako życia. Wiemy, że przyjemność nie zawsze służy zdrowiu, a z tego co nieprzyjemne nie zawsze wypływa choroba, bardzo często umiejęt-

[11] Tamże, s. 116.

[12] Tamże, s. 86.

[13] Por. Listy m. Urszuli z 28 i 29 IV oraz 9 V 1920, w: tamże, s. 167-168, 175.

[14] Tamże, s. 105.

ność znoszenia przykrości jest nieodzowna do podtrzymania zdrowia i życia"[15]. Prymat wartości związanych ze zdrowiem i życiem człowieka głosi tak zwany witalizm. Jego błąd nie leży jednak w tym, że te wartości uznaje, ale w tym, że poza nimi nie dostrzega już żadnych wartości wyższych. „Witalizm etyczny myli — jak stwierdza dalej ks. Tischner — to, co podstawowe, z tym, co najwyższe. Bez fundamentu dom się zawala i to jest prawda. Ale czym byłby fundament bez domu? Wartości witalne, jak fundament domu, są powołane do tego, by służyć wartościom wyższym. Jakieś wyższe wartości muszą nadać im sens i ustalić rozsądne granice troski o nie"[16].

Dokładnie w tym duchu wypowiadała się matka Urszula. W jej listach problem zdrowia pojawia się dość często. Zawsze jednak jako wartość, która ma służyć innym, wyższym wartościom — jako Boży dar, będący fundamentem dobra, które trzeba czynić innym ludziom. „W Pietrogrodzie odnosiłam wrażenie — pisała niemal na początku swego skandynawskiego wygnania, 14 X 1914 roku — że tam ze zdrowiem nie będzie najlepiej, nie czułam się dobrze, a tu — zupełnie inaczej. Ani gorączka, ani żołądek nie dokucza — mówią, że klimat tu bardzo zdrowy i że długo się żyje. Bóg wie, co potrzebne. Czasem myślę, że kto wie, może w Pietrogrodzie znowu na płuca bym zachorowała, a tu wzmocnię się do dalszej pracy, bo skoro Bóg o zdrowie dba, to widocznie jest ono jeszcze potrzebne. Twarda i gorzka jest ta kuracja, to prawda — i wolałabym być w Pietrogrodzie — ale może i dobra. Musi być dobra, skoro Bóg daje"[17]. Ze swego zdrowia, zwłaszcza gdy chorowała lub czuła się źle, nie czyniła głównego problemu. O swoich zdrowotnych niedomaganiach pisała stosunkowo rzadko i oględnie, jakby mimochodem, nie chcąc siostrom przysparzać dodatkowych zmartwień. „U mnie bardzo cicho — pisała 20 I 1915 roku. — W każdym razie jestem zdrowsza, a wtedy wszystko łatwiejsze. Kiedy mogę pracować, to dobrze, ale gdy głowa nie pozwala i chodzę jak lew w klatce po czerwonym pokoju, wtedy źle. Może teraz już tego nie będzie. Wola jest jak najlepsza, byleby głowa wytrzymała, to i dobrze będzie. Nie niepokójcie się o mnie, tylko módlcie się, i już!"[18]. Zdecydowanie bardziej wolała pisać o tym, że jest zdrowa, pragnąc budzić tą wiadomością radość i optymizm u swoich sióstr. „O mnie bądźcie zupełnie spokojne — donosiła o sobie 9 II 1915 roku. — Jestem teraz bardzo zdrowa i pierścionek nie spada mi z palca, ale mocno siedzi. Apetyt mam, śpię, wszystko dobrze. Jak i siły fizyczne dopisują, to i większa odporność na to, co boli, choć i tak sobie powtarzam, że w porównaniu z innymi moje krzyżyki są małe, nie ma nad czym się rozczulać!"[19]. Zdrowie było dla niej taką wartością, że ze swego

[15] J. Tischner, art. cyt., s. 69.

[16] Tamże, s. 71.

[17] U. Ledóchowska, *Listy do Sióstr…*, dz. cyt., s. 20.

[18] Tamże, s. 105.

[19] Tamże, s. 117.

dobrego samopoczucia czyniła nawet przykład dla innych. „Ja pod tym względem jestem prawdziwym przykładem dla Was — mogły siostry wyczytać z jej listu pisanego 20 XI 1914 roku — zdrowa ciągle. To prawda, że Wy pracujecie, a ja odpoczywam i leniuchuję, ale, mimo tej różnicy, proszę mnie naśladować pod względem zdrowia”[20].

Najczęściej zaś pytała o zdrowie samych sióstr. Widać, że bardziej przejmowała się nimi niż sobą. Pytanie: „A Wy, czy zdrowe jesteście?” powtarza się w jej listach jak swoisty refren[21]. I jak refren towarzyszyło mu życzenie: „Bądźcie mi tylko zdrowe, drogie moje Skarby!”[22]. W ślad za tym życzeniem zwykle szły dobre, matczyne rady. Nie darmo nazywała się przecież ich Starą Matką. „Jak ze zdrowiem? Czy dzieci stale rozsądne, nie zarabiają na biedę na święta? […] Pokażcie, że umiecie być rozsądne. […] Żebyście mi tam mogły odpocząć, drogie moje Dzieci”[23]. „Przynajmniej bądźcie mi rozsądne, zdrowe”[24].

Ten rozsądek, o który dopytywała się matka Urszula i którego domagała się od swych sióstr, przekładał się na tak prozaiczne sprawy, jak odpowiednia liczba godzin przeznaczonych na sen czy dobre jedzenie. O to należało zadbać — właśnie jak o fundament dla wyższych wartości. Dając rady na zbliżające się wakacje, pisała 19 V 1920 roku: „Nic nie mam przeciwko jednej lub dwóm godzinom pracy naukowej, o ile ta wchodzi w zakres waszych zajęć. Ale z początku trzeba się wyspać, by z nowymi siłami dalej pracować”[25]. Niekiedy rady te były pełne prawdziwie ciepłego humoru. „Cieszę się, że zdrowe jesteście i że wszystko w porządku. Proszę wyspać się, najeść się porządnie, choć Małgosia stara wzdycha. To nie szkodzi, ma zasługę, że cierpi prześladowanie od p. Zaborskiej (pewnie zacznie gniewać się, że wyszastała pieniądze), ale dla Was jest zdrowo jeść dużo”[26]. Wszystko to miało służyć jednemu celowi, o którym pisała w liście z 23 I 1915 roku: „Znowu idzie maszyna swym zwykłym trybem. Ufam, żeście się wyspały i wypoczęły, a teraz na nowo ochoczo naprzód!”[27].

5. Wartości duchowe

Na wyższym jeszcze szczeblu drabiny aksjologicznej znajdują się wartości duchowe: dobro, prawda i piękno. Jak pisze ks. Tischner, „dobro to nazwa ogólna

[20] Tamże, s. 76.
[21] Tamże, s. 65.
[22] Tamże, s. 79.
[23] Tamże, s. 85.
[24] Tamże, s. 93.
[25] Tamże, s. 184.
[26] Tamże, s. 102.
[27] Tamże, s. 107.

dla całego szeregu poszczególnych wartości etycznych: sprawiedliwości, szlachetności, męstwa, życzliwości, heroizmu, itd. Z prawdą wiążą się prawdomówność, rzetelność, obiektywność, wszechstronność, a także mądrość, przenikliwość, umiejętność dobrej rady itd. […] Rysem znamiennym etycznych wartości duchowych jest ich związek z doświadczeniem prawdy. Prawda jest wśród tych wartości wartością przewodnią. Znaczy to: najpierw trzeba być nastawionym na prawdę, najpierw trzeba coś prawdziwie poznać, aby potem dopiero móc zrealizować odnośną wartość. […] Wartości duchowe, aby je realizować, wymagają nieustannego ćwiczenia się w umiejętności naprawdę obiektywnego spojrzenia na świat, w postawie, która najpierw «pozwala być» ludziom i światu, a dopiero potem chce ich polepszenia. Postawa, która «pozwala być» ludziom i światu, która jest punktem wyjścia etyki i moralności, nazywa się postawą wspaniałomyślności. Wspaniałomyślność «nie szuka swego». Wspaniałomyślność sprawia dobro dlatego, że dobro jest dobrem, bez szukania przyjemności lub korzyści. Wspaniałomyślność pozwala na to, że człowiek cieszy się «radością czystą». W niej ma swe źródło poświęcenie, prawdziwy ludzki heroizm. Starożytni mówili, że wspaniałomyślność jest cnotą królów. Chrześcijaństwo uważa, że jest to podstawowa własność Boga — wspaniałomyślny otwiera się na świat tak, jak otwiera się na świat sam Bóg — Ojciec Jezusa"[28].

Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że *Listy do Sióstr…* są jedną wielką pochwałą wartości duchowych. Ich obecność, a przede wszystkim konieczność wcielania ich w czyn, stanowi treść każdego niemal listu, jaki matka Urszula kierowała do tych, które miały się stać córkami jej ducha. Ideały prawdy i dobra wracają w nich nieustannie. Przeżycie prawdy (o sobie) było dla niej niejako wstępem do otwarcia się na szerokie dziedziny dobra, które siostry miały urzeczywistniać na co dzień w swoim życiu. Prawda ta odnosiła się do dwóch podstawowych wymiarów ludzkiej egzystencji: do świata i do siebie samych. Inaczej mówiąc, maksymalnie, ze wszystkich sił czyniona dobroć (a matka Urszula domagała się w tej dziedzinie zarówno od siebie, jak i od sióstr prawdziwego heroizmu) była uwarunkowana tym, by człowiek mógł najpierw w prawdzie spojrzeć na świat i na siebie — by mógł przeżyć prawdę świata i prawdę siebie samego.

Dla matki Urszuli świat był jedynie etapem w drodze do wieczności. Takie pełne realizmu spojrzenie może nieco zaskakiwać, jeśli ma się na uwadze jej zaangażowanie w sprawy świata właśnie w tym czasie, w jakim pisała swe listy do sióstr (pierwsza wojna światowa, sprawa polska, tworzenie nowego urszulańskiego zgromadzenia). Jednakże z horyzontu swego patrzenia na świat nigdy nie gubiła ostatecznego celu, ku któremu zmierzała. Dla niej prawdziwa ojczyzna znajdowała się w niebie. Ta myśl niezbyt często, lecz jednoznacznie pojawiała się w jej korespondencji. „Nasze bardzo jasne światełko — to myśl o pięknym celu naszym, dla którego wszystkie pracujemy, to łączność nasza w Sercu Jezu-

[28] J. Tischner, art. cyt., s. 71-72.

sowym, to zrozumienie, że tu wygnanie, a ojczyzna jest tam, u Boga" — pisała 11 IX 1920 roku[29]. W tej sprawie natchnieniem był dla niej św. Stanisław Kostka. Dnia 13 XI 1914 roku, w jego święto, zwracała się do sióstr z następującą zachętą: „Uczmy się od tego świętego młodzieniaszka żyć dla nieba, tylko nieba szukać! Gdy chwilami ciężko, zastanawiajcie się nad jego słowami: «Nie dla ziemi jestem stworzony, ale dla nieba», wtedy — w świetle nieba — ziemskie troski jakoś się przeistoczą i zrobi się jasno, słonecznie w duszy. «Nie dla ziemi» — zastosujmy to i do naszego obecnego położenia, i będzie spokój mimo zewnętrznej burzy"[30].

Ta eschatologiczna perspektywa, którą żyła i której uczyła matka Urszula, bynajmniej nie odciągała jej od zaangażowania w sprawy świata. Przeciwnie, tęskniąc do wieczności, była gotowa cierpieć podczas swej ziemskiej pielgrzymki, by — przez uczestnictwo w zbawczej tajemnicy krzyża Pańskiego — uczynić ją jak najbardziej owocną. Pod tym względem niezwykle wymowny jest jej list z dnia 10 XI 1914 roku, w którym wyjaśniała siostrom swoją postawę: „Pismo święte mówi: «Pamiętaj o swym kresie, a nigdy nie zgrzeszysz». Czemu nie chcecie zrozumieć, że myśl o śmierci jest dla mnie, i dla każdej duszy kochającej Boga, słodkim ukojeniem bólów życia doczesnego? Ale to nie znaczy, że ja chcę śmierci, albo, broń Boże, chcę ją jakimś sposobem przyciągnąć. Nie, nie, Dzieci moje! Gotowam w każdym momencie stawić się na zawołanie Pana, gdyby wołał, ale dziś, właśnie dlatego, że cierpię, że mi źle, nie wyrywam się do śmierci. Zanadto cenię krzyż, bym pragnęła go dobrowolnie zamienić choćby na szczęście wieczne. Rozumiem słowa św. Magdaleny Pazzi: «Cierpieć, a nie umrzeć»"[31]. Wraz z tą gotowością, by swe cierpienia łączyć z cierpieniami Chrystusa dla dobra Kościoła, szła w parze głęboka ufność w Boże miłosierdzie. Tą ufnością starała się natchnąć także swe siostry: „Bądźcie mi, Dzieci moje drogie, ufne i dobrej myśli. Bóg nie opuści, ale wierzę, że tak czy siak — do nieba zaprowadzi!"[32].

Gdy chodzi o przeżycie prawdy o sobie, matka Urszula przywiązywała ogromną wagę do rachunku sumienia. W liście pisanym 4 I 1915 roku wskazywała na to, jak dobrze przeprowadzony rachunek sumienia i konsekwentnie wyciągnięte z niego wnioski prowadzą do postawy wspaniałomyślności: „A teraz, Dzieci moje, proszę Was, niech każda na zakończenie starego i na początek nowego roku porachuje się ze swoim sumieniem, zajrzy do rozmaitych jego zakątków, by zdać sobie sprawę z tego, co Bogu w nas niemiłe, jak się poprawić, jak się odnowić, z czego energicznie uczynić ofiarę! […] Miłość ku Bogu, objawiająca się w miłości ku ludziom — oto, czego nam przede wszystkim potrzeba,

[29] U. Ledóchowska, *Listy do Sióstr…*, dz. cyt., s. 209.

[30] Tamże, s. 56.

[31] Tamże, s. 51-52.

[32] Tamże, s. 25.

Dzieci moje drogie. I dlatego główny rachunek sumienia to jest mój stosunek do innych. Czy jestem uprzejma, serdeczna i wyrozumiała dla wszystkich? (bo pamiętaj, choć jeden wyjątek to dowód, że nie masz Bożej miłości bliźniego). Czy nie krytykuję? Nie obgaduję? Czy nie przekazuję swego oburzenia innym? Czym gotowa do poświęcenia się dla innych? Czy jestem usłużna? Czy staram się o miły, serdeczny stosunek do wszystkich? Życie wspólne w miłości jest siłą i radością. Życie wspólne bez miłości, gdy jedna unika drugiej, stroni od innych, gdy stara się jak najmniej być z innymi — takie życie wspólne jest męką i wiecznym wyrzutem sumienia, bo bądź co bądź czuje się, że to nie jest po Bożemu. Więc kochajcie się!"[33]. Zachęta do rzetelnie zrobionego rachunku sumienia pojawiała się także w innych listach. Z uwag, jakie w związku z tym poczyniła matka Urszula, wynika jednoznacznie, iż zdawała sobie doskonale sprawę z tego, że jak z jednej strony rachunek sumienia jest czymś niezbędnym dla duchowego życia, tak z drugiej jest on pewnym trudem. Bo stanięcie w prawdzie o sobie i w ten sposób przeżycie prawdy o sobie nie jest czymś łatwym. „Dobrze wiecie, i ja wiem, że wierne odprawianie rachunku sumienia to nie jest drobna rzecz, i właśnie dlatego trzeba od czasu do czasu w tym się odnowić" — pisała na początek Wielkiego Postu 1915 roku[34].

Miłość, do której matka Urszula wzywała swoje siostry, miała być miłością czynu i nie powinna sprowadzać się jedynie do uczucia. Ta druga postać miłości była dla niej „bańką mydlaną bez wartości i bez treści"[35]. Jej chodziło jedynie (i aż!) o wierne urzeczywistnianie następującego postanowienia: „Chcemy być dobre, bardzo dobre dla wszystkich. Tym więcej damy szczęścia niż jakimś heroicznym poświęceniem. To pewne"[36]. Zdawała sobie przy tym doskonale sprawę z tego, że taka miłość jest miłością ofiarną. „Dobroć, usłużność, wyrozumiałość, ciche znoszenie wad drugich — oto znamiona prawdziwej miłości" — pisała 28 X 1914 roku[37]. I do takiej miłości wzywała niemal w każdym swym liście. Zapewniała o swej modlitwie za siostry, o „prawdziwą, głęboką miłość wzajemną, wolną od ambicji, obraźliwości, szukania swego — cichą, łagodną, wyrozumiałą", która winna panować między nimi. I zaraz dodawała: „Na ten temat odprawiajcie często medytację, zachęcajcie się do miłości bliźniego"[38]. W swych apelach odwoływała się do *Hymnu o miłości* św. Pawła z Pierwszego Listu do Koryntian: „A moje Dzieci, czy poczciwie się trzymają? Czy zgodne, pełne miłości, uprzejmości, poświęcenia dla drugich? To najważniejsza rzecz. Powtarzajcie sobie zawsze: modlitwa, pokuta — bez miłości jest cymbałem brzmiącym i mie-

[33] Tamże, s. 96-97.

[34] Tamże, s. 125.

[35] Por. tamże, s. 165.

[36] Tamże, s. 153.

[37] Tamże, s. 17.

[38] Tamże, s. 27.

dzią brzęczącą"[39]. Z taką ofiarną i bezinteresowną miłością drugiego matka Urszula łączyła jeszcze wartość pokory. „Pamiętajcie — upominała swe siostry w liście z 11 I 1915 roku — nie tyle chodzi o to, by dużo się modlić, by rozpływać się w modlitwie, ale o miłość, o tę prawdziwą miłość Bożą, która objawia się na zewnątrz w miłości bliźniego. Tam, gdzie nie ma miłości bliźniego, to i ekstazy nic nie znaczą. Miłość bliźniego, oparta na pokorze, to kamień probierczy naszej świętości. Miłość bliźniego nie może istnieć bez pokory, jak kwiat nie może istnieć bez wody"[40].

6. Wartości święte

Na aksjologicznej drabinie najwyżej znajdują się wartości najwyższe — święte. Jak pisze ks. Tischner, „gdy człowiek spojrzy w twarz prawdziwej świętości, budzi się w nim najwyższy zachwyt i poczucie szczęścia. Świętość nadaje sens wszelkim innym wartościom, a zwłaszcza wszystkim wysiłkom zmierzającym do ich realizacji. Świętość wyciska na nich piętno stałości. Ona utrwala to, co dobre, sprawiedliwe, heroiczne. Ona jest ponad czasem i ponad przestrzenią, a zarazem przenika to, co jest w czasie i w przestrzeni. Święte budzi w człowieku poczucie nabożeństwa. Świętość jest źródłem religii"[41]. Ona ukazuje człowiekowi Boga, który objawia się jako Ten, który jest w najwyższym stopniu wspaniałomyślny — który jest samą Miłością.

Kiedy się czyta *Listy do Sióstr…*, uderza częstotliwość, z jaką matka Urszula pisze o konieczności świętości dla siebie i swoich duchowych córek. „O jedno chodzi, byśmy były święte. To najważniejsze. Do tego dążmy z wszystkich sił i coraz goręcej kochamy Jezusa, Króla i Pana naszego" — wzywała w liście z 22 IV 1920 roku[42]. Do tego wzywała i o to się nieustannie modliła: „O jedno proszę Boga, by Was uświęcił, by dusze Wasze prowadził do świętości"[43]. Jeśli o czymś w swej sztokholmskiej samotności marzyła, to o jednym tylko: że się kiedyś spotkamy, a w międzyczasie — w trudnym czasie oddzielenia i tęsknoty — „będziemy usilnie dążyły do świętości, do świętości, do świętości!"[44]. Mimo że wokół szalała pierwsza wojna światowa — a może właśnie na przekór niej — w świętości widziała jedyną odpowiedź na ogrom cierpień i zła, który zdawał się nie mieć końca. Dlatego na Gwiazdkę 1914 roku pisała: „Modlę się za Was, Dzieci moje, i wiedzcie, że w dniu dzisiejszym więcej niż kiedykolwiek, i coraz

[39] Tamże, s. 71.

[40] Tamże, s. 102.

[41] J. Tischner, art. cyt., s. 72.

[42] U. Ledóchowska, *Listy do Sióstr…*, dz. cyt., s. 161.

[43] Tamże, s. 16.

[44] Tamże, s. 61.

bardziej bez przymieszek ziemskich pragnień, proszę o jedno potrzebne: o świętość! To jedno, czego Bóg od nas się domaga, to jedno, czego dziś światu biednemu potrzeba. Bądźmy święte, a więcej zrobimy dla świata niż choćby najsławniejsi wodzowie. O to jedno dla nas się modlę, tego sobie dziś życzę. […] A na Gwiazdkę czynię Wam to przyrzeczenie, iż życie moje w całości oddaję Bogu — w jakich On chce warunkach, w cierpieniu, w osamotnieniu, jak On chce — za Wasze dusze, dla wyproszenia Wam nie tyle zbawienia, co świętości, świętości, świętości"[45].

Świętość tę miały osiągnąć przez całkowite zjednoczenie z tajemnicą Chrystusowego Krzyża. Słowo krzyż jawi się w listach m. Urszuli niezwykle często. Jego misterium jest jej największym umiłowaniem do tego stopnia, że według jej szczególnej duchowości w jakiejś mierze przewyższa ono misterium chwalebnego Zmartwychwstania. Cierpienie Chrystusa, a w konsekwencji także jej osobiste cierpienia oraz cierpienia jej sióstr były jej bliższe i bardziej realne, niż perspektywa tego, co w wieczności przygotowuje im Pan Bóg. „Cierpienie przeminie — pisała 30 XI 1914 roku, odwołując się do myśli zaczerpniętej z *Glosy* św. Teresy według Zygmunta Krasińskiego — ale o to chodzi, by przez cierpienie skarby wieczne sobie wysłużyć. Niech Was ten krzyżyk zbliża do Krzyża Chrystusowego, wszak ten Krzyż — nasze wszystko: nasza radość, nasze szczęście! Trzeba zrozumieć całą miłość Chrystusa. «Ja Ciebie kocham za to, żeś był przymuszony wołać do Ojca: O, czemuś Mnie opuścił? Kocham Ciebie za Twoje konanie i za śmierć więcej niż za zmartwychwstanie». Tak, to dla mnie stało się jasne, dzięki Bogu — byleby i przez to miłość ku Bogu wzrastała!"[46].

Trwanie w tajemnicy Chrystusowego krzyża było dla niej podstawowym źródłem sił do pokonywania codziennych cierpień. „Byłoby strasznie cierpieć bez krzyża w ręku — wyznawała 21 X 1914 roku — ale z krzyżem można wszystko, choć serce krwawi i łza płynie. Ty i ja, Panie, razem z Tobą wszystko można znieść, choć serce pęka z bólu!"[47]. W ten sposób dojrzewał w niej charyzmat Zgromadzenia, które miała za kilka lat założyć i które miało nosić jakże zobowiązujący tytuł „Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego". Zjednoczenie z krzyżem stawało się dla niej coraz wyraźniejszym fundamentem całego życia przenikniętego blaskami świętości. „W niczym Wam pomóc nie mogę — skarżyła się na swą bezsilność w październiku 1914 roku — tylko zachęcać do cierpliwego, cichego niesienia krzyża Chrystusowego. Dzieci moje, wszak krzyż to łaska, bo do Boga prowadzi. «Witaj, Krzyżu święty, jedyna moja nadziejo!». Spróbujmy to z głębi serca powtarzać, Dzieci moje. Z początku będzie to trudno, potem coraz lżej, a w końcu i pokochamy swój ciężki krzyż. Pamiętajcie, że Chrystus dźwiga go razem z nami! Odważnie, w górę serca, Dzieci moje drogie!

[45] Tamże, s. 91-93.

[46] Tamże, s. 18.

[47] Tamże, s. 34.

W zasadzie przyznajemy, że celem naszego życia jest być przybite z Chrystusem do krzyża, więc nie jęczmy za dużo, skoro to ukrzyżowanie teraz na skórze naszej, w kościach naszych się odbywa! *Fiat* na wszystko i za wszystko *Deo gratias*! Przybił nas Chrystus do krzyża, trwajmy tam cichutko, spokojnie, jak On chce, jak długo On chce — Jemu wszystko powierzając, gotowe wszystko przyjąć z Jego rąk"[48]. Te zachęty, by łączyć się z krzyżem Chrystusa, po kilku latach — w 1921 roku zostały opatrzone następującym krótkim komentarzem: „Nie chodzi o to, by myśl była ciągle przy Krzyżu — to przy naszych zajęciach niemożliwe — ale wola niech będzie zawsze ukryta w Sercu Ukrzyżowanego, byśmy tylko jednego chciały — woli Jezusa. Nie, nic więcej nam nie potrzeba, tylko woli Jezusa, nie naszej. To sekret naszej świętości"[49].

Z przylgnięcia do krzyża wynikały inne wartości, o których matka Urszula pisała niezwykle często: autentyczna miłość bliźniego, całkowita zgoda na wolę Bożą, pokora, ubóstwo, codzienna i cicha dobroć wobec innych, pracowitość, wzajemna wyrozumiałość, zgoda na cierpienie i — zupełnie nieoczekiwanie i paradoksalnie! — apostolstwo radości i dobrego humoru[50].

To z takiego właśnie przeniknięcia wszystkich wartości przez świętość wyrastał obraz dojrzałej, w pełni wewnętrznie scalonej osobowości, o której w grudniu 1920 roku, na pierwsze Boże Narodzenie do swego dopiero co oficjalnie powołanego do życia nowego urszulańskiego zgromadzenia, pisała matka Urszula: „Potrzeba nam takich dusz silnych, dla siebie kamiennych, które idą zawsze prostą drogą obowiązku; kierujących się wolą i rozumem, nie rządzonych ślepą uczuciowością, która porywa, ale nie buduje. Kochajmy się, Dzieci moje, tą czystą, Bożą miłością, którą Jezus kocha w drugich, Jezusowi służy w drugich i zawsze w jedno łączy miłość Jezusa z miłością stworzeń; przez to staniemy się dobre, bardzo dobre, bezgranicznie dobre, a tym bardziej Panu Bogu się przypodobamy"[51].

7. Wobec słabości ludzkiej natury

Ten obraz silnej, dojrzałej osobowości rysuje się jako pewna konsekwencja hierarchii wartości Maxa Schelera, którą zinterpretował ks. Józef Tischner i którą — być może całkiem nieoczekiwanie — odkrywamy w *Listach do Sióstr*... matki Urszuli. Na koniec postawmy sobie jeszcze jedno pytanie: czy urzeczywistnianie w życiu konkretnego człowieka tak zarysowanej hierarchii wartości jest rzeczą łatwą? Niewątpliwie, jest to pytanie retoryczne. Wartości mają to do siebie, że są zagrożone — człowiek może je w swym życiu urzeczywistnić lub od nich odejść,

[48] Tamże, s. 36.

[49] Tamże, s. 219.

[50] Por. tamże, s. 65, 169.

[51] Tamże, s. 216.

tworząc jednocześnie siebie lub też siebie zdradzając. Zagrożenie ich wynika z samej kondycji ludzkiej — ze słabości natury, która jest udziałem człowieka. Matka Urszula była tego niezwykle świadoma. W duchu prawdy, a zatem w duchu autentycznej pokory, przyznawała się niekiedy wobec swych sióstr do osobistych słabości. Pisząc o konieczności wewnętrznego rozwoju, jednocześnie wyznawała: „Wiem, niestety, z własnego doświadczenia, że to nie zawsze się udaje. Ludźmi jesteśmy, słabymi i ułomnymi, ale walczmy z tym, co w każdym razie jest do zwalczenia”[52]. Słabość ta jest, według niej, następstwem takiej a nie innej ludzkiej natury. „Ta nasza biedna, nędzna natura ludzka zawsze staje sztorcem, przeszkadzając na drodze cnoty, bo nie może, a często i nie chce zrozumieć istoty prawdziwej świętości” — pisała w liście z 12 III 1915 roku[53].

Jednakże stwierdzenie faktu słabości natury ludzkiej nie oznaczało dla niej zgody na taki stan. Od siebie i od innych wymagała ogromnego wysiłku pracy wewnętrznej, który miał iść równolegle w dwóch kierunkach: jako walka z własnym egoizmem oraz jako wybieganie ku temu, co w górze. W swych listach dość często zachęcała siostry do „usilnej pracy nad pozbyciem się własnego «ja»”. I zaraz tak tłumaczyła stojące przed nimi zadanie, które rozciąga się na wiele lat, a właściwie na całe życie: „To najważniejsze, pamiętajcie dobrze, a zarazem najtrudniejsze — to praca, o której zawsze musimy mieć przekonanie, że jeszcze daleka od ukończenia, i do której zawsze z nową energią zabierać się musimy. Zabić to «ja», wszystkie wybryki tego «ja», które to lubi, tego nie lubi, któremu to się podoba, a tamto się nie podoba — tylko ze względu na «ja» i bez względu na Boga i na bliźnich! Do śmierci się tej skłonności szukania siebie nie pozbędziemy, ale ciągle, ciągle walczyć musimy”[54]. Zdawała sobie przy tym sprawę, że walka ta domaga się ogromnego wysiłku i konsekwencji oraz że nie może się ona zadowalać czysto zewnętrznymi, choć skądinąd bardzo pobożnymi kryteriami. „Ufam — pisała 7 III 1915 roku — że praca wewnętrzna mej gromadki posuwa się naprzód z tym zrozumieniem, że o świętości nie stanowi ani ilość modlitw, ani chodzenie do kościoła, ale zaparcie się siebie, zapomnienie o sobie”[55]. Praca ta była dla niej „pokutą najbardziej zasługującą, bo i najtrudniejszą”[56], wręcz wewnętrznym męczeństwem. Tak oto bowiem pisała do swych sióstr 3 VI 1920 roku, będąc jeszcze pod wrażeniem dopiero co zakończonych uroczystości kanonizacyjnych sióstr urszulanek, w których wzięła osobisty udział: „Nasze męczeństwo musi być wewnętrzną, niewidzialną walką ze złymi skłonnościami, ciągłym działaniem przeciw woli własnej, swej próżności, chęci

[52] Tamże, s. 37. W liście z 9 XI 1914 roku wyznała: „Jestem człowiekiem i upadam”. — Tamże, s. 50.

[53] Tamże, s. 132.

[54] Tamże, s. 114-115.

[55] Tamże, s. 130; por. tamże, s. 144.

[56] Por. tamże, s. 122-123.

wygód i zwracania uwagi na siebie, swej gadatliwości, piskliwości i miękkości — to męczeństwo tego «ja», które powoli ciągle zabijamy, męczeństwo niewidzialne, znane Boga samemu. O to prośmy, do tego się zachęcajmy, Dzieci moje, w tym dniu triumfu błogosławionych Sióstr naszych"[57].

Zakończenie tej zachęty wskazuje na to, jak ściśle matka Urszula łączyła konieczność walki z własnym egoizmem, z jednej strony, z radosnym i pełnym optymizmu wybieganiem ku rzeczom wyższym, z drugiej. Jak twardy realizm wewnętrznego zmagania wiązała z nadzieją przyszłej chwały. „Wyżej, wyżej, wyżej — i sobie, i Wam to powtarzam — pisała pełna natchnienia na Gwiazdkę 1914 roku. — Aby dojść do jasności nadziemskich, trzeba jak Chrystus Pan wisieć jakiś czas między ziemią i niebem — na krzyżu! Nie brońmy się przed tym, nie wymawiajmy się od krzyża — ponad krzyżem niebo, jasne, Boże niebo!"[58]. I dlatego co jakiś czas w jej listach będzie powracało sformułowanie *sursum corda* — tak jak to było w dniu 20 I 1915 roku: „W górę i zawsze w górę, dzieci Moje! Nieraz ciężar przygniata nas do ziemi, ale zachęcajmy się wciąż na nowo: *sursum corda*, na skrzydłach miłości, miłości Boga i bliźniego!"[59].

Nie ulega wątpliwości, że ta schelerowska hierarchia wartości, którą odnajdujemy w *Listach do Sióstr*... matki Urszuli Ledóchowskiej, a zwłaszcza jej nieustanne zachęty do walki z własnym egoizmem, by móc pełnym sercem kochać Boga i innych ludzi, znajdują się w wyraźnej opozycji do najbardziej głośnych dzisiaj trendów kulturowych epoki zwanej przez niektórych epoką „późnej nowoczesności"[60]. Co więcej, można nawet mówić o swoistym zmaganiu się tej wizji człowieka, którą głosiła św. Urszula, o przetrwanie i o uzasadnienie swej prawdy. Jej pełen nadziei realizm próbuje się bowiem ostać i obronić wobec nastroju dekadencji, która zdaje się być coraz bardziej wszechogarniająca, przynajmniej w Europie. Należałoby zapewne powiedzieć nawet: tu nie chodzi tyle o przetrwanie pewnej wizji człowieka, ile dużo bardziej o to, by mógł przetrwać sam człowiek i tworzona przez niego kultura, która w samych swych korzeniach zdaje się być dzisiaj dotknięta ogromnymi zagrożeniami. Chodzi przecież o to, by w kulturze europejskiej powrócić do inspiracji chrześcijańskich i do wizji Boga, który jest Miłością. To zapewne dlatego podczas Mszy świętej kanonizacyjnej w dniu 18 V 2003 roku Jan Paweł II mówił o Matce Urszuli jako apostołce „nowej ewangelizacji", która swym życiem i działalnością dała „dowód, że miłość ewangeliczna jest zawsze aktualna, twórcza i skuteczna. […] To, co zwyczajne, czyniła nadzwyczajnym; codzienne zamieniała w ponadczasowe; to, co przyziemne, czyniła świętym. […] Wszyscy możemy uczyć się od niej, jak

[57] Tamże, s. 196.

[58] Tamże, s. 92.

[59] Tamże, s. 105.

[60] Por. Ch. Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tł. M. Kowalska, Kraków 2003.

z Chrystusem budować świat bardziej ludzki — w którym coraz pełniej będą realizowane takie wartości, jak: sprawiedliwość, wolność, solidarność, pokój. Od niej możemy uczyć się, jak na co dzień realizować «nowe» przykazanie miłości"[61].

WERTEHIERARCHIE IN *BRIEFE AN DIE SCHWESTERN 1914-1922* VON HL. URSZULA JULIA LEDÓCHOWSKA

Die *Briefe an die Schwestern* der hl. Urszula Ledóchowska vermitteln ein klares Menschenbild, das mit dem Wertesystem nach Max Scheler korrespondiert.

Die unterste Stufe bilden die sinnlichen Werte. Sie wurden von Mutter Ursula negiert, indem sie das bloß Angenehme als einen Zustand definierte, den man stets überschreiten soll. Eine höhere Stufe bilden die vitalen Werte. In den *Briefen* wird das Thema der Gesundheit öfters angesprochen, immer jedoch als ein Wert, das weiteren, noch höheren Werten dienen soll. Diese sind die geistigen Werte — das Gute, das Wahre, das Schöne. Die Forderung, diese Werte im Leben zu verwirklichen, macht einen wesentlichen Teil fast aller Briefe aus. Auf der höchsten Stufe stehen nach Scheler solche Werte, die mit dem Heiligen verbunden sind. Es ist auffallend, wie oft Mutter Ursula in den *Briefen* über die Aufforderung zur Heiligkeit — ihrer und ihrer geistigen Töchter — schreibt. Den harten Realismus des inneren Kampfes verband sie mit der Hoffnung auf das künftige Heil.

[61] *Kto trwa w Chrystusie, przynosi owoc obfity. Msza św. kanonizacyjna na placu św. Piotra*, „L'Osservatore Romano" (wyd. pol.) 24(2003), nr 7-8, s. 41.

„Duchowość w Polsce" 12 (2010)
ISSN 2081-4674 s. 212-225

Ks. Jacek HADRYŚ*

ROLA UBÓSTWA W DRODZE DO KOMUNII Z BOGIEM W ŻYCIU I POSŁUDZE ŚW. BRATA ALBERTA ORAZ BŁ. MATKI TERESY Z KALKUTY

Sobór Watykański II zaakcentował powszechne powołanie do świętości każdego chrześcijanina. Jest rzeczą oczywistą, iż specyfika dążenia do komunii z Bogiem jest uwarunkowana życiowym powołaniem danej osoby, jej osobistymi predyspozycjami oraz okolicznościami zewnętrznymi. Celem niniejszego przedłożenia jest ukazanie roli ubóstwa w dążeniu do zjednoczenia z Bogiem w życiu i posłudze Brata Alberta Chmielowskiego oraz Matki Teresy z Kalkuty, a także wskazanie ewentualnych podobieństw i różnic. Wybór tych osób nie jest przypadkowy, gdyż są to postacie, których świętość życia została potwierdzona przez Kościół, a które doświadczały ubóstwa i przeżywały je w życiu osobistym w sposób radykalny, posługiwały najuboższym z ubogich oraz założyły zgromadzenia, które kontynuują ich dzieło.

Całość zagadnienia została podzielona na trzy części. W pierwszej z nich zajęto się odkryciem powołania do życia w radykalnym ubóstwie, w następnej jego uzasadnieniem, a w ostatniej wskazaniami dotyczącymi ubóstwa związanymi z założeniem zgromadzeń zakonnych. W podsumowaniu zamieszczono wyniki przeprowadzonych analiz. W badaniach oparto się na listach, notatkach i innych pismach Brata Alberta opublikowanych w zbiorze *Pisma Adama Chmielowskiego Brata Alberta* (red. A. Faron, Kraków 2004)[1], a także na pismach Teresy zamieszczonych w całości lub w części w publikacji *Pójdź, bądź moim światłem. Prywatne pisma „Świętej z Kalkuty"*, opracowanych i skomentowanych przez postulatora procesu kanonizacyjnego błogosławionej Teresy z Kalkuty i jednocześnie dyrektora Centrum Matki Teresy, o. Briana Kolodiejchuka (przekł. M. Romanek, Kraków 2008)[2].

---

* Ks. dr hab. Jacek HADRYŚ — prezbiter Archidiecezji Poznańskiej (wyśw. 1987); wykładowca teologii duchowości i prodziekan WT UAM w Poznaniu; cenzor ksiąg religijnych; dyrektor Szkoły Katechistów Archidiecezji Poznańskiej.

[1] Dalej skrót: PACH.

[2] Dalej skrót: PPSK.

1. Droga do wyboru życia w radykalnym ubóstwie

W życiu Adama Chmielowskiego można zauważyć proces zubożenia, który doprowadził go do życia w radykalnym ubóstwie. Bóg przez różne zdarzenia, przeciwności oraz pozbawianie życiowych podpór, przygotowywał go do umiłowania ubóstwa. Jego rodzice na chrzestnych wybrali żebraków spod kościoła[3]. Od urodzenia był słabego zdrowia. W wieku ośmiu lat stracił ojca, w dwunastym roku życia został wysłany na studia do Petersburga, ale nie przyjęto go z powodu nieznajomości języka rosyjskiego. Gdy miał czternaście lat umarła jego matka. Cztery lata później, biorąc czynny udział w powstaniu styczniowym, został ranny w prawą nogę, którą musiano amputować[4]. Został kaleką, ale to fizyczne ogołocenie miało wielkie znaczenie dla jego dalszych losów: „Ta utrata nogi i całożyciowe stąd kalectwo, stało się właściwie predyspozycją dla jego późniejszej, wielkiej misji charytatywnej. Może gdyby nie to, Adam Chmielowski przepędziłby życie jako świecki, cywilny człowiek, rosły, przystojny mężczyzna, światem i światowością pochłonięty. […] Gdyby był z powstania wyszedł zdrów, nie ranny, nie inwalida, byłby malarzem — profesjonalistą, może wielkim, może średnim, w każdym razie jednym z wielu”[5]. W wieku trzydziestu pięciu lat rozpoczął u jezuitów w Starej Wsi nowicjat, jednak po odbyciu trzydziestodniowych rekolekcji i uświadomieniu sobie własnej grzeszności załamał się psychicznie: wpadł w dziwny stan i został odesłany do zakładu dla umysłowo chorych w Kulparkowie. Stwierdzono u niego obłęd religijny, lęk, hipochondrię, melancholię i przeczulicę psychiczną, a leczenie nic nie pomogło. Zabrany z zakładu przez swojego brata wyszedł ze stanu depresji pod wpływem rozmowy o miłosierdziu Bożym, którą celowo zorganizowano tak, aby mógł ją usłyszeć[6]. Zaangażował się w Trzeci Zakon św. Franciszka[7]. W 1884 roku zamieszkał w Krakowie i nie mogąc znieść widoku młodych ludzi, którzy z powodu nędzy stali się bezdomnymi, zaczął ich zapraszać do swojego mieszkania. Malował obrazy, które następnie sprzedawał, aby mieć pieniądze na utrzymanie siebie i bezdomnych:

---

[3] Późniejszy brat Albert, „dziecko chrzestne” ubogich żebraków mawiał: „Życie me doczesne ubogim zawdzięczam, do nich więc ono całkowicie i ze sprawiedliwości należy”. — Cz. Lewandowski, *Brat Albert*, Kraków 1927, s. 10.

[4] „Jako adiutant komendanta Chmieleńskiego szedł po rozkazy wśród gradu kul, którymi kompania strzelców finlandzkich zasypywała wzgórze, na którym stał na koniu wódz powstańców, przy którym potem stał Adam, czekając na rozkazy, pośród nowych strzałów karabinowych. I tym razem nasz bohater wyszedł cało, ale niedługo potem, gdy był w bezpiecznym miejscu, zabłąkany granat rosyjski, pękał pod koniem Adama, a odłamek uderzywszy w obcas buta jego, pokruszył mu nogę, aż po za kolano na dwadzieścia kawałków”. — Tamże, s. 12.

[5] A. Okońska, *Adam Chmielowski,* Warszawa 1967, s. 41.

[6] Por. W. Kluz, *Adam Chmielowski Brat Albert*, Kraków 1975, s. 113.

[7] „Ujrzał franciszkanizm w bardzo konkretnym kontekście życiowym i przylgną do niego całym sercem. Nie tylko włączył się sam w nurt franciszkański, ale stał się jego gorliwym apostołem i odnowicielem”. — S. Smoleński, *Święty Brat Albert Adam Chmielowski*, Kraków 1989, s. 8.

„Widok nędzy ludzkiej wzruszał go i niemal wyprowadzał z równowagi. Wtedy by wszystko dał ze siebie, byle otrzeć łzę niedoli”[8]. Zdawał sobie sprawę z faktu, iż niedostatek, który niejednokrotnie był jego udziałem, różnił się od biedy najuboższych mieszkańców krakowskiego Kazimierza. Zetknięcie się z nędzą ludzką w miejskiej ogrzewalni spowodowało przełom w jego życiu: „Wtedy to, jakby iskra Boża, zrodziła się w duszy Brata Alberta myśl: aby się poświęcić i oddać tym nędzarzom, pracować nad ich podźwignięciem z tej wstrętnej kałuży, uczynić ich na powrót ludźmi noszącymi na duszy obraz i podobieństwo Boże”[9]. Podjął radykalną decyzję, założył habit tercjarski, aby stać się ubogim dla ubogich: „W tej niestrudzonej, heroicznej posłudze na rzecz najbardziej upośledzonych i wydziedziczonych znalazł ostatecznie swoją drogę. Znalazł Chrystusa. Przyjął Jego jarzmo i brzemię. Nie był tylko miłosiernikiem. Stał się jednym z tych, którym służył. Ich bratem”[10].

Tak jak w życiu Brata Alberta, również w życiu Matki Teresy z Kalkuty można zauważyć Bożą pedagogię oraz szczególną ingerencję, które spowodowały nie tylko radykalne przeżywanie ubóstwa przez nią samą, ale także wydanie siebie w służbie najuboższym. Teresa była loretanką, kiedy 10 IX 1946 roku podczas podróży pociągiem otrzymała „powołanie w powołaniu”, które zaowocowało powstaniem Misjonarek Miłości: „To było powołanie w powołaniu. To było powtórne wezwanie. Wezwanie, by opuścić nawet Loreto, gdzie byłam bardzo szczęśliwa, i udać się na ulice, aby służyć najbiedniejszym z biednych. […] W 1946 roku udałam się do Dardżylingu na rekolekcje. To stało się w tym pociągu. Wtedy właśnie usłyszałam wezwanie, aby porzucić wszystko i pójść za Nim do slumsów […]. Wiedziałam, że taka była Jego wola i że musiałam pójść za Nim”[11]. Powyższe wydarzenie miało bez wątpienia charakter mistyczny i zaowocowało szczególnym pragnieniem radykalnego życia w ubóstwie oraz posługiwania najuboższym: „Gdyby tylko Wasza Eminencja wiedział, jak bardzo pragnę całkowicie się poświęcić w tym absolutnym ubóstwie i w ten sposób przy-

[8] W. Kluz, dz. cyt., s. 128.

[9] M. Kaczmarzyk, *Bł. Albert Adam Chmielowski*, w: *Polscy Święci*, red. J. R. Bar, t. 5, Warszawa 1985, s. 48.

[10] Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas kanonizacji bł. Brata Alber*ta, „L’Osservatore Romano” 10(1989), nr 10, s. 17.

[11] M. Muggeridge, *Matka Teresa z Kalkuty*, Warszawa 1975, s. 73-74. „Od września 1946 roku Wszechmogący Bóg wzywa mnie do całkowitego poświęcenia się zupełnemu ubóstwu za przykładem wielkiego Świętego z Asyżu oraz do całkowitego oddania się służbie Ubogim w slumsach i ciemnych zaułkach miasta i wszędzie, do troski o chorych i umierających, do wyrywania malutkich dzieci ulicy z grzechu i złego, do pomagania żebrakom i głodującym. Abym była w stanie wykonywać taką pracę, konieczne jest życie modlitwy i ofiary z siebie: aby zbliżyć się do najuboższych z ubogich, trzeba stać się jak oni, aby przyciągnąć ubogich do Chrystusa, podstawą jest całkowite ubóstwo”. — List Matki Teresy do kard. prefekta Świętej Kongregacji Zakonników, 7 II 1948, w: PPSK, s. 161.

nieść światło Chrystusa do nieszczęśliwych domów biedaków w slumsach”[12]. Nie oznaczało jednak braku pokus, aby wrócić do wygodnego i ustabilizowanego życia, gdyż podczas wielkiego zmęczenia „nasiliła się pokusa — przez wyobraźnię przelatywały mi obrazy pałacowych budynków loretanek — wszystkie te piękne rzeczy i wygody — ludzi, z którymi się stykają — słowem, to wszystko. «Wystarczy, że powiesz słowo, a to wszystko znów będzie twoje» — mówił wciąż kusiciel. Z [własnej] nieprzymuszonej woli, mój Boże, i z miłości do Ciebie — pragnę zostać i robić wszystko, cokolwiek okaże się Twoją Świętą Wolą wobec mnie. — Nie uroniłam ani jednej łzy. — Nawet gdybym cierpiała coraz bardziej niż teraz — nadal chcę pełnić Twoją Świętą Wolę”[13].

W świetle powyższych słów uprawnionym wydaje się być stwierdzenie, iż Bóg przez swoją pedagogię doprowadził do umiłowania ubóstwa zarówno Adama Chmielowskiego jak i Matkę Teresę z Kalkuty. Warto zauważyć odmienny sposób Bożego działania wobec tych osób. Droga do wyboru ubóstwa przez Brata Alberta prowadziła przez wieloletnie doświadczanie ubóstwa rzeczywistego jak i duchowego, bezradności, choroby, odrzucenia i niezrozumienia. W ten sposób późniejszy Założyciel nowych zgromadzeń zakonnych opiekujących się ubogimi został przygotowany do podjęcia decyzji prowadzenia radykalnie ubogiego życia i poświęcenia się najuboższym, co dokonało się przez zetknięcie się z ludzką nędzą w miejskiej ogrzewalni. Natomiast Matka Teresa znalazła się w Indiach dzięki powołaniu do sióstr loretanek, a konkretne wezwanie do życia w radykalnym ubóstwie i wydaniu siebie najuboższym z ubogich otrzymała poprzez łaskę mistyczną. I w jednym i w drugim przypadku można kontemplować działanie Boga w duszach w sposób całkowity Jemu oddanych: „Różne są dary łaski lecz ten sam Duch; różne też są rodzaje posługiwania, ale jeden Pan; różne są wreszcie działania, lecz ten sam Bóg, sprawca wszystkiego we wszystkich” (1 Kor 12, 4-6). Wspólną wydaje się być inspiracja wyboru życia w radykalnym ubóstwie, którą niewątpliwie stanowi odczytanie Bożego wezwania do zajęcia się ludźmi w szczególny sposób doświadczającymi ubóstwa i nędzy. Zarówno Adam Chmielowski jak i Matka Teresa zdawali sobie sprawę, iż bez rzeczywistego upodobnienia się do ubogich realizacja owego Bożego wezwania nie będzie możliwa.

---

[12] List Matki Teresy do abp. Ferdinanda Périera, 1 X 1947, w: PPSK, s. 122. „W drodze powrotnej do Kalkuty powiadomiłam swojego kierownika duchowego o następującej rzeczy: że Bóg chce, bym oddała Mu się całkowicie w absolutnym ubóstwie, bym utożsamiła się z indyjskimi dziewczętami w życiu pełnym poświęcenia i ofiary, opiekując się ubogimi w slumsach, chorymi, umierającymi, żebrakami w ich ciemnych norach i malutkimi dziećmi ulicy. Słowem — bym bez żadnych zastrzeżeń oddała się Bogu z ubogich ze slumsów i ulic”. — List Matki Teresy do m. Gertrude Kennedy IBVM, 10 I 1948, w: PPSK, s. 147.

[13] *Dziennik Matki Teresy*, 24 I 1949. Zapisywanie tych wydarzeń zostało zlecone Matce Teresie przez abp. Périera i trwało od Bożego Narodzenia 1948 do 11 VI 1949, w: PPSK, s. 183-185.

2. Uzasadnienie życia w radykalnym ubóstwie

Karol Wojtyła w homilii wygłoszonej w pięćdziesiątą rocznicę śmierci Brata Alberta zauważył, że „on stał się bezdomnym dla bezdomnych, stał się nędzarzem dla nędzarzy, a gdyby mógł, toby stał się kaleką i trędowatym dla kalek i trędowatych. Tak wielka była jego miłość, tak wielkie było świadectwo miłości Boga i ludzi jakie dawał swoim życiem”[14]. Ubóstwo pomagało Bratu Albertowi żyć w wolności i przez to uzdalniało do większej miłości[15]. Widział w nim swoisty pomost pozwalający mu w dotarciu z Ewangelią do nędzarzy[16]. Zatem nie podejmował życia radykalnie ubogiego dla siebie samego, ale ze względu na miłość do Boga i bliźnich: „Mój ojcze, inaczej być nie może, bo gdybyśmy jadali co innego aniżeli nasi bezdomni, przestaliby wierzyć temu, co mówimy, i zaczęliby przypuszczać, że spekulujemy na ich biedzie, by sobie samym dogodzić”[17]. Nawiązując do św. Jana od Krzyża, pragnął z miłości do Chrystusa ogołocić siebie całkowicie przez życie radykalnie ubogie: „Nie ku temu, co smaczne, ale niesmaczne. Nie, co się podoba, ale nie podoba. Nie do tego, co sprawia pociechę, ale dezolację. Nie do spoczynku, ale pracy. Nie żądać więcej, ale mniej. Nie, co wynioślejsze i droższe, ale co niższe i bardziej wzgardzone. Nie do chcenia, jakiej rzeczy, ale do nie chcenia niczego. Nie szukając lepszego w każdej rzeczy, ale gorszego żądając, dla miłości Chrystusowej, zupełnego obnażenia, doskonałego ubóstwa duchowego i wyrzeczenia się absolutnego odnośnie o wszystkiego, co jest na świecie”[18].

Zdawał sobie sprawę z konieczności abnegacji na drodze do komunii z Bogiem, chciał, aby życie w ubóstwie było rzeczywistym oddaniem się Chrystusowi i służbą Jemu cierpiącemu w bezdomnych i ubogich[19]. Doszło do tego, iż odnajdywał przyjemność nie w posiadaniu czegoś, ale w braku jakiejkolwiek własności: „Nie w posiadaniu wszystkich rzeczy, ale w pozbawianiu, w nagości i ubóstwie; ubóstwo Perła Ewangeliczna”[20]. Umartwienia cielesne traktował także jako środek pomagający w opanowaniu zmysłów, unikał wygodnictwa nawet w ostatnich chwilach swojego życia[21]. Zalecał ascezę w celu głębszego przeży-

---

[14] K. Wojtyła, *Homilia wygłoszona w Krakowie dnia 25 XII 1966*, w: *Świadectwo oddania bez reszty*, Kraków 1984, s. 40.

[15] Kiedy Brat Albert został okradziony przez osobę, której udzielił schronienia, z pieniędzy otrzymanych od rodziny za sprzedany dom, i kiedy w celu uniemożliwienia pościgu ów człowiek zniszczył mu protezę, to nie tylko nie zgłosił zdarzenia na policję, ale martwił się stanem sumienia człowieka, który go okradł. — Por. K. Michalski, *Brat Albert*, Poznań 1978, s. 74.

[16] Por. S. Smoleński, dz. cyt., s. 14-15.

[17] K. Michalski, dz. cyt., s. 86.

[18] A. Chmielowski, *Notatnik rekolekcyjny* I, w: PACH, s. 259-260.

[19] Por. tamże, s. 260.

[20] Tamże, s. 257.

[21] Por. Cz. Lewandowski, dz. cyt., s. 148.

wania ubóstwa oraz życia w porzuceniu wszystkiego dla Boga. Zdawał sobie sprawę z faktu, iż doświadczenie postu zarówno jakościowego jak i ilościowego pomoże jego dzieciom duchowym lepiej znosić skromne warunki życia i pozwoli lepiej zrozumieć głód ludzi biednych i bezdomnych. Swoim duchowym dzieciom wskazywał na najtrudniejszy wymiar ubóstwa, które sam w pełni praktykował, to znaczy wyrzeczenie się własnej woli[22].

Matka Teresa radykalnie ubogie życie również uzasadniała wielorako. Przede wszystkim motywowała je miłością do Chrystusa i pragnieniem komunii z Nim: „Aby być z Nim całkowicie zjednoczone, musimy być ubogie — wolne od wszystkiego — tu ubóstwo Krzyża — Absolutne Ubóstwo"[23]. Zdawała sobie sprawę, jak ważne jest ubogie życie również ze względów apostolskich: „Świat jest zbyt bogaty dla biednych. — Musimy być bardzo, bardzo biedne w każdym sensie tego słowa, by zdobyć dla Chrystusa serca biedaków. — Biedni są rozgoryczeni i cierpią, ponieważ nie przeżywają szczęścia, jakie powinno dawać ubóstwo, jeśli jest znoszone dla Chrystusa"[24]. Aby skutecznie apostołować wśród najuboższych z ubogich wiedziała, że musi się do nich upodobnić i żyć z nimi, co implikowało konieczność odejścia ze zgromadzenia sióstr loretanek[25]. Można powiedzieć, że umiejętnie powyższe motywacje łączyła w jedno: „[…] proszę wybaczyć temu swojemu dziecku, które tak bardzo tęskni i pragnie, aby porzucić wszystko dla Boga, by oddać samą siebie w absolutnym Ubóstwie Chrystusowi w Jego cierpiących ubogich"[26]. Ubóstwo swoje i Misjonarek Miłości rozumiała radykalnie, ale i w sposób roztropny: „Przez absolutne ubóstwo rozumiem prawdziwe i zupełne ubóstwo — nie głodzenie się — ale odczuwanie braku — to tylko, co mają naprawdę ubodzy — naprawdę umrzeć dla wszystkiego, co świat

---

[22] „Doszedł do takiego zjednoczenia swej woli z wolą Bożą i zupełnego zdania się na Boga we wszystkim, iż zdumienie i rozrzewnienie wywoływało u innych, gdy widzieli, jak ten sługa Boży za wszystko dziękował Bogu, zawsze w Nim był zatopiony, zawsze z Nim w były czy radości najściślej zjednoczony". — B. Smyrak, *Duchowość Brata Alberta*, Kraków 1989, s. 185.

[23] List Matki Teresy do abp. F. Périera, święto Bożego Ciała, 5 VI 1947, w: PPSK, s. 107. „To nasz Pan chce tego ubóstwa — z powodu wielu bogactw, przez które został pozbawiony miłości. Im mniej będziemy miały na własność, tym więcej będziemy miały do dania — bo miłość oparta na ofierze na pewno będzie rosła. On potrzebuje «Ubogich zakonnic, obleczonych w ubóstwo Krzyża». Tam, na Krzyżu, nie miał On nic własnego. Właśnie to chcemy robić — kochać Boga dla Niego samego, a ubogich dla Niego, w Nim, z Nim". — List Matki Teresy do abp. F. Périera, 7 XI 1947, w: PPSK, s. 143.

[24] List Matki Teresy do o. Célesta Van Exema SJ, 28 X 1947, w: PPSK, s. 131.

[25] Por. List Matki Teresy do kard. prefekta Świętej Kongregacji Zakonników, 7 II 1948, w: PPSK, s. 161.

[26] List Matki Teresy do abp. F. Périera, 7 XI 1947, w: PPSK, s. 133. „Jezus został posłany przez Ojca do ubogich [zob. Łk 4,18] i po to, by rozumieć ubogich, Jezus musiał zaznać i doświadczyć tego ubóstwa we własnym ciele i duszy. Również my musimy doświadczyć ubóstwa, jeśli chcemy być naprawdę tymi, którzy niosą miłość Boga. Aby móc głosić Dobrą Nowinę ubogim, musimy wiedzieć, czym jest ubóstwo". — Matka Teresa, *Charity: Soul o Mission* („Miłość — dusza misji"), 23 I 1991, w: PPSK, s. 318.

uważa za swoje”[27]. Odnosiła je do Chrystusa starając się Go naśladować także pod tym względem[28]. Teresa ubóstwo rozumiała szeroko. Z jednej strony oznaczało ono dla niej nędzę materialną bądź duchową, ale z drugiej strony doświadczenie różnorakiego braku czy niemożności. Do ludzi ubogich zaliczała różne kategorie osób[29]. Za najuboższych z ubogich uważała dzieci nienarodzone: „Uważam, że nienarodzone dziecko jest dzisiaj najuboższym z ubogich — najbardziej niekochanym — najbardziej niechcianym, wyrzutkiem społeczeństwa”[30]. Potrafiła również w sensie nadprzyrodzonym spojrzeć na doświadczenie różnorakiego, nie tylko materialnego ubóstwa, o czym świadczy chociażby jej list do jednego z kapłanów: „Nie jest ważne, co Ksiądz czuje — dopóki On czuje się dobrze w Księdzu, niech Ksiądz nie patrzy na siebie i niech się Ksiądz cieszy, że nie ma Ksiądz nic — że nie jest Ksiądz niczym — że nic Ksiądz nie może. Niech Ksiądz daje Mu wielki uśmiech — za każdym razem kiedy przeraża Księdza własna nicość. To jest ubóstwo Jezusa. Ksiądz i ja musimy pozwolić Mu żyć w nas, a przez nas w świecie”[31]. Pojmowała ubóstwo w sposób duchowy ukierunkowując je ku Chrystusowi: „Wiem, co Ojciec czuje — to naprawdę pełen sens ubóstwa Jezusa. On, będąc bogatym, stał się ubogi (por. 2 Kor 8, 9). Zrezygnował z bogactw bycia z Ojcem, stając się Człowiekiem jak my we wszystkim z wyjątkiem grzechu (por. Hbr 4, 15). — Ojciec także doświadcza tego «rezygnowania» z miłości do Niego”[32].

Analizując uzasadnianie ubogiego życia przez Brata Alberta oraz Matkę Teresę można zauważyć, pomimo różnicy sformułowań, wiele podobnych argumentów. Otóż ubóstwo było dla nich wyrazem miłości do Boga i ludzi, drogą prowadzącą do komunii z Chrystusem i upodobnienia się Niego, rzeczywistym oddaniem się Chrystusowi i służbą Jemu w bezdomnych i ubogich, uzdolnieniem do życia w wolności i większej miłości, środkiem zapewniającym rozumienie sytuacji nędzarzy i zarazem owocność posługi podejmowanej dla nich. Zarówno

---

[27] List Matki Teresy do abp. F. Périera, 28 I 1948, w: PPSK, s. 155.

[28] „Dziękuję Ojcu za wyjaśnienie ubóstwa Jezusa — w konkretnym życiu — tajemnicy Bożej miłości. Tak, chcę być uboga jak Jezus — który będąc bogatym, stał się ubogi z miłości do nas [zob. 2 Kor 8,9]. — List Matki Teresy do Josepha Neunera SJ, 23 VI 1978, w: PPSK, s. 386.

[29] „Dziś nauczyłam się czegoś ważnego — ubóstwo ubogich musi być dla nich czasem bardzo ciężkie. Kiedy rozglądałam się po okolicy w poszukiwaniu domu — chodziłam i chodziłam, aż rozbolały mnie ręce i nogi. — Pomyślałam, jak ich także musi boleć ciało i dusza, gdy szukają domu — jedzenia — pomocy”. — *Dziennik Matki Teresy*, 24 I 1949, w: PPSK, s. 185.

[30] List Matki Teresy do lekarza, 12 X 1988, w: PPSK, s. 396.

[31] List Matki Teresy do Dona Kribsa SCJ, 7 II 1974, w: PPSK, s. 373. „Ból w plecach — ubóstwo, którego Ksiądz doświadcza, są kroplami tej oliwy, która podtrzymuje światło, Jezusa, i rozprasza ciemność grzechu, dokądkolwiek się Ksiądz udaje. Niech Ksiądz nie robi niczego, co zwiększyłoby ten ból — tylko niech Ksiądz przyjmuje z wielkim uśmiechem ten mały dar, który On daje Księdzu z wielką miłością”. — List Matki Teresy do Dona Kribsa SCJ, 23 VII 1976, w: PPSK, s. 375.

[32] List Matki Teresy do Sebastiana MC, 12 X 1979, w: PPSK, s. 392.

u Świętego, jak i u Błogosławionej można także zauważyć nadprzyrodzone spojrzenie na ubóstwo, co potwierdza między innymi fakt, iż Brat Albert za najtrudniejszy wymiar ubóstwa uważał wyrzeczenie się własnej woli, natomiast Matka Teresa potrafiła różnego rodzaju braki i cierpienia odczytywać jako udział w ubóstwie Chrystusa.

3. Ubóstwo nowych zgromadzeń zakonnych

Adam Chmielowski praktykował radykalne ubóstwo, gdyż była to jedyna droga, aby dotrzeć z pomocą do nędzarzy. Tym, co budziło w nim lęk, była własność, która dzieliła ludzi na biednych i bogatych. Wiedział, że ona niszczy cnoty i budzi chciwość, przez co zamyka człowieka na potrzeby biednych[33]. Wzorem w realizowaniu ubóstwa był dla niego sam Jezus Chrystus, który podczas swego ziemskiego życia realizował radę ubóstwa, dlatego Chmielowski wymagał zarówno od siebie jak i swoich dzieci duchowych życia w radykalnym ubóstwie[34]. Nie dziwi zatem fakt, iż Święty chciał, aby dzieło, którego się podjął, było budowane na ubóstwie[35]. Miało ono stać się podstawą założonych przez niego nowych zgromadzeń i gwarantować duchową, „nadprzyrodzoną tężyznę" i męstwo w nieustannym pochylaniu się nad ludzką nędzą[36]. Znamienne jest to, że na początku nie chciał zakładać zgromadzeń zakonnych, ale wraz z powstającymi przytuliskami gromadzili się wokół niego ludzie, zazwyczaj z szeregów tercjarzy, którzy tak jak on pragnęli żyć i pomagać ubogim. „Ani mi przez głowę nie przeszło, mawiał, żeby zakładać, jakie Zgromadzenie. Ja o czym innym myślałem, gdy chodziło o ratunek ubogich, a tu Bóg jeszcze co innego zarządził. Niech Bóg sam robi, co chce, ja zaś nie będę do tego ręki przykładał, żeby nie popsuć dzieła Bożego"[37]. Dla poprowadzenia przytulisk, które były głównym dziełem Brata Alberta, powstały dwa odrębne zgromadzenia albertynów i albertynek, których głównym celem stała się opieka i obsługa ubogich w przytuliskach, według myśli i w duchu ich Założyciela[38]. Chmielowski był świadomy, że dobro i miłość dopiero wtedy będzie owocować w pracy z biednymi i w zgromadzeniach, kiedy wszyscy będą żyć w rzeczywistym ubóstwie: „Choćbym odkrył góry złota i srebra, to bym się tym tak nie ucieszył, jak tym nieocenionym skarbem zupełnego ubóstwa. Choćby było tysiące braci i sióstr, nie boję się o ich utrzymanie, ani o wyżywienie ubogich w przytuliskach, gdy za przykładem św. Franciszka i św.

---

[33] Por. R. D. Szpak, *Modlitwa w duchowości bł. Alberta*, w: *Chrześcijanie*, t. 16, red. B. Bejze, Warszawa 1985, s. 144.

[34] Por. A. A. Pniaczek, *Testament duchowy Brata Alberta*, „Communio" 6(1986), nr 5, s. 103.

[35] Por. K. Wojtyła, *Brat naszego Boga*, Wrocław 2003, s. 123.

[36] Por. A. A. Pniaczek, *Bł. Albert prekursorem postawy soborowej*, w: *Chrześcijanie*, dz. cyt., s. 185-211.

[37] B. Smyrak, dz. cyt., s. 122.

[38] Por. Cz. Lewandowski, dz. cyt., s. 55.

Klary własność mieć nie będziemy: ani jednostki, ani Zgromadzenia"[39]. Uważał, iż jeżeli ubóstwo zostanie pominięte, to wtenczas zgromadzeniom i przytuliskom grozi nędza moralna i zguba: „Zgromadzenia i przytuliska istnieć mogą jedynie na fundamencie całkowitego ubóstwa, to jest, że nie tylko pojedyncze osoby, ale Zgromadzenia, jako całość żadnej własności mieć nie będą, bo rozleci się wszystko i zmarnieje nędznie, gdy własność mieć będą"[40]. Aby być wiernym i dyspozycyjnym wobec planów Bożych preferował radykalne wyzbycie się wszelkiej własności[41]: „Ani w pospolitości ani pojedynczo nie wolno nam mieć żadnej własności, […]: ani domu, ani miejsca, ani żadnej rzeczy"[42]. Jego pragnieniem było, aby jako bracia tercjarze św. Franciszka zachowywali ubóstwo pod każdym względem i nie byli „usychającą gałęzią rodziny Franciszkańskiej"[43]. Odwoływał się do reguły św. Franciszka: „Wszyscy bracia niech starają się naśladować pokorę i ubóstwo Pana naszego Jezusa Chrystusa i niech pamiętają, że niczego nie powinniśmy mieć na tym świecie"[44]. Choć wielokrotnie wiele mu ofiarowywano, to jednak odmawiał i niczego na własność nie przyjmował[45]. Święty wiedział, jakie zagrożenie niesie ze sobą posiadanie pieniędzy, stąd aby uniknąć problemowych sytuacji i wystawiania na pokusę chciwości zalecał: „Na żadne kasy poboczne, choćby w tym była, jaka wygoda, nie pozwalam, ale każdy wydatek i dochód ma przechodzić przez ręce przełożonego i kasę główną"[46]. Nie chciał też, aby bracia należną gotówkę za wykonaną pracę odbierali osobiście, ale polecił, aby wpłacali pieniądze do spółdzielni i codziennie odbierali potrzebne artykuły spożywcze[47]. W ubóstwie widział źródło wolności, która pozwala służyć Bogu i bliźnim. Aby nie uzależniać się od pieniędzy, pragnienia ich posiadania, czy też chęci dysponowania nimi jak własnością, uświadamiał swoim braciom, iż należą one do tych, którym oni posługują: „A trzeba wiedzieć, że fundusze, które mamy w ręku, nie są naszą własnością, ale należą do ubogich i dla nich są nam dane. My zaś tymi pieniędzmi administrujemy, i za tę pracę wolno nam zaopatrywać potrzeby do życia należące w ubogi sposób, ale ani w pospolitości ani pojedynczo nie wolno nam mieć żadnej własności"[48].

---

[39] Tamże, s. 69.

[40] B. Smyrak, dz. cyt., s. 128. „Brak ubóstwa, to cholera w Zgromadzeniu, dom, gdzie nie ma ubóstwa jest choleryczny". — Cz. Lewandowski, dz. cyt., s. 72.

[41] Por. S. Smoleński, dz. cyt. s. 14-15.

[42] PACH, s. 108.

[43] Cz. Lewandowski, dz. cyt., s. 73.

[44] *Pisma św. Franciszka z Asyżu*, Warszawa 1990, s. 66.

[45] „Rola jest dla chłopa jakoby ósmym sakramentem, tak się z nią zwiąże. Najgorzej zaś zacząć posiadać na własność, to później chce się wszystko zbierać dla siebie, jak kura do gniazda". — Cz. Lewandowski, dz. cyt., s. 73.

[46] PACH, s. 108.

[47] Por. J. Żak-Tarnowski, *Brat Albert*, Warszawa 1979, s. 157.

[48] Tamże, s. 108.

Przejawem życia w ubóstwie miały być w zgromadzeniach skromne warunki mieszkaniowe i socjalne. Stronił od wszelkich wygód, zbędnych ozdób i dekoracji: „Żadnych obrazów, dywanów i wszystkich tym podobnych elegancji zabraniam, ma być najubożej”[49]. Zaproszony na poświęcenie klasztoru na tak zwanej Górze Śpiącej w Zakopanem, zganił braci za zbudowaną werandę widokową, która, według niego, szpeciła ubogi dom. Polecił od razu rozebrać zbędną część klasztoru. Podobna sytuacja miała miejsce we Lwowie, gdzie bracia wbrew jego woli ozdobili kaplicę rzeźbami i założyli gzymsiki. Spotkało się to z jego oburzeniem i stwierdzeniem, iż nie jest to piękne, ponieważ jest przeciwne ubóstwu. Kaplica została poświęcona dopiero wtedy, gdy usunięto z niej ozdoby i zagościła w niej prostota oraz ubóstwo[50]. Chcąc uniknąć podobnych sytuacji zalecał, aby konsultować wszelkie poczynania z nim i czekać na jego opinię: „Bez mojego osobnego pozwolenia nie wolno żadnych robót w domu zaczynać, zaczęte bez mojego pozwolenia przerwać”[51]. Wyrzeczenie się dóbr materialnych było dla Brata Alberta i jego naśladowców podstawą do zjednoczenia z Bogiem — tym, co uwalnia z więzów krepujących i nie pozwalających otworzyć się całkowicie na miłość Boga i Jego łaskę. Tak pojmowane i realizowane ubóstwo dawało całemu Zgromadzeniu i wszystkim jego członkom siłę duchową, uwrażliwiającą na potrzeby bliźnich, którym posługiwali[52]. Pozwalało też odkrywać w nich zbolałego Chrystusa, któremu należy pomóc i o którego trzeba dbać.

Duży nacisk Brat Albert kładł na sam ubiór, w którym chodzili tercjarze. Posługując ubogim, tak jak oni założył skromne ubranie, którym był szary habit[53]. Skromność habitu miała wyrażać to materialne ubóstwo, którego się podejmowali i które realizowali[54]. Ubóstwo stało się fundamentem, na którym Święty wznosił swoje dzieła, a także źródłem, z którego jego dzieci duchowe czerpały siłę i ofiarność w pracy z ubogimi. Praca według zamysłu Brata Alberta miała mieć charakter służebny i być dobrym sposobem upodobnienia się do samego Chrystusa, który także wyniszczał się w posłudze miłości dla ludzi, po to, aby ich zbawić[55]. Święty zdawał sobie sprawę z faktu, iż Zgromadzenia i ogrzewalnie nie zdołają utrzymać się jedynie z datków i kwest, dlatego w miarę możliwości szukał sposobności, aby bracia i siostry przez pracę pozyskiwali środki na utrzyma-

[49] PACH, s. 112.

[50] Por. J. Żak-Tarnowski, dz. cyt. s. 158-159.

[51] PACH, s. 112.

[52] Por. R. D. Szpak, dz. cyt., s. 145.

[53] Por. W. Kluz, dz. cyt., s. 135.

[54] „Złotych zębów nie wolno Braciom ani Siostrom nosić, bo to byłoby dla nas hańbą i zgorszeniem każdego, co by to widział. Złote zęby noszą tylko bogaci ludzie, ale chodzić w nędznym samodziale boso i opasywać się powrozem, a w gębie nosić złoto, to jest bezwstyd i brak wszelkiej delikatności, albo jakaś bezgraniczna ciemnota i głupota”. — PACH, s. 108.

[55] Por. A. A. Pniaczek, art. cyt., s. 107.

nie swoje i ubogich[56]. Chciał, aby przez pracę fizyczną nie tylko zarabiali na własne utrzymanie, ale także dawali dobry przykład sumiennej pracy. W zgromadzeniach albertyńskich praca posiadała również drugi, ważny element, który podkreślał Założyciel, mianowicie wymiar nadprzyrodzony — jako realizacja Bożej miłości względem bliźniego. Brat Albert chciał, aby ręce i ramiona od pracy fizycznej bolały braci dla miłości Boga[57]. Dążenie do realizacji ewangelicznego ubóstwa polega także na całkowitym zdaniu się na Boga i poszukiwaniu w Nim pełnego szczęścia. Taka postawa zaufania i zdania się na Opatrzność Bożą w wybitnym stopniu cechowała Brata Alberta: „A wszystkie sprawy zdawać na Opatrzność Boską, która obmyślała i najdrobniejsze szczegóły. Żeby się nie troszczyć i mieć zasługę z wiary, żeby nie mieć przeszkody do modlitwy z zajęć dla chwały Boskiej i podjętych dla miłości bliźnich"[58]. We wszystkim, co działo się w jego życiu dostrzegał ingerencję Boga, któremu oddał się bez reszty: „Nic się nie zdarza bez woli Boskiej"[59].Opatrzność Boża przychodziła z pomocą jego dziełu pod różnorodną postacią. Czasem były to anonimowe listy zawierające pieniądze niezbędne, aby podopiecznym zapewnić posiłek[60].

Matka Teresa pragnąć przez założenie Misjonarek Miłości odpowiedzieć na Boże wezwanie już w 1947 roku odręcznie spisała reguły przyszłego zgromadzenia, w których opisała między innymi ślub absolutnego ubóstwa[61]. Określiła, iż ubóstwo sióstr będzie polegało na zrzeczeniu się prawa do posiadania czegokolwiek na własność. Stwierdziła, iż każda siostra „dla doczesnych rzeczy tego świata będzie jak martwa"[62]. Wśród szczegółowych zasad podała między innymi, że Siostry będą wspólnie pracowały, jadły i spały, nie będą posiadały własnych budynków, nie będą miały służących, ale wszelkie prace w domu będą wykonywały same[63]. Określiła także sposób utrzymywania się sióstr jedynie z pracy własnych rąk zaznaczając, że chodzi o uzyskanie pieniędzy jedynie na ich wyżywienie i ubranie, gdyż nic więcej nie będzie potrzebne[64]. W tym kontekście zna-

[56]Por. PACH, s. 214.

[57] Por. K. Michalski, dz. cyt., s. 95.

[58] PACH, s. 145.

[59] Tamże, s. 128.

[60]Por. M. Winowska, *Znieważone Oblicze*, Kraków 2001, s. 326.

[61] Reguły spisane odręcznie przez Matkę M. Teresę MC, dołączone do listu od Matki M. Teresy MC do abp. F. Périera SJ, datowane: Boże Ciało 1947, w: PPSK, s. 459-460.

[62] Tamże, s. 459.

[63] „Będziemy potrzebowały bardzo niewiele — ponieważ zamierzamy z łaską Bożą zachowywać absolutne Ubóstwo w szczegółach i ponieważ nie będziemy miały własnych budynków. Nigdy nie będziemy potrzebowały własnych pieniędzy. — Siostry będą również wykonywały wszelkie prace domowe — nie będą zatem potrzebowały służących — co do reszty — ale raczej co do wszystkiego — ufam Jemu! On będzie z nami — a kiedy On tam będzie, nie będzie nam niczego brakowało". — List Matki Teresy do abp. F. Périera, Boże Ciało, 5 VI 1947, w: PPSK, s. 113.

[64] „A jeśli liczebność [sióstr] na to pozwoli — ich ubrania i żywność powinny być owocem pracy ich rąk". — Tamże, s. 460.

mienna jest reguła: „Przełożona wraz z inną siostrą będą czasami chodziły żebrać o jedzenie, ubrania, lekarstwa dla ubogich. Żadne z tych rzeczy nie będą używane przez Siostry”[65]. Ważne jest także zastrzeżenie poczynione przez Teresę, że „nigdy nie wolno nikomu — nawet przełożonym — przyjmować rzeczy, przez które świat mógłby się wkraść [do klasztoru]”[66]. Znamienne są wyjaśnienia Matki Teresy uzasadniające konkretne założenia dotyczące ubóstwa Misjonarek Miłości. Przyszła Błogosławiona ubóstwo zewnętrzne i pracę motywowała koniecznością przeciwstawienia się pokusie bogactwa: „Siostry mają trzymać się doskonałego ubóstwa — Ubóstwa Krzyża — nic prócz Boga. — Żeby nie dać bogactwom wejść do ich serc, nie będą miały nic z rzeczy zewnętrznych — ale będą utrzymywały się z pracy własnych rąk — franciszkańskie ubóstwo — benedyktyńska praca”[67]. Widziała praktykowanie ubóstwa jako drogę do wolności, a tym samym uzdolnienie do miłowania Boga i służenia jedynie Jemu[68]. Zdawała sobie sprawę z potrzeby przezwyciężania miłości własnej, aby dochować wierności życiu w radykalnym ubóstwie: „Zupełne ubóstwo, indyjskie życie, życie najuboższych będzie oznaczać mozolny trud [walki] z moją ogromną miłością własną”[69].

Bóg pobudził zarówno Brata Alberta jak i Matkę Teresę do założenia nowych zgromadzeń zakonnych, które mogłyby kontynuować rozpoczęte przez nich dzieła. Nie ulega wątpliwości, iż charakter tychże zgromadzeń został określony przez duchowość założycieli. Skoro oni sami w sposób radykalny zachowywali w życiu osobistym ubóstwo oraz widzieli w nim wielką wartość, to nie dziwi fakt, że umiłowanie ubóstwa przekazali swoim naśladowcom. Analiza myśli Adama Chmielowskiego i Matki Teresy dotycząca zasad związanych z charakterem przeżywania ubóstwa w założonych przez nich zgromadzeniach pokazuje daleko idącą zbieżność. Przejawia się ona przede wszystkim w umiłowaniu ubóstwa, w praktykowaniu życia ubogiego w sposób radykalny, w bezwzględnej rezygnacji z wszelkiego rodzaju własności oraz w podejmowaniu pracy. Wiele podawanych motywacji jest podobnych: naśladowanie Chrystusa, obrona przed pokusą bogactwa, zadbanie o wewnętrzną wolność stanowiącą konieczny warunek prawdziwej miłości, upodobnienie się do najuboższych z ubogich, by móc im pomagać w sposób owocny. Jedynie można zauważyć nieco inne rozłożenie akcentów — wydaje się, że Brat Albert zwracał większą uwagę na zawierzenie Bożej Opatrzności, a Matka Teresa na konieczność przezwyciężania samego siebie, aby móc żyć radykalnie ubogo. Różnice te są jednak marginalne i w praktyce bez większego znaczenia.

---

[65] Tamże, s. 459.

[66] Tamże.

[67] List Matki Teresy do abp. F. Périera, 13 I 1947, w: PPSK, s. 75.

[68] „Jeśli zakonnice będą bardzo ubogie, będą wolne, by kochać tylko Boga — służyć tylko Jemu — być tylko Jego”. — List Matki Teresy do abp. F. Périera, 13 I 1947, w: PPSK, s. 76.

[69] List Matki Teresy do abp. Ferdinanda Périera, 30 III 1947, w: PPSK, s. 97.

4. Znaczenie ubóstwa w drodze do komunii z Bogiem

W świetle przeprowadzonych badań wydaje się, iż można postawić następujące tezy i wnioski dotyczące znaczenia ubóstwa w drodze do komunii z Bogiem w życiu i posłudze św. Brata Alberta oraz bł. Matki Teresy z Kalkuty:

1. Podejmowanie radykalnie ubogiego życia było inspirowane miłością ku Bogu i pragnieniem naśladowania Chrystusa oraz upodobnienia się do Niego, a jednocześnie przejawem miłości ku Niemu. Z powyższego wynika, iż zachowywanie ubóstwa przyczyniało się do wzrostu miłości, było więc czynnikiem prowadzącym do komunii z Bogiem. Sensem bycia chrześcijanina jest przecież naśladowanie Chrystusa i upodobnienie się do Niego, a miarą doskonałości chrześcijańskiej jest miłość.

2. Praktykowanie ubóstwa w aż tak radykalnej formie wymagało przezwyciężania siebie, podejmowania wyrzeczenia i różnorakiej ascezy oraz stawiania sobie wielu wymagań. Ubóstwo, które motywowało do tego rodzaju wysiłku przyczyniało się w ten sposób do większej otwartości na łaskę Bożą i uzdalniało do jej przyjęcia, a w ten sposób pełniło ważną rolę dla rozwoju życia duchowego.

3. Wielką rolę w podejmowaniu ubóstwa miało odkrywanie obecności Chrystusa w ludziach ubogich i pragnienie owocnego posługiwania im. Miłość do Chrystusa cierpiącego w bliźnich jednoczyła z Nim samym i stanowiła wypełnienie Jego słów: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili" (Mt 25, 40).

Podsumowując niniejszą analizę warto zwrócić uwagę na wielce znamienne doświadczenie Matki Teresy, która przeżywając przez dziesiątki lat wewnętrzną ciemność, odkryła w niej duchowy wymiar dzieła pomocy ubogim: „Bez naszego cierpienia nasze dzieło byłoby zwykłą działalnością społeczną, bardzo dobrą i użyteczną, ale nie byłoby ono dziełem Jezusa Chrystusa, nie byłoby częścią odkupienia. […] Odkupienie musi objąć całą pustkę ludzi ubogich, nie tylko ich ubóstwo materialne, ale też duchowe, a my musimy mieć w tym swój udział […]. Dzielmy cierpienia — naszych ubogich — bo tylko przez to, że jesteśmy jedno z nimi — możemy ich odkupić, to znaczy przyprowadzić Boga do ich życia, a ich prowadzić do Boga"[70]. Jej osobiste doświadczenie ciemności, które rozpoczęło się w początkach istnienia Misjonarek Miłości[71], było mistycznym włącze-

[70] List Matki Teresy do Sióstr Misjonarek Miłości, pierwszy piątek lipca 1961, s. 300. „Da diese Dunkelheit mit dem Eintritt in ihr neues Leben für die „Ärmsten der Armen" begann, dürfen wir wohl nach dem Zusammenhang mit ihrem Charisma fragen. Wir haben gesehen, wie sie in ihrem Tagebuch die bedrückende Erfahrung der Armut beschreibt, nicht nur den materiellen Mangel, sondern die Hilflosigkeit, die Ausgrenzung aus der großen Gesellschaft. Ihren Schwestern hat sie erklärt, dass sie nicht nur Sozialarbeiterinnen sind, sondern an Jesu Erlösungswerk für die Armen teilhaben. Deshalb müssen sie eben auch an ihrem Leben". — J. Neuner, *Mutter Teresas Charisma*, „Geist und Leben" 55(2001), nr 5, s. 340.

[71] Por. List Matki Teresy do abp. F. Périera, 18 III 1953, s. 205.

niem „w dogłębny ból, jakiego [ci, którym służyła — przyp. J. H.] doświadczali z powodu poczucia, że są niepotrzebni i odepchnięci, a przede wszystkim z powodu życia bez wiary w Boga". Była to wyjątkowa łaska udziału w męce Chrystusa, w Jego odkupieńczym cierpieniu. Stanowiła duchową stronę dzieła Świętej z Kalkuty, a dla niej samej stała się tajemniczą więzią z Boskim Oblubieńcem, kontaktem z Nim polegającym na głębokiej tęsknocie[72].

THE ROLE OF POVERTY ON THE WAY TO THE COMMUNION WITH GOD IN LIFE AND SERVICE OF SAINT BROTHER ALBERT AND BLESSED MOTHER TERESA OF CALCUTTA

The aim of this presentation is to show the role of poverty in striving after unification with God in life and service of Brother Albert Chmielowski and Mother Teresa of Calcutta, as well as to indicate possible similarities and differences. The choice of the above is not accidental, because the holiness of their life has been proved by the Church, they experienced and lived poverty in their personal life in a radical way, they served to the poorest of the poor and they founded congregations that keep continuing their work.

The whole issue is divided into three parts. The first one deals with the discovery of vocation for life in radical poverty, the next one with its justification, and the last one discusses recommendations concerning the poverty in relation to the foundation of religious congregations. The summary contains results of analyses and it emphasizes great significance of poverty in striving after communion with God. Among other things, it has been stated that living the radically poor life was inspired by love to God, by the desire to follow Christ and to become similar to Him, and at the same time by the manifestation of love for Him. Only for that reason, it appears that preservation of poverty contributed to an increase in love; so it was a factor leading to the communion with God.

[72] Por. PPSK, s. 294. „In eben dieser Verbundenheit mit den Armen ist sie auch mit Jesus vereint, mit seinem Durst. Sie leidet mit ihm. Die dunkle Nacht ihres Herzens ist ihre besondere Teilnahme an Jesu Erlöserleiden. Das war die befreiende Erkenntnis ihres Lebens". — J. Neuner, art. cyt., s. 341; zob. J. Hadryś, *Fenomen ciemności w życiu Matki Teresy z Kalkuty*, w: *Duchowość w Polsce*, t. 11, red. M. Chmielewski, Lublin 2009, s. 200-209.

VI. MATERIAŁY I STUDIA

„Duchowość w Polsce” 12 (2010)
ISSN 2081-4674 s. 229-247

Elżbieta MATULEWICZ*

CISZA, KTÓRA NIE JEST PUSTKĄ
ZNACZENIE CISZY W ŻYCIU DUCHOWYM CHRZEŚCIJANINA

W naturalnym otoczeniu człowieka, obok świata dźwięków, występuje także zjawisko ciszy. Czym jest właściwie rozumiana cisza i jakie jest jej znaczenie dla życia duchowego chrześcijanina? W tych pytaniach wyraża się główny problem niniejszego studium.

Zanim zajmiemy się ciszą w wymiarze duchowym i nadprzyrodzonym, należy najpierw określić jej wymiar naturalny. Pierwszym zagadnieniem będzie zatem cisza występująca w naturalnym otoczeniu człowieka: w przyrodzie i świecie sztuki — w muzyce. Następnie analizowane będą rozmaite znaczenia ciszy ukazane w Biblii i w medytacji biblijnej. W wymiarze duchowym cisza jest „miejscem” spotkania człowieka z Bogiem. Z jednej strony cisza stanowi środowisko sprzyjające modlitwie, a z drugiej strony ona sama może być modlitwą, wewnętrznym spotkaniem z Bogiem. Podążając za myślą bł. Matki Teresy z Kalkuty rozważymy trzy rodzaje ciszy, która jest modlitwą. Ostatnim problemem niniejszego studium będzie cisza jako mowa Boga — bezgłośna i bezsłowna.

1. Cisza w środowisku naturalnym — w przyrodzie i w muzyce

Cisza rzeczywista, obecna w sposób naturalny w świecie, nie oznacza całkowitego braku dźwięków. Należy podkreślić, że na ziemi, w przyrodzie, absolutny brak dźwięku nie istnieje. Tylko w sztucznie wytworzonej idealnej próżni nie może powstać żaden dźwięk, natomiast w wymiarze percepcyjnym całkowita niemożność odbierania przez człowieka dźwięków jest objawem utraty słuchu, czyli głuchoty.

---

* Dr hab. Elżbieta MATULEWICZ prof. UKSW — absolwentka Akademii Muzycznej w Warszawie, magister sztuki, reżyser dźwięku. Pracowała w filmie. Magisterium i doktorat z teologii na UKSW w Warszawie. Habilitacja w zakresie teologii duchowości na Wydziale Teologii KUL. W latach 2003-2008 wykładała teologię w Wilnie (filia PWT w Warszawie) i w Łodzi (UKSW). Od 2008 adiunkt na Wydziale Teologii UKSW w Instytucie Teologicznym w Radomiu. Od 2009 profesor nadzwyczajny UKSW.

Absolutny brak dźwięku jest równoznaczny z brakiem jakiegokolwiek ruchu. Oznacza zatrzymanie, zastygnięcie, martwotę, brak życia, śmierć. Tak zwana „śmiertelna cisza" występuje tylko chwilowo, w ograniczonej przestrzeni i w określonych okolicznościach, a nawet może być tylko subiektywnym wrażeniem, bowiem w przyrodzie, w której jest życie, całkowita cisza w czystej postaci nie istnieje. W rzeczywistości cisza występująca w naturze nie jest ani bezruchem, ani pustką, lecz światem cichych, łagodnych dźwięków, które stanowią delikatne i stałe tło dźwiękowe w życiu człowieka. Możemy powiedzieć, że cisza naturalna jest wtedy, gdy dochodzą do nas łagodne dźwięki, takie jak: śpiew ptaków, dźwięk dzwonów z oddali, kumkanie żab, brzęczenie muchy, cykające świerszcze, oddalony szum miasta, cichy szelest trawy lub liści drzew poruszanych wiatrem, szum strumyka, czyjś oddech, tykanie zegara, cicha, spokojna muzyka.

Cisza w muzyce to przede wszystkim pauzy o określonych wartościach rytmicznych. Odgrywają one istotną rolę w budowaniu napięć muzycznych w utworze, wpływając na wewnętrzną dramaturgię dzieła i wywołując u słuchacza emocje. Pauzy wpisują się w porządek rytmiczny oraz w strukturę melodyczno-harmoniczno-formalną utworu i spełniają rolę cezury, oddechu lub chwilowego zatrzymania, zastosowanego po to, aby wybrzmiały wykonane przedtem dźwięki. W wymiarze percepcyjnym pauza jest pełna dźwięków, które były zagrane lub zaśpiewane przed chwilą. Jest także oczekiwaniem na następne dźwięki. Zauważył to Cyprian Kamil Norwid, który bardzo trafnie napisał, że „cisza jest głosów zbieraniem"[1]. Inny poeta Paul Claudel powiedział, że „od muzyki piękniejsza jest tylko cisza"[2]. Pauza, tak w mowie, jak i w muzyce, podkreśla ważność otaczających ją dźwięków. Stanowi ona integralny element ogólnego przebiegu rytmicznego w utworze muzycznym lub wypowiedzi słownej.

W języku muzycznym cisza może być wyrażona za pomocą wielu elementów muzycznych. Najważniejszym z nich jest dynamika muzyczna. Do oznaczenia dźwięków o niskim natężeniu służą znaki dynamiczne w skali od *piano* przez *pianissimo* do *piano pianissimo*. Stopniowe ściszanie oznacza włoskie określenie: *diminuendo*. Również zwalnianie ruchu poprzez zmniejszenie tempa utworu, powoduje wrażenie uspokojenia i wyciszenia, zaś jednoczesne zwalnianie i ściszanie potęguje wrażenie ciszy. Ciszę w muzyce można także wyrazić za pomocą innych środków, takich jak: spokojna melodyka, odpowiednia artykulacja, zmiana barwy pojedynczego instrumentu przez użycie tłumika lub zastosowanie odpowiedniej instrumentacji w orkiestrze.

Zarówno w przyrodzie, jak i w muzyce cisza jest pełna łagodnych dźwięków, które nie koncentrują uwagi człowieka na sobie, lecz istnieją jako delikatne tło o działaniu kojącym i umożliwiającym osiągnięcie wewnętrznego skupienia. Tak

[1] http://pl.wikiquote.org/wiki/Cisza [28 XII 2007].

[2] Tamże.

rozumiana cisza stanowi zatem optymalne środowisko do prowadzenia życia duchowego.

2. Znaczenie ciszy w Słowie Bożym i w medytacji biblijnej

Pismo Święte zawiera wiele tekstów, które pomagają zrozumieć duchowy sens ciszy. W odniesieniu do aktywności człowieka cisza oznacza przede wszystkim milczenie. Teksty Starego Testamentu przedstawiają milczenie jako potrzebną człowiekowi cnotę: „Jeden milczy, bo nie wie, co odpowiedzieć, a drugi milczy, gdyż umie czekać na stosowną chwilę. Człowiek mądry milczeć będzie do chwili odpowiedniej, a chełpliwy i głupi ją lekceważy" (Syr 20, 6). Autor natchniony poucza, że milczenie okazywane na zewnątrz ma swą przyczynę w ciszy wewnątrz duszy. Cisza duchowa jest przejawem mądrości, którą biblijny mędrzec utożsamia z harmonią i wewnętrznym ładem, wynikającym z poddania się całego człowieka Bogu w synowskiej bojaźni i czci (por. Syr 1, 1-30). Sam Bóg wlewa w człowieka mądrość i zaprowadza ciszę w jego wnętrzu, aby wiedział on, co i kiedy ma mówić, a kiedy powinien milczeć.

Argumenty biblijne za powściągliwością w mowie, która pomaga uniknąć grzechów języka, znajdujemy także w księgach Nowego Testamentu. Jezus Chrystus naucza, że ludzka mowa, dobra lub zła, pochodzi „z obfitości serca" (Mt 12, 34). Potok słów bezużytecznych, a nawet bluźnierczych, z których człowiek będzie zdawał sprawę w dzień sądu (por. Mt 12, 36-37, pochodzi z wnętrza duszy, w której nie ma Bożego ładu, ani ciszy Bożej mądrości. Apostoł Jakub zaleca więc ćwiczenie się w cnocie milczenia, która przejawia się w umiejętności słuchania innych oraz wewnętrznym pokoju i opanowaniu: „Każdy człowiek powinien być chętny do słuchania, nieskory do mówienia, nieskory do gniewu" (Jk 3, 2-12). W wewnętrznej ciszy własnej duszy człowiek przygotowuje się do słuchania głosu Boga, wiedząc, że słowa Boże wywołują zbawcze skutki, w przeciwieństwie do słów, które pochodzą od błądzącego człowieka lub wprost od złego ducha. Św. Ambroży przypomina, że u początków ludzkości niezachowanie wewnętrznej ciszy z Bogiem i powtarzanie słów, które nie są od Boga, obciążyło naturę ludzką groźnymi skutkami: „Ewa upadła, gdyż powiedziała mężowi to, czego nie usłyszała od Boga"[3].

Wiele tekstów biblijnych ukazuje ciszę i milczenie w jeszcze innym znaczeniu — jako wewnętrzną i zewnętrzną reakcję człowieka na cierpienie. Prorok Izajasz radzi Izraelitom, aby w swojej niedoli, zamiast szukać wyjścia na własną rękę, zachowali spokój i ciszę, ufnie powierzając się Bożemu miłosierdziu: „W nawróceniu i spokoju jest wasze ocalenie, w ciszy i ufności leży wasza siła" (Iz 30, 15). Podobne znaczenie ma rada proroka Jeremiasza: „Dobrze jest czekać w milczeniu ratunku od Pana. Dobrze dla męża, gdy dźwiga jarzmo swojej mło-

[3] Św. Ambroży, *De officiis ministrorum*, I, 2, 7.

dości. Niech siedzi samotny w milczeniu, gdy On na niego je włożył. Niech usta pogrąży w prochu! A może jest jeszcze nadzieja?" (Lm 3, 26-29). Do zachowania ciszy i milczenia powinno skłonić człowieka nie tylko własne, ale także cudze cierpienie. Trzej przyjaciele Hioba, kiedy ujrzeli jego nieszczęście, „siedzieli z nim na ziemi siedem dni i siedem nocy, nikt nie wyrzekł słowa, bo widzieli ogrom jego bólu" (Hi 2, 13). Także sam Hiob u kresu swego cierpienia, po wypowiedzeniu swej skargi do Boga, zamilkł ponownie, usprawiedliwiając się jedynie przed Nim: „Jam mały, cóż Ci odpowiem? Rękę przyłożę do ust. Raz przemówiłem, nie więcej, drugi raz niczego nie dodam" (Hi 40, 4-5).

Do najbardziej przejmujących tekstów biblijnych na temat ciszy podczas odkupieńczej męki, należą fragmenty księgi Izajasza ukazujące cierpienie Sługi Bożego oraz fragmenty Ewangelii o męce Chrystusa. Prorok podkreśla odkupieńczą wartość bezgłośnego cierpienia Sługi Bożego: „Obarczył się naszym cierpieniem, przebity za nasze grzechy, został zdruzgotany za nasze winy, spadła Nań chłosta zbawienna dla nas, w Jego ranach jest nasze uzdrowienie. […] Dręczono Go, lecz sam dał się gnębić, nawet nie otworzył ust swoich. Jak baranek na rzeź prowadzony, jak owca niema wobec strzygących ją, tak On nie otworzył ust swoich" (Iz 53, 4-7). Także biblijny opis Paschy Chrystusa ukazuje wewnętrzną i zewnętrzną ciszę Bożego Baranka. Jezus milczał podczas swej męki. Milczał przed tymi, którzy Go lżyli i znieważali (Łk 22, 63). Nie odezwał się ani jednym słowem do Heroda, który „zasypywał Go wielu pytaniami" (Łk 23, 9). Pełne godności milczenie zachowywał Jezus wobec arcykapłanów oskarżających go przed Piłatem: „Arcykapłani zaś oskarżali Go o wiele rzeczy. Piłat ponownie Go zapytał: «Nic nie odpowiadasz? Zważ, o jakie rzeczy Cię oskarżają». Lecz Jezus nic już nie odpowiedział, tak że Piłat się dziwił" (Mk 15, 5). Jezus cierpiał w milczeniu, niosąc krzyż na Golgotę. Po wypowiedzeniu ostatnich słów na krzyżu Ukrzyżowany Król umiera. Cisza Jego śmierci trwa aż do poranka zmartwychwstania. Nastrój i duchowe znaczenie ciszy Wielkiego Piątku i Soboty przekazuje w swym rozważaniu autor starożytnej homilii: „Co się stało? Wielka cisza spowiła ziemię; wielka na niej cisza i pustka. Cisza wielka, bo Król zasnął. Ziemia się przelękła i zamilkła, bo Bóg zasnął w ludzkim ciele, a wzbudził tych, którzy spali od wieków. Bo umarł w ciele, a poruszył Otchłań"[4]. Zmartwychwstanie Jezusa także jest ciche, tajemnicze i ukryte. Jezus powraca na świat jakby niepostrzeżenie. Ukazuje się tylko niektórym. Pojawia się nieoczekiwanie i bezgłośnie, a potem po czterdziestu dniach od Zmartwychwstania, wypowiedziawszy do uczniów ostatnie pouczenia, błogosławi ich, unosi się w górę w obłoku i znika w ciszy (por. Łk 24, 50-51; Dz 1, 9).

Wszystkie wielkie wydarzenia zbawcze odbywają się w ciszy. W głębokiej ciszy przychodzi Zbawiciel na ziemię i do ludzkich serc. O ile dawniej, kiedy

[4] *Starożytna homilia na Świętą i Wielką Sobotę*, w: *Liturgia godzin*, t. 2, Pallottinum 1984, s. 386.

Bóg przemawiał do narodu wybranego przez proroków, Jego głos był donośny i budzący grozę (por. Wj 20, 18-19), o tyle, gdy „w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna" (Hbr 1, 1), w niebie i na świecie panowała głęboka, nocna cisza. Nastrój tej cichej i świętej nocy dobrze oddaje fragment Księgi Mądrości: „Gdy głęboka cisza zalegała wszystko, a noc w swoim biegu dosięgała połowy, wszechmocne Twe Słowo z nieba, z królewskiej stolicy, […] runęło pośród zatraconej ziemi" (Mdr 18, 14-16). Tekst ten stosowany jest dwukrotnie w liturgii Bożego Narodzenia: jako antyfona do pieśni Maryi w Nieszporach 26 grudnia[5] i jako antyfona na Wejście na początku Mszy św. szóstego dnia w oktawie Narodzenia Pańskiego z niewielkimi zmianami w stosunku do tekstu Biblii Tysiąclecia: „Gdy wszystko było pogrążone w głębokim milczeniu, a noc w swym biegu dosięgła połowy drogi, wszechmocne Słowo Twoje, Panie, zstąpiło z nieba, z królewskiego tronu"[6].

Biblia zwraca uwagę na „głęboką ciszę" (Mdr 18, 14), jaka towarzyszy „dniom ostatecznym" (por. Hbr 1, 1) i „pełni czasu" (por. Ga 4, 4), kiedy Bóg zsyła na ziemię swego Syna — Słowo Wiekuiste, które „stało się ciałem i zamieszkało pośród nas" (J 1, 14). Owa głęboka cisza, w jakiej odbywa się przyjście na świat Słowa Wcielonego, zachwycała szczególnie wielkich mistyków. Cytowane wyżej fragmenty Listu do Hebrajczyków i Księgi Mądrości wziął za podstawę św. Jan od Krzyża w następującej sentencji: „Jedno Słowo wypowiedział Ojciec, którym jest Jego Syn i to Słowo wypowiada nieustannie w wieczystym milczeniu; w milczeniu też powinna go słuchać dusza"[7]. Ten, który sam jest Słowem Bożym Wcielonym przychodzi do nas „bez szmeru słów"[8]. Karmelitanka z Dijon bł. Elżbieta od Trójcy Przenajświętszej, która odkryła w swojej duszy niebo zamieszkałe przez Trzy Osoby Boskie pragnie, aby w tym jej wewnętrznym niebie odbywało się nieustannie „wcielenie" Słowa. Prosi, aby mogła być dla Niego „jakby nowym człowieczeństwem, w którym mógłby ponawiać swoją Tajemnicę"[9]. Także św. Faustyna Kowalska pisze o głębokiej ciszy, w której uobecnia się w jej duszy Słowo Wcielone: „Głęboka cisza zalewa mi duszę, ani jedna chmurka nie zasłania mi Słońca" (Dz 1333); „W tej głębokiej ciszy lepiej mogę osądzić stan swej duszy. Niech promieniuje przeze mnie Twoje Bóstwo, który mieszkasz w duszy mojej" (Dz 1336). W duszach mistyków, w głębokiej ciszy, trwa nieustannie przychodzenie Boga do człowieka — cicha, święta noc Bożego Narodzenia.

---

[5] *Antyfona do pieśni Maryi*, Nieszpory 26 grudnia, *Liturgia Godzin*, t. 1, Pallottinum 1982, s. 386.

[6] *Antyfona na Wejście*, Msza św. 30 grudnia, szósty dzień w oktawie Narodzenia Pańskiego, *Mszał z czytaniami*, Katowice 1993, s. 147.

[7] Św. Jan od Krzyża, *Słowa światła i miłości*, nr 99, w: *Dzieła*, tł. B. Smyrak, Kraków 1995, s. 109.

[8] Por. tenże, *Pieśń duchowa*, 39, 12.

[9] *Modlitwa do Trójcy Przenajświętszej*, w: C. de Meester, *Siostra Elżbieta mówi o sobie*, tł. M. J. Szweda, Kraków 1985, s. 103.

Głęboka i święta cisza poprzedzać będzie także wielkie i ostateczne wydarzenie, jakim jest koniec świata. Według wizji przekazanej przez św. Jan Apostoła w ósmym rozdziale Apokalipsy, po otwarciu przez Baranka siódmej pieczęci, w niebie zapanowała wielka cisza — jakby wstrzymanie oddechu przed mającymi nastąpić kosmicznymi klęskami i kataklizmami. W tej pełnej skupienia ciszy aniołowie — jak przed ważną operacją — przygotowują się starannie do wykonania nad światem nieodwołalnego Boskiego wyroku. Szykują siedem trąb, złote naczynie na żar oraz kadzidła, które są modlitwami świętych. Anioł w ciszy napełnia naczynie ogniem z ołtarza. Panem tej eschatologicznej ciszy jest Jezus Chrystus, Baranek Boży (por. Ap 8, 1-4). Cisza w niebie przed końcem świata ma zatem charakter świętego obrzędu odprawionego tuż przed ostatecznym wykonaniem woli Bożej na ziemi i we wszechświecie.

W Piśmie Świętym znajdujemy jeszcze jeden aspekt ciszy. Jest nim duchowa postawa człowieka określana jako „cichość". Owa cichość, szczególnie zalecana, a nawet błogosławiona, jest przede wszystkim postawą Jezusa Chrystusa, który mówił: „Uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem" (Mt 11, 29); „Błogosławieni cisi, albowiem oni na własność posiądą ziemię" (Mt 5, 5). Cichość polega zatem na umiejętności milczenia, połączonej z pokorą i skromnością. Z medytacji Guigona II, kartuza żyjącego w XII wieku, wynika, że cichość jest właściwą postawą człowieka, kiedy znajduje się on przed obliczem Boga. Rozmyślanie tego średniowiecznego mnicha, całe utkane z fragmentów Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu, świadczy o działaniu Słowa Bożego w duszy chrześcijanina[10].

3. Cisza, która jest modlitwą

Cisza (*silentium*) to środowisko, które umożliwia człowiekowi spotkanie z Bogiem. Zewnętrzna i wewnętrzna cisza stanowi niezbędny warunek i „miejsce" modlitwy. Jest jakby *namiotem spotkania*. O istotnym znaczeniu ciszy dla kontaktu z Bogiem pisała bł. Matka Teresa z Kalkuty: „Trudno się modlić, jeśli tego nie potrafimy, ale sami musimy sobie w tym pomóc. Przede wszystkim należy zagłębić się w ciszy. Istotą modlitwy jest wielka cisza. Nie możemy stanąć w obliczu Boga, jeżeli nie zachowujemy wewnętrznej i zewnętrznej ciszy. Dlatego właśnie najważniejszym elementem modlitwy jest cisza myśli, oczu i języka"[11]. Matka Teresa wyjaśnia, że cisza języka to milczenie, które pozwala, aby Chrystus mówił do nas, zaś cisza oczu „pomoże nam ujrzeć Boga"[12]. Natomiast cisza myśli i serca polega według niej na zachowywaniu wszystkiego w głębi

[10] Zob. Guigo II Kartuz, *Medytacje kartuskie*, tł. A. Strzelecka, Poznań 2007, s. 17-18.

[11] *Na każdy dzień — myśli Matki Teresy*, wybór i red. A. Devananda, tł. R. Grzybowska, U. Łada-Zabłocka, Warszawa 1992, s. 7.

[12] Tamże.

serca — jak Maryja. Błogosławiona z Kalkuty wyraża przekonanie, że tylko w wewnętrznej ciszy człowiek może spotkać się z Bogiem: „Cisza daje nam nowe spojrzenie na wszystko. Jest nam potrzebna, abyśmy mogli nawiązać kontakt z duszą. Nie jest najważniejsze to, co mówimy, ale to, co mówi Bóg do nas i przez nas. Jezus zawsze czeka na nas w ciszy. I w tej ciszy będzie słuchał, przemówi do naszej duszy, wtedy usłyszymy Jego głos”[13].

Bł. Matka Teresa z Kalkuty naucza o ciszy jako o istocie modlitwy. Według niej, prawdziwa, wielka, duchowa cisza nie jest niczym innym jak modlitwą wewnętrzną o potrójnym znaczeniu. Po pierwsze, modlitwą jest „cisza języka” czyli nasze milczenie, w którym przemawia do nas Chrystus. Po drugie, modlitwą jest „cisza myśli” czyli kontemplacja bez hałasu słów — doświadczanie, kosztowanie i miłosne obcowanie z Bogiem w milczeniu i wewnętrznym skupieniu. Po trzecie, modlitwą jest „cisza oczu” czyli wewnętrzne „widzenie Boga” w ciszy pustyni.

a) Cisza języka — słuchanie Boga w milczeniu

Spróbujmy zastanowić się nad pierwszym znaczeniem modlitwy ciszy — nad milczeniem, które pozwala wsłuchiwać się w głos Boga. Św. Jan od Krzyża radzi zachowanie głębokiego milczenia „w zmysłach i w duchu dla usłyszenia głębokich i delikatnych słów, które mówi Bóg do jej serca w tej ciszy”[14]. „Dusza uciszona i milcząca słucha tylko słów Bożych, mówiąc niejako z prorokiem: «Mów, Panie, bo sługa Twój słucha» (1 Sm 3, 10)”[15].

Cisza języka nie wynika z tego, że ktoś nie ma nic do powiedzenia, ale z tego, że żyje on życiem duchowym i pragnie „Boga mieć za rozmówcę i przyjaciela”[16]. Bł. abp Jerzy Matulewicz podkreśla podwójną zależność pomiędzy milczeniem i kontemplacją Boga obecnego w duszy. Milczenie prowadzi do kontemplacji, a kontemplacja do milczenia, bowiem „im mniej rozmów z ludźmi, tym więcej z Bogiem”, a „gdy Bóg w sercu, człowiek nie słucha rozmów z ludźmi”[17]. Na zbawczy wymiar milczenia człowieka zasłuchanego w mowę Boga zwrócił uwagę trapista z amerykańskiego opactwa Getsemani, Tomasz Merton: „Moje życie jest słuchaniem, a Jego mówieniem. Dla mnie zbawieniem jest słuchać i odpowiadać. Dlatego moje życie musi być milczące”[18].

Różne reguły zakonne zawierają rozdziały mówiące o milczeniu. W Regule benedyktyńskiej rozdział VI *De taciturnitate* poświęcony został cnocie milcze-

---

[13] Tamże, s. 8.

[14] Św. Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości*, 3, 34.

[15] Tenże, *Droga na Górę Karmel*, III, 3. 5

[16] J. Matulewicz, *De silentio*, w: *Manuscripta polona*, t. 1, s. 196 (mps, AGM Romae).

[17] Tamże.

[18] T. Merton, *Thougths in solitude*, New York 1958, s. 74.

nia. Św. Benedykt podaje na początku wzór postępowania według psalmisty, który mówi: „Będę pilnował dróg moich, abym nie zgrzeszył językiem; nałożyłem wędzidło na usta, oniemiałem w pokorze i powstrzymałem się nawet od słów dobrych" (Ps 38, 2-3 Wlg). Reguła benedyktyńska nakazuje, aby ze względu na ważność milczenia „nawet na rozmowy dobre, święte i budujące, rzadko pozwalać uczniom dojrzałym"[19]. Św. Benedykt nie przekracza w swojej Regule praktycznego, ascetycznego i ziemskiego wymiaru milczenia, pisząc dalej, że „wypada bowiem, by nauczyciel mówił i uczył, uczeń zaś powinien milczeć i słuchać"[20]. Zdanie to nie dotyczy jednak zachowania milczenia wobec słów Boga, a jedynie milczenia w obecności przełożonego w zakonie. Potwierdza to następne zdanie Reguły: „Toteż, kiedy mamy prosić o coś przełożonego, należy prosić z szacunkiem pełnym pokory i uległości"[21]. Milczenie w Regule benedyktyńskiej jest zatem jedną z cnót zakonnych ujętą w wymiarze ascetycznym.

W wyższy pod względem duchowym wymiar milczenia, wprowadza XVI rozdział Reguły karmelitańskiej, którą na początku XIII wieku napisał patriarcha Jerozolimy św. Albert Avogadro według sposobu życia eremitów żyjących na Górze Karmel. Reguła ta mówi, że zalecane przez św. Pawła Apostoła milczenie podczas pracy (por. 2 Tes 3, 12) jest wypełnianiem sprawiedliwości i nabieraniem wewnętrznych sił duchowych. „W ciszy i ufności leży wasza siła" (Iz 30, 15). Milczenie stanowi konieczny warunek do zachowania skupienia na wykonywanej pracy i w konsekwencji służy uzyskaniu dobrej jakości pracy. Z kolei milczenie nocne (*silentium nocturnum*), trwające od Komplety do Prymy, wprowadza atmosferę ciszy niezbędną do dobrego odpoczynku nocnego. Natomiast milczenie podczas dnia (*silentium diurnum*) jest czynnym wypełnianiem sprawiedliwości. W komentarzach do Reguły karmelitańskiej twierdzenie to uzasadniane jest na podstawie tekstów Starego Testamentu: „Należy strzec się wielomówstwa, gdyż «nie uniknie się grzechu w gadulstwie» (Prz 10, 19; por. Prz 13, 3; Syr 20, 8)", a także na podstawie słów Jezusa Chrystusa zapisanych w Ewangelii według św. Mateusza: „Z każdego bezużytecznego słowa, które wypowiedzą ludzie, zdadzą sprawę w dzień sądu" (Mt 12, 36-37). Reguła św. Alberta formułuje tę zasadę w następujący sposób: „Niech więc każdy waży słowa swoje i właściwie powstrzymuje swój język, aby przypadkiem nie potknął się i nie upadł językiem swoim i upadek jego nie był nieuleczalny na śmierć. Milczenie zaś, które jest wypełnianiem sprawiedliwości (*in quo cultus iustitiae est*; por. c*ultus iustitiae silentium est* [Iz 32, 17 Wlg]), niech stara się pilnie i dokładnie zachować"[22].

---

[19] Św. Benedykt z Nursji, *Reguła*, VI.

[20] Tamże.

[21] Tamże.

[22] *Reguła karmelitańska*, XVI; zob. O. Steggink, K. Waaijman, J. Tigcheler, *Komentarz do Reguły Zakonu Braci Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel* (Biblioteka Duchowości Karmelitańskiej, 1), tł. i red. J. Zieliński, Kraków 1994, s. 7, 13, 46-49; *Reguła i Konstytucje Mniszek Bosych Zakonu Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel*, Kraków 1994, s. 28-29; D. Sterckx, *La Règle du*

W swoim komentarzu do Reguły karmelitańskiej francuska karmelitanka bosa Dominique Sterckx wyjaśnia, że cisza dlatego stanowi wypełnienie sprawiedliwości wobec Boga, a także wyraz czci dla Jego Świętości, ponieważ jest ona (zgodnie ze słowami Psalmu 65) właściwym wymiarem relacji człowieka z Bogiem[23]. Drugi werset Psalmu 65 według dawnej Wulgaty brzmi: „*tibi silens laus Deus in Sion et tibi reddetur votum*" (Wlg 64, 2), a po francusku: *Pour toi, le silence est louange*. Autorka wyciąga z tego wniosek, że zachowując ciszę, człowiek znajdzie wypełnienie sprawiedliwości, gdyż odda Bogu to co Mu się należy, w ciszy bowiem należy spotykać się z Bogiem i w ciszy oddawać Mu chwałę. Bogu należy się milcząca chwała, a zatem cisza jest uwielbieniem Boga[24].

Tę myśl zawartą na początku Psalmu 65 w brzmieniu dawnej Wulgaty[25] podjęła s. Nulla Służebnica Krzyża, w cyklu wierszy zatytułowanym «*Silentium Tibi laus*». Wiersz *Te decet silentium* (*Tobie należy się cisza*) lub *Ty jesteś godzien milczenia*) nawiązuje bezpośrednio do cytowanych wyżej słów Psalmu 65. Autorka pisze, że przynosi Bogu swoje milczenie:

„Przez ul brzęczący świata
i gwar i swar i wrzaski,
niosę moje milczenie,
jak wazę alabastru".

Zstępując przez „ciszę serca" aż „do dna duszy" zakonnica staje przed drzwiami Pana Boga, mówiąc:

„Wonności alabaster rozbiję w Jego progu
Pokłonię się do ziemi
namaszczę święte nogi.
Nic mówić nie potrzeba
wszak Jemu wszystko jawno.
Obezwładnione usta słowa zapomniały dawno…
Skupione wargi czują pieczęć Jego imienia
Chwalebny Pan! i Wielki!
i godzien jest milczenia"[26].

Carmel. Structure et esprit. Parole de vie pour aujourd'hui (Collection Carmel Vivant), Èditions du Carmel Touluse 2006, s. 351-367.

[23] D. Sterckx, *La Règle du Carmel…*, art. cyt., s. 352-353.

[24] Tamże.

[25] W Nowej Wulgacie ogłoszonej dekretem Jana Pawła II w 1979 roku tekst Ps 65, 2 brzmi: *Te decet hymnus, Deus, in Sion; et tibi reddetur votum in Ierusalem.* (Nova Vulgata) — www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_psalmorum_It.html#PSALMUS%2065 [19 XII 2007].

[26] S. Nulla, Służebnica Krzyża, *Te decet silentium*, w: *Wiersze*, Kielce 1947, s. 92.

Szczególną wagę przywiązywał do ciszy zewnętrznej i wewnętrznej św. Jan od Krzyża. W swoim liście do karmelitanek w Beas zwracał uwagę na skutki braku milczenia w życiu chrześcijańskim: „Jeśli czegoś nie dostaje, to nie tego, by pisać i mówić, zwykle bowiem tego jest za dużo, lecz by milczeć i czynić. Słowa bowiem rozpraszają, a milczenie i praktyka cnoty skupiają i dają siłę duszy. […] Zrozumiałem, że dusza skora do rozmów i zajęć zewnętrznych, mało uważa na Boga. Gdyby bowiem więcej zważała na Niego, z większą starannością strzegłaby skupienia, milczenia i unikałaby zewnętrznych roztargnień. Bardziej chce Bóg, aby dusza cieszyła się z Nim niż z jakimkolwiek stworzeniem…”[27].

W ciszę pełną Boga, bardzo uważnie i z wielką delikatnością, wsłuchiwała się bł. Elżbieta od Trójcy Przenajświętszej, która podczas pięciu lat swego życia w Karmelu w Dijon cieszyła się stałą komunią z Bogiem[28]. Po wstąpieniu do Karmelu Elżbieta pisze w liście: „Tak nam jest dobrze «we dwoje», po prostu milczę, słucham Go… jak dobrze jest wszystko od Niego słyszeć”[29]. Swoim odkryciem duchowym dzieli się z bliskimi, pisząc listy. Nawet wtedy, gdy przelewa swoje myśli na papier, czyni to „szeptem”, aby nie zakłócić ciszy swego spotkania z Bogiem w ukryciu: „Zdaje mi się, że znalazłam moje Niebo na ziemi, skoro Niebem jest Bóg sam, a Bóg mieszka w mojej duszy […] i chciałabym o tym sekrecie cicho szeptać tym, których kocham, aby oni również przylgnęli do Boga poprzez wszystko”[30]. Bł. Elżbieta od Trójcy Przenajświętszej kocha milczenie i pragnie go, ponieważ jest ono przestrzenią, w której może się spotykać z Umiłowanym. „Karmelitanka jest spragniona milczenia, aby wciąż móc słuchać Boga, coraz bardziej wnikać w Jego nieskończoną Istotę”[31]. „Czasem potrzeba uciszenia jest tak wielka, że nie chciałabym robić niczego innego, tylko jak Magdalena, spragniona słyszenia wszystkiego i coraz głębszego wnikania w tajemnicę Miłości, którą On przyszedł nam objawić”[32].

Najdoskonalszym wzorem milczącej Niewiasty jest dla nas Maryja. Ta pierwsza uczennica Chrystusa, zasłuchana w Jego słowa, przeważnie milczała, zachowując w swoim sercu wszystkie Jego czyny i słowa, wszystkie proroctwa o Nim i wydarzenia z Jego życia (por. Łk 2, 12). Także pod krzyżem Maryja stoi w milczeniu. Jest Ona wzorem, jak należy wsłuchiwać się w Boże Słowo. Tę myśl wyraził w swojej poetyckiej modlitwie włoski teolog abp Bruno Forte: „Maryjo,

---

[27] Św. Jan od Krzyża, *List do Karmelitanek Bosych w Beas*, w: *Dzieła*, tł. B. Smyrak, Kraków 1995[5], s. 813-814.

[28] „To jest właśnie sekret Karmelu: życie karmelitanki, to jest jedna komunia z Bogiem, od rana do wieczora i od wieczora do rana”. — Elżbieta od Trójcy Przenajświętszej, *List 123*, w: C. de Meester, *Siostra Elżbieta od Trójcy Przenajświętszej mówi o sobie,* Kraków 1985, s. 45.

[29] *List 168*, w: tamże, s. 42.

[30] *List 122*, w: tamże, s. 44.

[31] *List 133*, w: Elżbieta od Trójcy Przenajświętszej, *Myśli i słowa*, red. J. E. Bielecki, Kraków 1998[2], nr 426.

[32] *List 158*, w: tamże, nr 474.

Dziewico słuchania, Ty jesteś Milczeniem, w którym rozbrzmiewa dla nas odwieczne Słowo życia, pomóż nam, byśmy byli słuchaczami Słowa, słodką i milczącą ziemią Adwentu"[33].

b) Cisza myśli — „milczenie miłości" bez hałasu słów

„Głośniej niźli w rozmowach Bóg przemawia w ciszy, i kto w sercu umilknie, zaraz Go usłyszy"[34]. Ten aforyzm autorstwa Adama Mickiewicza będzie pomocny do postawienia następującego pytania: co może usłyszeć człowiek, który zamilknie nie tylko zewnętrznie, ale również wyciszy swoje serce i myśli? Teologia życia duchowego poucza, że chrześcijanin, w którym dokonało się oczyszczenie władz duchowych: rozumu i woli, i który osiągnął wysoki stopień łaski i miłości, jest już dobrze przygotowany do otrzymania daru kontemplacji wlanej. Nadprzyrodzony dar kontemplacji sprawi, że będzie on mógł usłyszeć ciszę Przedwiecznego Słowa — pełną treści, których nie można wyrazić ludzkimi słowami.

Święci mistycy zgodni są co do tego, że w modlitwie kontemplacyjnej Bóg naucza duszę „bez hałasu słów". Autor dzieła *O naśladowaniu Chrystusa* pisze o takiego rodzaju ciszy, która daje człowiekowi poznanie prawd Bożych wprost z samego Źródła Prawdy: „Ja tak oświecam umysł pokornego, że w jednej chwili pojmuje więcej wiekuistej Prawdy niż inni po dziesięciu latach nauki szkolnej. Nauczam bez hałasu, bez zamętu różnych zdań, bez chełpliwości i ścierania się rozumowań"[35]. Także św. Teresa od Dzieciątka Jezus przekazuje w swoim rękopisie doświadczenie czerpania wiedzy od Boga w sposób duchowy i bezsłowny, w aktach modlitwy kontemplacyjnej: „Rozumiem i wiem z własnego doświadczenia, że królestwo Boże jest w nas (Łk 17, 21). Jezus nie potrzebuje książek ani doktorów, by pouczać dusze. On Doktor doktorów, naucza bez hałasu słów… Nigdy nie słyszałam Jego głosu, ale czuję, że jest On we mnie w każdej chwili, że mną kieruje i daje mi natchnienia, co powinnam mówić lub czynić. Odkrywam nieznane mi dotąd światła w tym samym momencie, kiedy ich potrzebuję, a dzieje się to najczęściej podczas modlitwy odprawianej w największym opuszczeniu, lub nawet pośród codziennych zajęć"[36].

Ta cisza w głębi duszy, w której sam Bóg naucza człowieka, jest ciszą wyższej kategorii. Nawet myśl ludzka i zawarte w niej słowa i znaczenia są tylko niepotrzebnym i przeszkadzającym hałasem, gdyż kontemplacja mistyczna jest ponadpojęciowym — innym niż „ludzki" sposobem obcowania Boga z duszą

---

[33] B. Forte, *W co wierzę. Krótkie wprowadzenie w wiarę*, tł. J. Królikowski, K. Niczyj, Tarnów, 1995, s. 45.

[34] Cyt. za: A. Jankowski, *Życie mnisze* (1), Tyniec-Kraków 1994, s. 144.

[35] *O naśladowaniu Chrystusa*, III, 43, 3.

[36] *Rękopis A*, 83v°.

i duszy z Bogiem. Jak pisał św. Jan od Krzyża, w kontemplacji „bez szmeru słów i bez pomocy zmysłów cielesnych czy duchowych, w milczeniu i ukojeniu, w ciemnościach względem wszelkiej rzeczy naturalnej i zmysłowej naucza Bóg duszę skrycie i tajemnie”[37]. Święci Karmelu przypominają, że cisza kontemplacji nie polega jednak tylko na milczeniu i braku rozumowych rozważań, ale na milczeniu, które jest pełne miłości. Pisze o tym dwukrotnie św. Teresa od Jezusa: „Postęp duszy nie na tym polega, aby dużo rozmyślała, jeno na tym, by dużo miłowała”[38]; „Nie o to chodzić powinno, byśmy dużo rozmyślały, jeno o to, byśmy dużo miłowały”[39]. Jeszcze dokładniej wyjaśnia ten problem św. Jan od Krzyża: „Największą naszą potrzebą jest milczeć przed tym wielkim Bogiem w pragnieniach i w mowie, bo jedyną mową, której On słucha jest milczenie miłości”[40]. Także s. Nulla wyraża przekonanie, że milczenie pełne miłości jest milsze Bogu, niż najpiękniejsze słowa: „Bo nie kochasz się w urodzie słów i sile — i wolisz cichość duszy, niż słodycz skrzypiec”[41].

O mowie Boga, która jest słyszana w naszym milczeniu, a zarazem jest Jego tajemnym głosem bez słów, pisze św. Faustyna Kowalska w swoim *Dzienniczku*: „Milczenie jest mową Jego, choć tajemną, lecz potężną i żywą” (Dz 888). Także św. Rafał Kalinowski pisze o tym bezsłownym rodzaju modlitwy w zacisznej głębi dusz kontemplatywnych: „Życie Świętych to nieustanna i ciągła rozmowa Boga z duszą i duszy z Bogiem, wymiana myśli i uczuć w ciszy, bez słów”[42].

Mowa Boga jest „milczeniem miłości”, ciszą miłosnego obcowania duszy z Bogiem. W tym miłosnym uścisku bez słów, dusza otrzymuje poznanie tajemnic Bożej mądrości, Bożych zamysłów i Jego woli. Słowo Przedwieczne przemawia bez hałasu ludzkich słów — w miłosnej ciszy. Taką właśnie ciszę opisuje św. Faustyna: „W tej kontemplacji nie doznaję porywów serca, ale głębi pokoju i dziwnej ciszy… Miłość moja zlana z miłością Bożą stanowi z nią jedno” (Dz 1334).

Modlitwą miłości bez słów jest adoracja. S. Nulla w jednym z wierszy nazywa ten rodzaj modlitwy „niemym trwaniem”, podczas którego spotykają się ze sobą dwie cisze: Boga i adorującego Go człowieka:

„Staję przed Tobą, Boże cichy — i cóż Ci powiem?
Jak świece zdmuchnięte przez wicher pogasły słowa…
I tylko się serca kaganek szybko rozżarza
Adorujący w niemym trwaniu jak przed ołtarzem.
Nie krzyczy ani woła w męce, ani się żali

[37] *Pieśń duchowa*, 39, 12.

[38] *Księga fundacji*, 5, 2.

[39] *Twierdza wewnętrzna*, IV, 1, 1.

[40] *List do Karmelitanek Bosych w Beas*, w: *Dzieła*, dz. cyt., s. 814.

[41] S. Nulla, Służebnica Krzyża, *Confiteor*, w: *Wiersze*, dz. cyt., s. 101.

[42] *Myśli i słowa*, red. J. E. Bielecki, Kraków, 2001, nr 762.

I nie wytryska śpiewem podzięki — hymnem pochwalnym.
I nie przeprasza za dawne winy, nie prosi o nic.
Jak wieczna lampka nocną godziną milczy — jest — płonie"[43].

Poetka wychwala dar milczenia wewnętrznego, stwierdzając:

„Odfrunęły daleko myśli płoche
I już mi jest łatwiej milczeć niż mówić
I już sercu dosyć na tym, że kocha"[44].

To uwolnienie od balastu słów oraz oczyszczenie i oswobodzenie serca, którego dokonał w miłującej Go duszy sam Bóg, służy do przeobrażenia jej w płonącą pochodnię, w żywy płomień miłości: „O jak proste, jakże proste jest życie, gdy mu czynność tylko jedna wystarcza: by się spalić przed ołtarzem jak świeca i świec innych mnogość ogniem rozjarzyć"[45].

c) Cisza oczu — „widzenie Boga" na pustyni

Cisza zewnętrzna pomaga w osiągnięciu ciszy wewnętrznej. Sam Bóg wyprowadza duszę na miejsce pustynne, gdzie nie ma niczego do oglądania dla oczu. Czyni to po to, aby w głębokiej ciszy, w tajemny sposób objawiać się, rozpalając w niej coraz większą miłość do Siebie: „Dlatego chcę ją przynęcić, na pustynię ją wyprowadzić i mówić do jej serca" (Oz 2, 16). Pustynia wewnętrzna jest ciszą ludzkiej duszy, która staje się miejscem spotkania z Bogiem. „We mnie jest miejsce spotkania z Przedwiecznym Słowem" — pisze Jan Paweł II[46].

Bł. Elżbieta od Trójcy Przenajświętszej ma doskonałe poczucie realności obu rodzajów ciszy — zewnętrznej i tej wewnątrz duszy. Cisza zewnętrzna dla młodej dziewczyny bywa niekiedy trudnym oddzieleniem jej od świata i od ukochanych osób z rodziny. Natomiast druga cisza jest jej prawdziwym żywiołem — modlitwą, wewnętrznym sanktuarium, „domem Bożym", pokojem Boga w niej. „Zamiast przeżywać święty wieczór wigilijny z mamą i Gitą, tym razem będzie to w wielkim milczeniu w chórze, tuż blisko przy Nim, a ja chętnie mówić będę: «On jest moim Wszystko, moim jedynym Wszystko». Jakie to daje szczęście i pokój duszy! On jest jedynym, Jemu dałam wszystko. Patrząc po ziemsku, widzę samotność, nawet próżnię, gdyż nie mogę powiedzieć, by moje serce nie cierpiało, lecz gdy mój wzrok jest zawsze zwrócony ku Niemu, który jest jaśniejącą Gwiazdą, ach, wtedy wszystko inne znika i gubię się w Nim, jak kropla w

[43] S. Nulla, Służebnica Krzyża, *Modlitwa*, w: *Wiersze*, dz. cyt., s. 91.

[44] *Ubóstwo*, w: tamże, s. 97.

[45] Tamże.

[46] *Strumień*, w: *Tryptyk Rzymski*, Kraków 2003, s. 10.

Oceanie. Wszystko jest pełne pokoju i uciszenia; taki to piękny jest ten pokój Boga. To o nim mówi św. Paweł, że «przekracza wszelki zmysł»"[47].

Cisza w Karmelu i w duszy karmelitanki nie jest pustką, ale Bożą obecnością. „Moja cela jest pełna milczenia, lecz nade wszystko jest pełna obecności Boga"[48]. Elżbieta pragnie, aby jej dusza była dla Oblubieńca doskonałym miejscem spotkania, przypominającym biblijny rajski ogród, po którym Bóg przechadzał się w porze, „kiedy był powiew wiatru" (Rdz 3, 8): „Niech moje serce będzie jak ogród zaciszny, by Jezus mógł się cieszyć jego kwiatami. Niech raczy go często nawiedzać i niech w nim zawsze przebywa"[49]. Elżbieta coraz bardziej poddaje się miłości, którą rozpala w niej Duch Święty. W swojej duszy karmelitanka czyni coraz większą przestrzeń dla Boga: „Chciałabym się cała przemienić w milczenie i adorację, abym coraz bardziej mogła pozwalać przenikać się Bogu i Nim napełniać"[50].

Cisza na pustyni wypełnionej Bożą obecnością jest niezmienna, stała i nie kończąca się. Osoby, które osiągnęły habitualne zjednoczenie z Bogiem, żyją tam jakby już dosięgały wiecznego wymiaru życia. „Na Górze Karmel w milczeniu, w samotności, w modlitwie, która nigdy się nie kończy, ponieważ przedłuża się na wszystko, karmelitanka żyje jak w niebie — samym tylko Bogiem"[51]; „W Karmelu głęboka cisza otacza nasze życie i pozwala duszom przekraczać próg nieskończoności, aby się w niej zagubić niczym w jakimś przedsionku nieba, w miłości Tego który jest naszym Wszystkim"[52].

Aby znaleźć ciszę kontemplacji, trzeba wyjść na pustynię, odłączyć się od ludzkiego gwaru i od spraw, którymi żyje świat i podążyć za Jezusem, który modlił się w samotności, na górze, w miejscu niedostępnym dla wszystkich, często w nocy (por. Mt 17, 1-9; Mk 6, 30-31; Łk 6, 12-13; 2 P 1, 16-18). Jak podkreślono w dokumencie Stolicy Apostolskiej na temat klauzury mniszek, „to powiązanie życia kontemplacyjnego z modlitwą Jezusa w miejscu odosobnionym jest przejawem szczególnego sposobu uczestnictwa w relacji Chrystusa z Ojcem. Duch Święty, który wyprowadził Jezusa na pustynię (por. Łk 4, 1), zaprasza mniszkę do udziału w samotności Jezusa Chrystusa, który «przez Ducha wiecznego» (Hbr 9, 14) ofiarował siebie Ojcu. Samotna cela, zamknięty dziedziniec, są miejscem w którym mniszka, Oblubienica Wcielonego Słowa, żyje cała złączona z Chrystusem w Bogu"[53]. W klauzurze, jak na pustyni, „dusza dziewicy oblubie-

[47] *List 190*, w: *Siostra Elżbieta od Trójcy Przenajświętszej mówi o sobie,* dz. cyt., s. 49.

[48] *List 170*, w: *Myśli i słowa*, dz. cyt., nr 522.

[49] *Poezje*, nr 43, w: tamże, nr 13.

[50] *List 131*, w: tamże, nr 420.

[51] *List 133*, w: tamże, nr 424.

[52] *List 181*, w: tamże, nr 556.

[53] Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Instrukcja o życiu kontemplacyjnym i klauzurze mniszek* «*Verbi sponsa*» (13 V 1999), nr 3.

nicy Chrystusa, jest jak najczystsze źródło […], nie może być niepokojona przez słowa płynące z zewnątrz i przyjmowane przez słuch, ani odrywana od panującego w niej pokoju przez obrazy uderzające wzrok, tak, aby kontemplując jak w najczystszym zwierciadle obraz i piękno Oblubieńca napełniała się coraz bardziej jego prawdziwą miłością"[54].

Materialne odłączenie od świata jest sposobem przeżywania tajemnicy paschalnej Chrystusa, gdyż pozwala ono osobie konsekrowanej jednoczyć się „z płodną ciszą Słowa na krzyżu"[55]. Jan Paweł II podkreślał, że owo „odłączenie od świata, dające się porównać z pustynią biblijną"; nie jest pustką, lecz miejscem, w którym „Pan mówi do waszego serca i ściśle wiąże was ze swym dziełem zbawienia"[56]. Panująca w klauzurze „cisza nastraja do wsłuchiwania się w wewnętrzne podszepty" i pozwala kształtować się „do miłosnej znajomości Słowa Ojca"[57].

„Pokój duszy jest w milczeniu"[58], dlatego bardzo trudno jest łączyć życie kontemplacyjne z życiem w świecie, poza klauzurą. Tylko dla niektórych jest to możliwe, trwałe przebywanie w wewnętrznej ciszy pośród gwaru świata, wymaga bowiem osiągnięcia habitualnego zjednoczenia mistycznego z Bogiem. Wiedziała o tym dobrze bł. Elżbieta od Trójcy Przenajświętszej, która wbrew swojej woli nadal pozostawała w świecie, zanim pozwolono jej wstąpić do Karmelu. Oblubienica Chrystusa dzielnie walczyła o zachowanie ciszy wewnątrz swego serca, aby stale tam z Nim być: „Wspaniała to rzecz samotność i uciszenie… Wewnątrz zawsze można je posiadać, albowiem któż mógłby zakłócić spokój serca całkowicie zajętego Bogiem? Hałas dociera tylko do powierzchni, lecz wewnątrz jest tylko On, Jezus!"[59].

Dusze pełne Boga szukają samotności i ciszy zewnętrznej, aby nikt i nic nie przeszkadzało im przebywać w Jego stałej obecności. Obserwacja ta potwierdza to, co już było powiedziane wcześniej, że prawdziwa cisza nie jest ani pustką, ani próżnią. „Paradoksalnie pustynia nie jest pusta. To tam Pan mówi do waszego serca" — mówił do sióstr klauzurowych Jan Paweł II[60], zaś trapista z Getsemani — Tomasz Merton, wychwalając ciszę życia monastycznego, pisze, że mnich ucieka na „miejsce przygotowane mu przez Boga" na pustyni (por. Ap 12, 4-6) i „kryje twarz w misterium świętego milczenia"[61]; „Milczenie lasu, pokój wczesnego poranka, wiatr poruszający wierzchołkami drzew, samotność i izolacja

[54] Tamże, nr 5, przyp. 28.

[55] Tamże, 3.

[56] Jan Paweł II, *Przemówienie do Mniszek klauzurowych*, Lisieux, 2 VI 1980, nr 4.

[57] Jan Paweł II, *Przemówienie do Mniszek klauzurowych*, Bolonia, 20 IX 1990, nr 4.

[58] Św. Rafał Kalinowski, *Myśli i słowa*, nr 227.

[59] Elżbieta od Trójcy Przenajświętszej, *List 49*, w: *Myśli i słowa*, dz. cyt., nr 259.

[60] *Verbi sponsa* 10, przyp. 58

[61] T. Merton, *Życie w milczeniu*, tł. Benedyktyni tynieccy, Kraków 1995, s. 14-15.

domu Bożego — wszystko to jest dobre, gdyż w ciszy, a nie w hałasie, w samotności, a nie w tłumie, Bóg lubi się objawiać człowiekowi"[62].

Reguła karmelitańska w rozdziale VII ukazuje ten specyficzny rodzaj życia w samotności zewnętrznej i zarazem w towarzystwie samego Boga: „Niech pozostają pojedynczo w celi swojej, dniem i nocą rozważając Prawo Boże i czuwając na modlitwach, jeżeli nie są zajęci innymi sprawiedliwymi obowiązkami"[63]. Życie na osobności jest karmelitańskim charyzmatem i kontemplacyjnym powołaniem, nastawionym „całkowicie na słuchanie Słowa Bożego i na poszukiwanie największego skarbu, drogocennej perły Królestwa Bożego, w wielkiej samotności i całkowitym oderwaniu od świata". Tak określają je odnowione po Soborze Watykańskim II konstytucje karmelitanek bosych[64]. Z rozdziału dotyczącego klauzury dowiadujemy się, jaka jest treść duchowa tego oddalenia się od świata i zamknięcia do końca życia za murem i kratą karmelitańskiego klasztoru: „Nieustanne poszukiwanie Boga w samotności jest jakby «wyjściem», odejściem na «pustynię», gdzie On pociąga i wyprowadza, aby mówić do serca (por. Oz 2, 16). Wiele osób pod natchnieniem Ducha Świętego przyjęło zaproszenie Chrystusa skierowane do Jego uczniów, (por. Mk 6, 31) i podążyło na samotność, by w Duchu i prawdzie adorować Ojca (por. J 4, 23), a pozostając blisko Mistrza i słuchając Jego słów wybrali to, co jedynie konieczne, najlepszą cząstkę, która nie będzie im odjęta (por. Łk 10, 39-42). Ten rodzaj życia naśladuje Chrystusa «kontemplującego na górze» i jest uczestnictwem w Jego paschalnej tajemnicy, śmiercią dla zmartwychwstania, a ponadto, w sposób szczególny realizuje i uwidacznia kontemplacyjne powołanie Kościoła, oblubienicy, która ukryta z Chrystusem w Bogu, szuka tego, co w górze, w czujnym oczekiwaniu na ostateczne objawienie Pana (por. Kol 3, 1-4)"[65].

Jan Paweł II w Liście do karmelitanek bosych, dołączonym do ich konstytucji, zapewniając, że Kościół potrzebuje karmelitańskiego charyzmatu kontemplacyjnego, dodaje następujące wezwanie: „Wy jesteście «awangardą Kościoła w kierunku Królestwa», bądźcie dla dzisiejszego świata świadkami Boga żywego"[66]. To właśnie jest istotą prorockiego ducha Eliasza w Karmelu, charyzmatu „widzących", którzy oglądają „Boga żywego", obcują z Nim na co dzień i rozpaleni gorliwością o chwałę Pana (por. 1 Krl 19, 10), dzielą się swoim doświadcze-

---

[62] Tamże, s. 51.

[63] „Maneant singuli in cellulis suis, vel iuxta eas, die ac nocte in lege Domini meditantes et in orationibus vigilantes nisi aliis iustis occasionibus occupentur". — Reguła Karmelitańska, VII.

[64] *Konstytucje Mniszek Bosych Zakonu Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel przystosowane według wskazań Soboru Watykańskiego II i norm obowiązującego Prawa Kanonicznego, zatwierdzone przez Stolicę Apostolską w 1991 roku*, I, 1. 2, w: *Reguła i Konstytucje Mniszek Bosych Zakonu Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel,* Kraków 1994, s. 34.

[65] Tamże, I, 6. 105.

[66] *List Jego Świątobliwości Jana Pawła II do karmelitanek bosych z okazji zatwierdzenia ich kodeksów fundamentalnych* (1 X 1991), nr 4, w: *Reguła i Konstytucje Mniszek Bosych…*, dz. cyt., s. 16.

niem modlitwy z innymi, pragnąc, aby ludzie obcowali z Bogiem blisko, poznawali Go i osiągali zjednoczenie z Nim przez miłość.

4. Milczenie Przedwiecznego Słowa

Logos — Słowo Przedwieczne przemawia do człowieka w inny sposób, niż mówi o Nim świat stworzony, dlatego Bóg wydaje się człowiekowi niekiedy Wielkim Milczącym. Zwrócił na to uwagę Jana Paweł II, pisząc:

„Zatoka lasu zstępuje w rytmie górskich potoków
Ten rytm objawia mi Ciebie, Przedwieczne Słowo.
Jakże przedziwne jest Twoje milczenie we wszystkim,
czym zewsząd przemawia stworzony świat…”[67].

Świat stworzony mówi człowiekowi o Bogu (por. Mdr 13, 5; Rz 1, 20), lecz sam Bóg jest zupełnie inny niż świat i człowiek. Człowiek ze względu na swą naturę stworzoną jest bardziej niepodobieństwem Boga niż Jego podobieństwem, bo *nulla est proportio inter Deum et creaturas*[68]. Wypowiadając mnóstwo ludzkich słów, które są niepodobieństwem Słowa Bożego, człowiek nie zbliża się do Boga. Ludzkie słowa nawet przeszkadzają w kontakcie z Bożym Słowem. Pyta s. Nulla:

„O słowa, słowa niepotrzebne
O słowa, ptaki niepowrotne
Nie macie siły wzbić się w niebo z rozwiewną parą krótkich wzlotów.

[…]

Lawino dźwięków nieostrożna
Cóż masz wspólnego z BOŻYM SŁOWEM?”[69].

Aby zbliżyć się do Słowa, trzeba porzucić naturalne słowa ludzkie, przestać mówić, uciszyć się. Trzeba zacząć słuchać Słowa i wpatrywać się w Słowo, które jest Prawdą i Życiem; które JEST.

„Nad rzeką pustych słów i blagi
Wznoszę Milczenia gród warowny.
Wpatrzona w Ciebie, Prawdo naga,
Wsłuchana w tylko jedno SŁOWO…”[70].

---

[67] Jan Paweł II, *Strumień*, w: *Tryptyk rzymski*, dz. cyt., s. 9.

[68] Por. św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, II, 8. 3.

[69] S. Nulla, Służebnica Krzyża, *In principio erat Verbum*, w: *Wiersze*, dz. cyt., s. 94.

[70] *Kontrasty*, w: tamże, s. 93.

Spotkanie ze Słowem wymaga ogołocenia się ze wszystkiego, co naturalne i stworzone. Należy odejść na pustynię, aby ujrzeć Boga nie naturalnym wzrokiem, ale „okiem intelektu" (św. Katarzyna ze Sieny). Aby spotkać Słowo trzeba wejść w głęboką ciszę i w niej poczuć na sobie Jego spojrzenie, a potem nie móc opowiedzieć ludzkimi słowami o tym, czego się doświadczyło.

„O jak cicha i swobodna jest dusza,
Kiedy usta spięte klamrą milczenia.
Miast rozprawiać — lepiej Ciebie słuchać
— A Ty, Panie, mówisz samym spojrzeniem"[71].

Bóg — Źródło wszystkiego, co stworzone, wlewa w nas nieustannie strumień życia, pozostając jednak w swej Istocie niewidzialną i milczącą Tajemnicą. „Gdzie jesteś źródło? — pyta Jan Paweł II. — Gdzie jesteś źródło?! Cisza… Strumieniu, leśny strumieniu, odsłoń mi tajemnicę swego początku! Cisza — dlaczego milczysz? Jakże starannie ukryłeś tajemnice twego początku"[72].

Kim jesteś, Boże? — pyta Siostra Nulla, adorując Najświętszy Sakrament. Podczas kontemplacji otrzymuje poznanie, że mowa Boga jest „bezsłowna", „bezgłośna" i „bezszumna". Bóg objawia się jako Słowo, które dla ludzkich uszu jest ciszą, a dla umysłu niepojętym milczeniem. Jest On Otchłanią Światła, której ani nasze oczy, ani naturalny ludzki umysł nie może przeniknąć. Boga można spotkać tylko w głębi rozmiłowanego w Nim serca, obdarowanego łaską mistycznej kontemplacji. Aby zjednoczyć się z Nim w miłości, trzeba zanurkować w szmaragdową toń wewnętrznej ciszy — w pełnej pokorze i niskości, ze „zwiniętym żaglem" naszych naturalnych aktywności:

„Kimże Ty jesteś, Boże wspaniały, o Boże mocny,
że tak pozwalasz patrzeć Ci prosto w Najświętsze Oczy?
W Najświętszych Oczach oczy stworzenia zgubiły siebie,
Morze bezkresnej Otchłani Światła! Szafirze Nieba!
Serce nurkuje w wewnętrznej ciszy toń szmaragdową
Poławiacz pereł, Słów Twych bezgłośnych,
Słów Twych bezsłownych.
Dźwięk duszy wszystek w Twoim bezszumie zgłuszył się nagle:
Czółno w Ocean wpływa Spokojny zwiniętym żaglem"[73].

[71] *Ubóstwo*, w: tamże, s. 97.

[72] Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, dz. cyt., s. 11.

[73] S. Nulla, Służebnica Krzyża, *Adoracja*, w: *Wiersze*, dz. cyt., s. 81-82.

THE STILL, WHICH IS NOT AN EMPTINESS

In the natural environment of man the still does not mean a total lack of any sound or the vacuum or an emptiness. It means rather the world of the silent, quiet sounds, which help him to find the peace and good conditions to lead an internal life. Spiritual dimension of the still which is shown in The Holy Scripture, concerns the silence of the man during his suffering and the man who is meek and humble — according to the words of Jesus: "Blessed are the meek, for they will inherit the land (Matthew 5:5) and "Take my yoke upon you and learn from me, for I am meek and humble of heart; and you will find rest for your selves" (Matthew 11:29). In the second meaning the still is connected to the great redemptory events like a peaceful stillness in the night of Christ's Nativity (Wisdom 18:14-16), the silence of our Redemptor during His Passion and Death and the silence in the Heaven as a prelude before the eschatological woes (Revelation 8:1). The Saints teach us that silence is not only good environment and a spiritual place for the prayer but it is the prayer itself. The silence of tongue means the hearing of God, the silence of eyes means the seeing of God on the desert and the silence of thoughts is a "silence of love" without the noise of words. John Paul II and Sister Nulla, Franciscan Servant of the Cross, in their religious poetry recovered that The Great Silent is an Eternal Word.

„Duchowość w Polsce" 12 (2010)
ISSN 2081-4674 s. 248-265

Ks. Marian Zdzisław STEPULAK*

RELACYJNO-DIALOGICZNY CHARAKTER OCZYSZCZENIA POCZĄTKUJĄCYCH

Jednym z najczęściej podejmowanych problemów w teologii duchowości jest zagadnienie rozwoju duchowego człowieka. Rozwój duchowy charakteryzuje się niezwykłą dynamiką zmian o charakterze ilościowym, ale przede wszystkim jakościowym. W duchowości przyjmuje się, że istnieją trzy podstawowe poziomy rozwoju duchowego, które nazywane są również okresami życia wewnętrznego: oczyszczenie początkujących, oświecenie postępujących oraz zjednoczenie doskonałych. Dynamika zmian duchowym w poszczególnych okresach wyraża się poprzez odniesienie do dialogu i relacji interpersonalnych, które można zrozumieć także w kontekście psychologii osoby.

W niniejszej publikacji zostanie podjęta naukowa refleksja nad relacyjno-dialogicznym charakterem oczyszczenia początkujących.

1. Kryteria rozwoju duchowego

Rozwój duchowy rozumiany w terminach teologii duchowości wymaga przyjęcia pewnych kryteriów odniesienia, które będą stanowiły metodologiczną podstawę analizy relacyjno-dialogicznej rozwoju duchowego. Wprawdzie rozwój duchowy ma bardzo dynamiczną i równocześnie złożoną strukturę, to jednak dla klarowności analiz i interpretacji konieczne jest przyjęcie pewnych faz czy też okresów rozwoju duchowego. W tym kontekście można przyjąć następujące kryteria charakterystyczne dla rozwoju duchowego[1].

* Ks. dr hab. Marian Z. STEPULAK, prof. KUL — prezbiter Diecezji Siedleckiej (wyśw. 1983); od 1989 pracownik naukowy KUL, najpierw jako asystent i adiunkt w Katedrze Psychologii Ogólnej, a od 2006 jako profesor i kierownik Katedry Psychoprofilaktyki Rodziny w Instytucie Nauk o Rodzinie; od 2008 dyrektor tegoż Instytutu; od 1995 biegły psycholog w Sądzie Biskupim w Siedlcach; wykładowca psychologii w WSD w Siedlcach, w Instytucie Teologicznym w Siedlcach; autor licznych książek i artykułów naukowych z zakresu psychologii i duchowości; przedmiotem jego naukowych zainteresowań jest relacyjność systemu rodzinnego, typologia rozwoju osobowego, historia myśli psychologicznej, zagadnienia etyczne i zawodowe w aktywności pracownika socjalnego oraz specyfika rozwoju duchowego we współczesnej psychologii duchowości.

[1] Maria Eugeniusz, *Chcę widzieć Boga*, Kraków 1982, s. 145-149.

1. Tempo i wzrost duchowego postępu zależy od współpracy człowieka z łaską, to znaczy od umiejętności podejmowania dialogu i wchodzenia w dialog z samoudzielającym się Bogiem. Chodzi zatem o kryterium jakościowe, jakim jest miłość. Nie liczą się natomiast kryteria ilościowe. Stąd też próba temporalnego rozwoju duchowego (chronologizacji), pomaga jedynie lepiej dydaktycznie zrozumieć proces rozwojowy od strony dydaktycznej przez zestawianie faktów wewnętrznych i zewnętrznych.

Prawidłowością rozwoju duchowego jest wzrastająca dominacja czynnika nadprzyrodzonego nad aktywnością jednostki ludzkiej w miarę postępu duchowego. Człowiek bowiem nigdy nie jest pozbawiony wolności i tym samym zwolniony z podstawowych wymogów życia duchowego, takich jak modlitwa, życie sakramentalne, walka duchowa czy asceza.

2. Biorąc pod uwagę nieokreśloność działania Bożego i względną nieokreśloność aktywności ludzkiej, nie jest możliwe wyznaczenie precyzyjnych granic pomiędzy poszczególnymi fazami życia duchowego. Można jedynie mówić o pewnych symptomach pozwalających w przybliżeniu określić przejście do danej fazy, dlatego każdy analizowany przypadek życia duchowego, zwłaszcza na etapie mistycznym, należy brać bardzo indywidualnie. Porównywanie stanów mistycznych, na przykład św. Teresy Wielkiej czy św. Jana od Krzyża, z pozornie podobnymi stanami innej osoby aktualnie żyjącej lub historycznej, niesie ryzyko zafałszowania, artefaktu. W związku z tym można mówić o dwóch grupach przyczyn takiego stanu rzeczy:

• *przyczyny obiektywne* — Bóg wobec każdego człowieka ma oryginalny plan, dlatego prowadzi go w niepowtarzalny sposób; człowiek jako istota wolna może modyfikować plany Opatrzności Bożej; zmieniają się czynniki zewnętrzne, a ponadto te same czynniki zewnętrzne (klimat danej epoki historycznej, sytuacja społeczno-polityczno-kulturalna, wpływy religijno-wychowawcze, kataklizmy, epidemie itp.) na każdego człowieka oddziałują odmiennie;

• *przyczyny subiektywne* — od strony przedmiotu, to znaczy osoby, której życie duchowe jest analizowane, informacja o przebiegu życia duchowego, czyli precyzja i wierność w przekazaniu swoich przeżyć w sposób ustny jak i pisemny, aktualny jak i retrospektywny, bardzo zależy od formacji intelektualno-moralnej, a także kondycji psychofizycznej; od strony podmiotu, czyli osoby badającej czyjeś życie duchowe, podobnie jak wyżej, uzależnione jest od stopnia kompetencji, ustosunkowania intelektualno-emocjonalnego itp.

3. Ojcowie Kościoła i wielu teologów zgodnych jest co do tego, że modlitwa jest absolutnie koniecznym środkiem do postępu duchowego, a równocześnie najbardziej wiarygodnym jego wyznacznikiem. Stopnie modlitwy odpowiadają bowiem stopniom życia chrześcijańskiego w dążeniu do świętości. Zasadność tej tezy potwierdził św. Pius X w liście do generała Karmelitów z 7 marca 1914 roku

pisząc o tym zjawisku według św. Teresy Wielkiej[2]. W tym kontekście charakteryzując dany etap rozwoju duchowego bierzemy pod uwagę następujące czynniki życia duchowego, odzwierciedlające odniesienie chrześcijanina do Boga, do Kościoła i bliźnich oraz względem samego siebie: dynamika modlitwy, proces nawracania w formie tzw. czynnych i biernych oczyszczeń, życie sakramentalne, praktyka cnót teologalnych i kardynalnych i postawa apostolska.

4. Uwzględniając walor przejrzystości i merytorycznej wagi nauki św. Jana od Krzyża w kontekście rozwoju duchowego, warto odwołać się do jego doktryny, a także i do innych autorów, zwłaszcza św. Teresy od Jezusa.

5. Zapoczątkowany samoudzielaniem się Boga rozwój duchowy, jako na to wskazuje życie świętych i potwierdza Pismo Święte, jawi się jako postęp w czasie. Chociaż nie ma on charakteru linearnego (został zakłócony przez grzech), to jednak jest dość jednolity, szczególnie u tych, którzy przez nawrócenie odpowiedzieli na samoudzielanie się Boga i podjęli trud życia duchowego[3].

Relacyjno-dialogiczna koncepcja rozwoju duchowego musi mieć swoje odniesienie do poszczególnych etapów życia duchowego. Warto więc docenić oryginalność dawnych ujęć, które współcześnie nie straciły na swej aktualności[4]. Każde z tych ujęć podkreśla istotną prawdę o postępie duchowym[5]. Najpierw powstawały ogólne wskazania dotyczące duchowego postępu. Natomiast pierwsze schematy zaczynają powstawać około IV wieku.

Pierwszą próbę systematyzacji postępu duchowego można znaleźć u św. Klemensa Aleksandryjskiego, który wyróżnia trzy stopnie doskonałego poznania Boga: bojaźń, nadzieja i miłość[6].

Tacy autorzy jak św. Augustyn czy św. Bernard określają postęp duchowy w odniesieniu do jednej tylko cnoty — miłości. W tym kontekście mówią o miłości początkujących w życiu duchowym, o miłości postępujących oraz o miłości dojrzałych i doskonałych. Inne kryterium postępu duchowego powstaje w oparciu o główną działalność na danym etapie. Mówi się zatem o drodze oczyszczającej, o drodze oświecającej i drodze jednoczącej. Podział ten przypisuje się Pseudo-Dionizemu Areopagicie[7]. Zwracając uwagę na propozycje słowików duchowości można mówić o następujących ujęciach postępu duchowego:

---

[2] Por. J. De Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia*, Roma 1931, s. 636.

[3] Ch. A. Bernard, *Wprowadzenie do teologii duchowości*, Kraków 1996, s. 95-103.

[4] J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2003, s. 133.

[5] S. De Fiores, *Itinerario spirituale*, w: *Nuovo dizionario di spiritualità*, red. S. De Fiores, T. Gofi, Roma 1982, s. 787-809.

[6] J. W. Gogola, dz. cyt., s. 134.

[7] Tamże, s. 134.

• podwójna droga lub dwie drogi życia (droga życia i droga śmierci),
• ideał prawdziwego gnostyka,
• postęp w miłości (św. Augustyn),
• potrójna droga (Ewagriusz z Pontu, Pseudo-Dionizy Areopagita, św. Tomasz z Akwinu).
• pielgrzymka duszy do Boga (św. Bonawentura),
• droga na Górę Karmel (św. Jan od Krzyża),
• droga doskonałości (św. Teresa od Jezusa),
• mistyka apostolska,
• mała droga (św. Teresa z Lisieux)[8].

Warto dodać, iż powyższe propozycje mają charakter komplementarny, dlatego będą wykorzystane w relacyjno-dialogicznej koncepcji rozwoju duchowego. Do tego dojdą współczesne ujęcia rozwoju duchowego.

Zacznijmy zatem od relacyjno-dialogicznego charakteru oczyszczenia początkujących. Pierwszym etapem analizy i teologicznej interpretacji będzie relacyjny charakter pracy nad sobą, początkujący a cnoty nadprzyrodzone, życie modlitewno sakramentalne oraz trudności na etapie inicjacji rozwoju duchowego.

2. Relacyjny charakter pracy nad sobą

W pierwszym etapie rozwoju życia duchowego trudno jeszcze mówić o wchodzeniu osoby w relację, a tym bardziej podejmowanie dialogu osobowego. O relacyjności i dialogiczności można jednak mówić w sensie wykorzystania ukrytych (latentnych) możliwości, które są przecież przypisane przez Stwórcę osobie ludzkiej. Chodzi zatem o to, aby ukazać stan wewnętrzny człowieka w punkcie wyjścia jego duchowego postępu. Warunkiem inicjacji rozwoju duchowego jest jednak nawrócenie, które zakłada relację człowieka do Boga[9]. Ogólna charakterystyka początkującego w rozwoju duchowych wygląda następująco:

1. Stan człowieka na tym etapie można porównać do zachowania osoby głuchoniemej[10]. Człowiek z tego rodzaju niepełnosprawnością sensoryczną nie słyszy piękna mowy i nie rozumie do końca jej pragmatycznej funkcji. Analogicznie więc chrześcijanin na najniższy stopniu życia duchowego zaniedbuje modlitwę, ponieważ nie dostrzega jej wartości i nie czuje jej potrzeby. W miarę systematycznej pracy nad sobą, która dotyczy oczyszczenia zmysłów, chrześcijanin staje się podobny — według św. Teresy od Jezusa — do niemego, ale już słyszącego.

[8] Zob. S. De Fiores, art. cyt., s. 787-809.

[9] Przykładem może być nawrócenie Szawła pod Damaszkiem. Zauważa się wtedy relację nawróconego z Jezusem, a potem stopniowe podjęcie zbawiennego dialogu.

[10] Por. Św. Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, II, 2.

Doznaje on cierpienia z tego powodu, że słysząc piękno dźwięków mowy, nie może się nią posługiwać. Można powiedzieć, iż cierpienie to wynika z niemożności wejścia w relację i komunikację dialogiczną.

2. Ludzka wola pobudzona łaską uświęcającą, zmierzająca do przemiany życia, okazuje się jednak słaba. Zachodzi tutaj łatwość popadania w grzechy śmiertelne z racji przyzwyczajeń „światowych". W takiej sytuacji potrzebna jest mu pomoc ze strony spowiednika lub kierownika duchowego. Zalecana jest także tzw. przyjaźń duchowa, która zakłada nawiązanie relacji osobowych i podjęcie szczerego dialogu pomiędzy kierownikiem duchowym a zainteresowaną osobą. Potrzebne jest to zwłaszcza w chwili pojawiających się oschłości, nasilenia pokus szatańskich czy prób powrotu do dawnego stylu życia.

3. Miłość nadprzyrodzona pozostaje nadal niedoskonała, dlatego cnoty, zwłaszcza teologalne, są w zalążku. Działanie Ducha Świętego pozostaje utajone, to znaczy chrześcijanin nie jest jeszcze zdolny odczuć subtelnego, ale jednak skutecznego ich wpływu na życie duchowe. Jeśli nie podejmie dojrzałych relacji z innymi i z sobą, to pozostanie przekonany wyłącznie o swojej tylko zasłudze w podjęciu drogi doskonałości. Grozi mu wtedy pycha duchowa, zarozumiałość i zgubna pewność siebie. Wszystko to może objawiać się w postaci uporczywej chęci nawracania innych i pociągnięcia ich do tych samych doświadczeń radości duchowej, która w istocie ma charakter egocentryczny („Bóg jest tylko dla mnie").

4. Chrześcijanin na tym etapie rozwoju duchowego wykazuje raczej słabą aktywność apostolską. Nie wchodzi on bowiem w relacje interpersonalne, ani też nie podejmuje adekwatnego, osobowego dialogu z innymi, a tym bardziej z Bogiem. Motywy jego działania mają charakter egocentryczny, a często i neurotyczny. Następuje tutaj swoiste rozdzielenie przyczynowości nadprzyrodzonej i aktywności własnej. Nie ma również miejsca na koncentrację na swoim wnętrzu w celu głębszego poznania go i przemiany.

5. Modlitwa na drodze oczyszczenia nie ma charakteru relacyjno-dialogowego. Ma ona raczej charakter werbalno-dyskursywny. Z czasem jednak przybiera formy bardziej wysublimowane (medytacja i modlitwa afektywna). Zasadniczym przedmiotem modlitwy werbalno-dyskursywnej pozostaje prośba, rzadziej natomiast uwielbienie. Przedmiotem medytacji jest Męka Chrystusa i rzeczy ostateczne, zaś wśród aktów modlitwy afektywnej dominuje uczucie żalu za grzechy, skruchy i bólu.

Jak już wcześniej zostało zaznaczone, początkiem drogi oczyszczenia jest relacja i dialog nawrócenia. Odnosi się to także do gruntownego poznania samego siebie, zarówno od strony psychologicznej, jak i duchowej.

Moment nawrócenia jest tym, który Ewangelia opisuje bardzo wyraźnie jako przyjęcie w wierze. Człowiek duchowy powinien stawać w swoim życiu przed Bogiem i szukać w Nim sensu, jaki objawia się w orędziu zbawienia. Powinien zatem rozważać siebie samego z największą szczerością, oddając siebie całkowicie do supozycji oraz dążąc do integracji własnej egzystencji przez poddanie się wyższym wartościom świętości i miłości. Predyspozycje wewnętrzne odpowiadające temu momentowi nawrócenia wyrażają się w żalu za popełnione grzechy oraz w uznaniu własnej słabości i niewystarczalności w porządku duchowym. Następnie przechodzimy do cech bardziej pozytywnych, zwróconych na Boga, jak dyspozycyjność i wspaniałomyślność, które wskazują na pojawienie się gotowości do poświęcenia się w służbie Chrystusowi i ludziom[11].

Na podstawie takiego rozeznania, duchowej introspekcji, chrześcijanin jest w stanie podjąć wysiłek unikania grzechów śmiertelnych, a także grzechów powszednich[12], które skłaniają do ulegania grzechom śmiertelnym. W tym kontekście warto zaznaczyć, że bez tej habitualnej wolności od grzechów śmiertelnych właściwie nie ma mowy o nawróceniu i wkroczeniu na drogę życia duchowego. Następuje wtedy proces duchowego regresu. Warto przypomnieć oczywisty fakt, że nie chodzi tutaj o dzieci, które nie są w stanie zdać sobie sprawy z całości życia, ale o tych, którzy świadomie inicjują życie duchowe, podejmując trud wypełniania woli Bożej względem siebie[13].

Według nauki św. Jana od Krzyża dusza, która chce wejść na drogę duchową[14] musi spełnić następując warunki:

Po pierwsze, musi odrzucić wszystkich bogów cudzych, to jest wszystkie obce skłonności uczuciowe i przywiązania. Po drugie, musi się oczyścić z wszystkich brudów, jakie w niej pozostawiły pożądania, co czyni przy pomocy ciemnej nocy zmysłów, odmawiając im wszystkiego i ustawicznie je poskramiając. Po trzecie, by wyjść na tę wysoką górę, musi zmienić szaty, co dokonuje się przez wspomniane już podwójne działanie. Wtedy już sam Bóg zmienia jej szaty na nowe, dając jej nowe poznanie Boga w Bogu, a odrzucając stare ludzkie poznanie oraz nową miłość Boga w Bogu[15].

Powyższy fragment z dzieła Doktora Mistycznego sugeruje, iż niezbędnym środkiem do osiągnięcia habitualnego stanu łaski uświęcającej jest oczyszczenie, czyli uporządkowanie zmysłów zewnętrznych, następnie zmysłów wewnętrznych

---

[11] Ch. A. Bernard, dz. cyt., s. 109.

[12] R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, Niepokalanów 2001, s. 266-267.

[13] J. W. Gogola, dz. cyt., s. 135.

[14] Dla św. Jana od Krzyża symbolem rozwoju duchowego jest wchodzenie na górę, stąd też tytuł jego dzieła *Droga na Górę Karmel*. Jednakże droga duchowa Św. Jana nie może być kojarzona tylko z powyższym dziełem. Jak twierdzi J. W. Gogola, żadne z jego dzieł nie zawiera opisu całej drogi duchowej, dlatego potrzebne jest całościowe spojrzenie na wielkiego Mistyka Karmelu. — Zob. dz. cyt., s. 138.

[15] *Droga na Górę Karmel*, I, 5, 7.

i władz duszy, a wraz z tym nabywanie cnót. Głównym środkiem dla osiągnięcia habitualnego stanu łaski na tym etapie, a także na wyższych etapach, zawsze pozostaje modlitwa i życie sakramentalne. Niewłaściwym byłby zatem problem dotyczący chronologii czy priorytetów w odniesieniu do powyższych aspektów pracy nad sobą. Można bowiem powiedzieć, iż są one komplementarne. Zdaniem R. Garrigou-Lagrange prawie wszyscy początkujący, otrzymują bardzo wyraźne pociechy, odbierają je jednak czasami tak, jakby one były celem, a nie środkiem. Popadają wówczas w tzw. łakomstwo duchowe, charakteryzujące się zbytnim pospiechem i ciekawością w poznawaniu rzeczy Bożych i czynienia z siebie mistrza[16]. W takim momencie może pojawić się — jak twierdzi św. Jan od Krzyża[17] — siedem grzechów głównych już nie w postaci pierwotnej, ale w stosunku do rzeczy duchowych. Są to przeszkody na drodze do prawdziwej, gruntownej pobożności[18].

Mając na względzie czynne oczyszczenie zarówno zmysłów jak i ducha, mamy na myśli własny wysiłek podmiotu duchowego wspierany łaską Bożą, a wraz z nią cnotami teologalnymi oraz darami Ducha Świętego. Rezultat tego procesu uzależniony jest jednak od zaangażowania człowieka, a więc od jego umiejętności wchodzenia w relacje osobowe oraz podejmowanie dialogu z ludźmi i z Bogiem.

3. Czynne oczyszczenie zmysłów

Zgodnie z tradycją teologii duchowości zmysły człowieka dzieli się na zewnętrzne (wzrok, słuch, dotyk, smak i węch) oraz wewnętrzne (wyobraźnia i pamięć)[19]. Należy podkreślić, iż zmysły zewnętrzne oraz pamięć i wyobraźnia są najbardziej wystawione na działanie szatańskie. Od momentu pierwszego nawrócenia, czyli zerwania z dotychczasowym życiem, walka duchowa będzie się nasilać. Ważna zatem będzie umiejętność nawiązywania relacji z ludźmi i z Bogiem w sytuacji podejmowania ascezy, a więc umartwiania zmysłów zewnętrznych i wewnętrznych.

a) Opanowanie zmysłów zewnętrznych

Świat zewnętrzny działa na nas, na powierzchnie odbiorcze naszych receptorów. Wywołuje w nich impulsy, które będąc innym rodzajem energii niż same

[16] R. Garrigou-Lagrange, dz. cyt, s. 242.

[17] *Noc ciemna*, I, 1-7.

[18] Zdaniem R. Garrigou-Lagrange u niektórych osób przeszkody te przejawiają się w stosunku do życia intelektualnego przez nieświadome szukanie siebie w studiach.

[19] M. Chmielewski, *Vademecum duchowości katolickiej. 101 pytań o życie duchowe*, Lublin 2004, s. 97.

bodźce, informują nas wprowadzając w stan czynny nasze ośrodki nerwowe o właściwościach działających bodźców, o własnościach przedmiotów, zjawisk, zdarzeń istniejących czy zachodzących w świecie. Przedmiot działa jako układ bodźców na receptoryczną część analizatora, która transformuje energię bodźca na impuls nerwowy. Z kolei impuls nerwowy sensorycznymi drogami układu nerwowego przemieszcza się do najważniejszych odcinków ośrodkowego układu nerwowego i tu powstaje wrażenie, czyli odzwierciedlenie określonej własności przedmiotu. Wrażenie jest komunikatem, jaki otrzymuje nasz mózg od zmysłów. Zmysł jest systemem fizycznym, który zbiera dla mózgu informacje, zarówno ze świata zewnętrznego, jak i z wnętrza organizmu, a następnie przetwarza je na język, jaki może zrozumieć mózg.

Wyższą, bardziej złożoną, a równocześnie dokładniejszą informacją o świecie są spostrzeżenia, czyli procesy odzwierciedlania przedmiotów i zjawisk. Spostrzeżenie powstaje w wyniku działania tego samego przedmiotu na różne receptory informujące osobnika o różnych własnościach tego przedmiotu. Przedmiot, czy zjawisko zostają odzwierciedlone w całej ich złożonej strukturze. W systemie odruchowych czynności, jakim jest spostrzeganie, efekt bodźców zależy nie tylko od samych bodźców, ale i od sygnałów płynących z centrum receptora.

Na szczeblu ludzkim tylko w okresie wczesnoniemowlęcym można mówić wyłącznie o wrażeniowym poznawaniu otoczenia. Już w drugiej połowie pierwszego roku życia dziecko zaczyna coraz wszechstronniej poznawać przedmioty polisensorycznie, wieloma receptorami. Jeżeli wskutek określonych warunków przedmiot działa tylko na jeden analizator dziecka, ma ono z pewnością wrażenie, odzwierciedla wrażeniowo ten przedmiot.

W spostrzeganiu ważną rolę odgrywa nastawienie. Jest ono antycypującą aktualizacją jakiegoś fragmentu doświadczenia, który może mieć charakter ściśle poznawczy lub emocjonalny i który współoznacza w większym lub mniejszym zakresie sposób spostrzegania przedmiotów, zdarzeń i sytuacji. Nastawienie może ułatwiać spostrzeganie, przyspieszać je i uwyraźniać. Może także utrudniać i zniekształcać, gdy na przykład lękowe nastawienie w stosunku do określonych bodźców opóźnia czas ich spostrzegania lub wywołuje ich spostrzeżeniową deformację. Analogiczną rolę jak nastawienie może odgrywać stan emocjonalny podmiotu, wpływający na sposób spostrzegania określonych przedmiotów, zdarzeń czy sytuacji. Wpływ ten jest tym większy, im mniej wyraźny znaczeniowo jest dany układ bodźców[20].

Według D. G. Myers[21], wrażenie to proces, w którym receptory zmysłowe i układ nerwowy odbierają energię bodźca ze środowiska i tworzą jego reprezentację. Spostrzeganie (percepcja) to proces organizowania i interpretowania in-

[20] J. Ekel, T. Tomaszewski, *Orientacja w otoczeniu*, w: *Psychologia*, red. T. Tomaszewski, Warszawa 1977, s. 197-246.

[21] *Psychologia*, Poznań 2003, s. 192.

formacji zmysłowych, umożliwiający rozpoznawanie znaczących przedmiotów i zdarzeń. Przetwarzanie „z dołu do góry" to analiza, rozpoczynająca się w receptorach zmysłowych, zakończona integracją informacji w mózgu. Przetwarzanie „od góry do dołu" jest to przetwarzanie informacji, sterowane procesami umysłowymi wyższego poziomu, gdy konstruujemy spostrzeżenia na podstawie naszych doświadczeń i oczekiwań. W tym kontekście można mówić o następujących rodzajach spostrzegania:

• *Spostrzeganie na poziomie sensomotorycznym. Spostrzeganie figur*. Istnieje tutaj sprzężenie zwrotne, bodźce działają bowiem na narządy zmysłowe i wywołują nie tylko odpowiednie zjawiska subiektywne, ale także modyfikują stan ogólnej aktywacji organizmu oraz wywołują liczne specyficzne i niespecyficzne reakcje ruchowe. Z kolei owe reakcje niespecyficzne i specyficzne modyfikują dalszy odbiór bodźców[22].

• *Spostrzeganie na poziomie semantyczno-operacyjnym. Spostrzeganie przedmiotów*. Spostrzeganie przedmiotów jest wyżej zorganizowaną formą spostrzegania, dotyczy bowiem wzajemnych zależności funkcjonalnych. Spostrzeżenia przedmiotów mają charakter sensowny, nie dotyczą tylko wyglądu (zewnętrznego) zmysłowego przedmiotów, lecz obejmują ich znaczenie. Istnieje spostrzeganie jednostkowych przedmiotów i spostrzeganie ich reprezentacji. Co innego jest jednak spostrzegać stół, a co innego rysunek stołu; co innego jest widzieć rzeczywistą awanturę, a co innego widzieć ją w kinie. To spostrzeganie rozwija się ze względu na jego znaczenie dla czynności praktycznych. Spostrzeganie przedmiotów jest uwarunkowane społecznie. Dzieje się to za pomocą mowy. Człowiek, ucząc się nazw przedmiotów, uczy się przede wszystkim rozpoznawać je spostrzeżeniowo. U człowieka kształtują się wewnętrzne modele, za pomocą których dokonują się dalsze spostrzeżenia[23].

Można zatem zauważyć, iż czynne oczyszczenie zmysłów bardzo silnie skorelowane jest z podejmowaniem przez osobę relacji ze światem szeroko pojętym, a następnie z umiejętnością podejmowania dialogu osobowego. Korelacja staje się coraz bardziej pozytywna i wysoka, jeśli dziecko prawidłowo wzrasta, rozwija się, uczy się i dojrzewa. Tę prawidłowość można uznać za analogię w przypadku rozwoju duchowego, w aspekcie czynnego oczyszczania zmysłów.

Według teologów duchowości można powiedzieć, iż „zmysły są oknami duszy", gdyż wnętrze człowieka kształtowane jest przez otaczającą nas rzeczywistość za pomocą pięciu zmysłów. Wzrok i dotyk mają szczególnie skuteczny wpływ na wolę, z racji związanej z nimi większej przyjemności. Te natomiast są kierowane instynktami i popędami właściwymi naturze. Św. Jan Apostoł ujmuje je w trzy podstawowe kategorie: pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha żywota (por. J 2, 16).

---

[22] Tamże, s. 228-235.

[23] Tamże, s. 236-244.

Człowiek nie może w pełni adekwatnie kontaktować się z otoczeniem inaczej, jak tylko przy zastosowaniu wszystkich pięciu zmysłów. Stąd też radykalne ograniczenie dopływu bodźców powodowałoby nie tylko ich zanik, ale okaleczenie natury ludzkiej, co byłoby sprzeczne ze stwórczym planem Bożym[24]. W psychologii taki stan rzeczy zwany jest deprywacją sensoryczną (*sensory deprivation*)[25].

Oczyszczenie zmysłów zewnętrznych na drodze konsekwentnej ascezy humanistycznej nie polega więc na zamykaniu oczu, aby nie oglądać świata. Wówczas nie tylko nie widzielibyśmy brzydoty grzechu wzniecającej pożądliwość cielesną, ale także niemożliwe byłoby dostrzeżenie piękna Bożych stworzeń. To samo dotyczy zmysłów. Na przykład, byłoby czymś absurdalnym zaprzestanie jedzenia po to tylko, aby nie ulec łakomstwu. W oczyszczeniu duchowym zmysłów zewnętrznych nie chodzi więc o ich „uśmiercenie", ale o takie posługiwanie się nimi, aby służyły osiąganiu pełni człowieczeństwa[26].

Prawdę o tym doskonale wyraża św. Paweł, wyznając: „Wszystko mi wolno, ale nie wszystko przynosi korzyść. Wszystko mi wolno, ale ja niczemu nie oddam się w niewolę" (1 Kor 6, 12). Podstawowym więc kryterium tego zmysłowego ujmowania rzeczywistości ma być nie ulotna przyjemność, pozostawiająca zwykle poczucie nienasycenia i rozczarowania, ale najwyższa chwała Boża[27]. W tym duchu pisze św. Paweł: „Przeto, czy jecie, czy pijecie, czy cokolwiek innego czynicie, wszystko na chwałę Bożą czyńcie" (1 Kor 10, 31).

Należy jednak wyraźnie podkreślić, iż czynne oczyszczenie zmysłów nie jest zadaniem łatwym. Św. Teresa od Jezusa opisuje taką sytuację dusz, które „[…] wchodzą do pierwszego mieszkania z najniższych [twierdzy wewnętrznej — M. Z. S.], ale tyle razem z nimi wciska się gadzin, że nie są jeszcze zdolne rozpatrzeć się w piękności gmachu, ani w nim odpocząć. Zawsze jednak dobrze, że przynajmniej weszły"[28].

Pożądliwości zmysłowe, zdaniem św. Jana od Krzyża, „[…] wyrządzają duszy dwie najważniejsze szkody: po pierwsze, pozbawiają ją ducha Bożego, po wtóre, dręczą, męczą, zaciemniają, brudzą i osłabiają duszę, w której przebywają"[29], dlatego Święty proponuje taką strategię, aby uwolnić zmysły od nadmiernych naturalnych przywiązań, a równocześnie poddać im nadprzyrodzone treści[30].

---

[24] M. Chmielewski, dz. cyt., s. 97.

[25] Deprywacja sensoryczna jest określeniem sytuacji naturalnej lub zaaranżowanej eksperymentalnie, w której ulega znacznemu ograniczeniu dopływ informacji sensorycznych. Względnie krótkie okresy deprywacji sensorycznej dostarczają uczucia przyjemności i relaksacji. Długie okresy są wysoce awersyjne i powodują zaburzenia poczucia czasu, pojawianie się dziwacznych myśli i wyobrażeń, a nawet halucynacji.

[26] M. Chmielewski, dz. cyt., s. 97.

[27] Tamże.

[28] *Twierdza wewnętrzna*, I, 1, 8.

[29] *Droga na Górę Karmel*, I, 6, 1.

[30] R. Garrigou-Lagrange, dz. cyt., s. 294-297.

„Nazywamy tu nocą wyzbycie się upodobania w pożądaniu wszystkich rzeczy, bo tak jak noc to nic innego tylko brak światła, a w następstwie tego brak wszelkich przedmiotów, które by można widzieć za pośrednictwem światła, w braku zaś jego władze wzrokowe pozostają bezczynnie, tak również nocą dla duszy można nazwać umartwienie pożądań. Gdy bowiem dusza wyzbywa się upodobania w pożądaniu wszelkich rzeczy, zostaje jakby w ciemności i bez niczego […]. Wyzbycie się upodobań i pożądania rzeczy tego świata, czyli dusze swobodną i ogołoconą, choćby wiele posiadała. Same bowiem rzeczy tego świata duszy nie zajmują i szkody jej nie wyrządzają, gdyż same w nią nie wnikają lecz szkodzi pragnienie ich i pożądanie, które w niej trwa”[31].

Praktycznymi zaś środkami — według Mistyka Karmelu — są, „po pierwsze, usiłować upokarzać się w czynach i pragnąć by inni nas upokarzali (i to jest przeciw pożądliwości ciała). Po drugie: upokarzać się w słowach i pragnąć, by inni z nami tak czynili (i to jest przeciw pożądaniu oczu). Po trzecie: upokarzać się w myślach i pragnąć, by inni tak o nas myśleli (i to jest przeciw pysze żywota”)[32]. Upokorzenie w powyższych sferach nie oznacza jednak zaprzestania wszelkich relacji interpersonalnych, czy też dojrzałego osobowego dialogu. Przeciwnie, taka postawa świadczyłaby o postępie na drodze duchowego rozwoju.

b) Opanowanie zmysłów wewnętrznych

Zmysły wewnętrzne bardziej łączą się z rozumem i wolą, są bowiem włączone w proces myślenia i podejmowania decyzji. Dotyczy to szczególnie wyobraźni, która w aktywności i twórczości człowieka odgrywa niezwykle ważną rolę, jak również pamięci[33]. Pojęcie wyobraźni można rozważać w podwójnym aspekcie (*imagery* oraz *imagination*). Pierwszy aspekt odnosi się do całości procesów wyobrażania, zwykle do samych obrazów czy wyobrażeń. Drugi zaś aspekt wskazuje na proces formowania nowych konstruktów ze śladów uprzednich doświadczeń i z wcześniej tworzonych obrazów. Termin „wyobrażenie” ma w psychologii znaczenie podobne do potocznego, tzn. wyobraźnia jest traktowana jako coś twórczego i konstruktywnego. Może być czystym fantazjowaniem lub być może osadzona w rzeczywistości, może dotyczyć planów na przyszłość i przewidywań lub być „umysłowym” przeglądem przeszłości. Często w celu uściślenia, dołącza się określenia: „antycypacyjna”, gdy odnosi się do przyszłości, „odtwórcza”, gdy odnosi się do przeszłości, i „twórcza”, gdy dotyczy czegoś nowego[34].

Dla rozwoju życia duchowego wyobraźnia może być jednak przeszkodą. Ma to miejsce wtedy, kiedy jest ona nie oczyszczona. Korzystając z informacji prze-

---

[31] *Droga na Górę Karmel*, I, 3, 1-4.

[32] Tamże, I, 13, 9.

[33] M. Chmielewski, dz. cyt., s. 98.

[34] A. S. Reber, *Słownik psychologii*, Warszawa 2000, s. 846-847.

chowywanych w magazynie pamięciowym, tworzy często fałszywe treści, związane z życiem duchowym. „Szkoda ta jest szczególnie wielka, jeżeli dusza uważa te pojęcia za środek do zjednoczenia z Bogiem. Jest bowiem rzeczą bardzo łatwą sądzić o istocie i wielkości Boga w sposób mniej godny i wzniosły, niż to przystoi Jego niepojętości. Bo chociażby rozum nie sądził wprost, że Bóg jest podobny do jakiejś z tych rzeczy, które pojmuje, to samo już zatrzymywanie się nad nimi i przywiązanie do nich, obniża w duszy poziom myślenia i pojęcia o Bogu. Nie myśli wtedy tak, jak wiara naucza. Nadto, wszelkie upodobanie, pokładane w rzeczach stworzonych, umniejsza Boga w duszy. I siłą rzeczy, ponieważ ceni ona te pojmowalne rzeczy jest przywiązana do wrażeń nadprzyrodzonych i porównuje je z Bogiem. To zaś sprawia, że dusza nie ma tak wysokiego pojęcia o Bogu, jak mieć powinna”[35].

Dla adekwatnego rozwoju duchowego konieczne jest więc wyzbycie się marzeń i fantazji, tak, aby nie stały się priorytetowym tematem życia, odwracając człowieka od zjednoczenia z Bogiem. Konieczna jest zatem kontrola ze strony rozumu. Brak takiej kontroli staje się najpierw przyczyną grzesznej nieczystości, prowadzącej do roztargnienia i rozczarowania. Kontrola umysłu jest więc niczym innym jak relacją, którą w sposób świadomy, racjonalny podejmuje człowiek w odniesieniu do własnej wyobraźni. Relacja taka musi mieć wymiar bardzo praktyczny i konkretny i rozwijać się w kierunku osobowego dialogu, najpierw o charakterze wewnętrznym (wsobnym), a potem o charakterze interpersonalnym[36].

Istotne jest zachowanie umiaru w posługiwaniu się wyobraźnią. Tradycja ascetyczna przestrzega przed jej fałszywą egzaltacją, co wyraża się w nieustannym szukaniu nowych przedmiotów[37].

Św. Jan od Krzyża stwierdza, że prawdziwa pobożność zmierza do przedmiotu duchowego i niewidzialnego, wyrażonego w obrazach zmysłowych, nie zatrzymując się na nich i że im bardziej dusza zbliża się do zjednoczenia z Bogiem, tym mniej jest zależna od obrazów[38].

Oczyszczenie czynne obok wyobraźni dotyczy także pamięci. W psychologii pamięć definiowana jest jako: umysłowa funkcja przechowywania informacji o bodźcach, zdarzeniach, obrazach, ideach, kiedy już pierwotnie działające bodźce nie są obecne; hipotetyczny „system magazynujący” te informacje w umyśle (mózgu); informacje w ten sposób przechowywane[39].

Pamięć jest więc trwaniem przeszłości. Utrwala ona przeżyte doświadczenia i nabyte informacje oraz rekonstruuje je. Można rozróżnić trzy hierarchiczne po-

---

[35] Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, III, 12, 1.

[36] Dla wyobraźni na tym etapie rozwoju duchowego najlepszą strategią jest to, aby była ona zajęta konkretną prawdą wiary.

[37] R. Garrigou-Lagrange, dz. cyt., s. 300-302.

[38] *Droga na Górę Karmel*, III, 12, 34.

[39] A. S. Reber, dz. cyt., s. 478.

ziomy pamięci. Najprostsza, sensomotoryczna, dotyczy jedynie wrażeń zmysłowych i ruchu. Jest wspólna dla zwierząt i ludzi. Najwyższy poziom, właściwy jedynie dla człowieka żyjącego w społeczeństwie, charakteryzuje się zdolnością do logicznego dyskursu. To pamięć społeczna. Pomiędzy tymi skrajnymi poziomami umieścić należy pamięć autystyczną, obejmującą wrażenia zmysłowe i przeżyte sytuacje, ale podporządkowane jedynie prawom nieświadomości[40].

Ciekawym jest to, że św. Jan od Krzyża, korzystając z propozycji św. Tomasza z Akwinu, odwołuje się do pamięci zmysłowej, która istnieje już u zwierzęcia, i pamięci intelektualnej, wspólnej człowiekowi i aniołom[41].

Można w tym kontekście powiedzieć, że pamięć jako zmysł wewnętrzny jest źródłem wrażeń, które można podzielić na kilka kategorii:

• *przyrodzone* — „[…] przez nie rozumiemy te wszystkie, które pamięć kształtuje lub może wytworzyć na podstawie działania pięciu zmysłów ciała”[42];

• *nadprzyrodzone* — „dotyczą one rzeczy nadprzyrodzonych: widzeń, objawień, słów i uczuć odbieranych drogą nadprzyrodzoną. Gdy dusza doświadczy którejś z nich, pozostaje zwykle w duszy, w pamięci lub fantazji zarys kształtu, obrazu pojęcia tych rzeczy, których doznała. Obrazy te są niekiedy bardzo wyraźne i żywe”[43];

• *duchowe* — są wywołane przez „przypomnienie umysłowe i duchowe, przez formę, jaka wiadomość ta wycisnęła w duszy. Takie odbicie jest bowiem również formą, wiadomością, obrazem duchowym albo formalnym i przez to, jak również ze skutków jakie one sprawiły, można je sobie przypomnieć”[44]. Na tym etapie chodzi głównie o oczyszczenie pamięci z wrażeń przyrodzonych. Św. Jan od Krzyża wymienia trzy główne niebezpieczeństwa dla postępu duchowego. Dwa pierwsze wprost szkodzą duszy, trzecie zaś ma charakter pozbawiający:

• *ze strony świata*, „kiedy człowiek popełnia błędy i zatrzymuje w pamięci to, czego zmysłowo doświadczał. Z tego stanu rzeczy rodzi się ból, obawa, nienawiść, fałszywa nadzieja, pusta radość, czy tez próżna chwała”[45];

• *ze strony szatana*, „[…] który za pomocą tego środka zyskuje nad duszą ogromną władzę. Podsuwa bowiem kształty, poznania i rozważania, pobudzając przez nie duszę do pychy, chciwości, zazdrości, gniewu […]. Można więc powiedzieć, że wszystkie oszukaństwa i szkody, jakie szatan duszy wyrządza, wchodzą w nią przez te poznania i rozważania pamięci”[46];

---

[40] N. Sillamy, *Słownik psychologii*, Katowice 1995, s. 197.

[41] *Droga na Górę Karmel*, III, 1-15.

[42] Tamże, III, 2, 4.

[43] Tamże, III, 7, 1.

[44] Tamże, III, 14, 1.

[45] Tamże, III, 3, 3.

[46] Tamże, III, 4, 1.

• *ze strony natury*, którą Doktor Karmelu określa mianem „pozbawiająca", gdyż „[…] przeszkadza duszy w osiągnięciu dobra moralnego i pozbawia ją dobra duchowego"[47].

Warunkiem zjednoczenia się z Bogiem jest więc oczyszczenie pamięci z tych wszystkich wrażeń, które są w jakiejkolwiek formie. Główną wada pamięci jest to, co Pismo Święte nazywa „zapomnieniem Boga", wskutek czego pamięć zatapia się w czasie, w doczesności, zatracając poczucie związku człowieka z wiecznością. Człowiek zatem musi „wyjść" ze swoich, tajemnych zakamarków pamięci i wejść w relacje z rzeczywistością Bożą i ludzką, także podejmować wysiłek oczyszczania pamięci w podejmowanym religijnym dialogu z bliźnim i z Bogiem.

4. Czynne oczyszczenie ducha

Czynne oczyszczenie ducha dotyczy przede wszystkim ludzkiego umysłu i woli, na tych bowiem elementach osadzona jest postawa wiary religijnej, z tym wiążą się również emocje i uczucia.

a) Oczyszczenie umysłu

Oczyszczenie umysłu w formie czynnej polega na odkryciu i uznaniu prawdy. Chodzi tu z jednej strony o wyzbycie się pychy, a z drugiej o uznanie własnej grzeszności. To są fundamentalne warunki duchowego postępu. Człowiek, który nie podejmuje relacji interpersonalnych, ani osobowego dialogu z Bogiem i z ludźmi popada w pychę. Pycha bowiem to nieuporządkowane umiłowanie własnej wielkości. „Początkujący czują się pełnymi zapału i gorliwości w rzeczach duchowych i pobożnych ćwiczeniach, z tej pomyślności rodzi się pewien rodzaj ukrytej pychy, skutkiem której zaczynają oni nabierać niejakiego zadowolenia z samych siebie i ze swoich uczynków, mimo iż prawdą jest, że rzeczy święte same z siebie rodzą pokorę"[48]. Pierwsi ludzie także zgrzeszyli pychą, unikali dialogu i relacji ze swoim Stwórcą. Z pychy pochodzą główne wady takie, jak: zarozumiałość — pragnienie i nieuporządkowana ufność w możliwość dokonania rzeczy przekraczających własne siły człowieka; ambicja — przecenianie własnych sił, wywyższanie się nad innych, narzucanie innym poglądów; próżność — pragnienie bycia cenionym dla siebie samego, nie kierując tej czci ku Bogu.

Pycha może przybierać różne formy, jak na przykład: pragnienie osiągnięcia niezależności od kogokolwiek; dążenie do tego, aby wszystko, co człowiek posiada było doskonałe — nie miało żadnych braków; czynienie wszystkiego według własnego upodobania.

---

[47] Tamże, III, 5, 1.

[48] Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, I, 2, 1.

Jak twierdzi R. Garrigou-Lagrange, pycha jest to pragnienie bycia równym Bogu, co nie jest złe samo w sobie, chyba że pochodzi z egoistycznej miłości[49]. Istnieją jednak sposoby leczenia pychy. Chodzi tutaj przede wszystkim o uznanie wielkości Boga i własnej zależności oraz nędzy.

Lekarstwem na pychę jest powiedzenie sobie, że nie jesteśmy sami z siebie, że zostaliśmy stworzeni z niczego przez miłość niezasłużoną Boga, który z własnej woli zachowuje nas w dalszym ciągu istnienia, bez czego obrócilibyśmy się w nicość. A jeśli działa w nas łaska, to dlatego, że Jezus Chrystus odkupił nas swoją krwią. W przezwyciężaniu pychy pomocne jest również powiedzenie sobie, że jest w nas coś niższego niż sama nicość: nieporządek grzechu i jego skutki. Jako grzesznicy zasługujemy na wzgardę i wszelkie upokorzenie: tak myśleli święci i z pewnością sąd ich był lepszy od naszego[50].

Niezastąpionym środkiem w likwidowaniu pychy jest regularna praktyka sakramentu pokuty oraz systematyczne kierownictwo duchowe. Można mówić także o szczególnym rodzaju pychy. Jest to *pycha duchowa*, występująca w subtelnej postaci. Polega ona z jednej strony na przekonaniu, że o własnych siłach jesteśmy w stanie osiągnąć doskonałość na miarę Chrystusa (semipelagianizm), z drugiej zaś strony, na niecierpliwości w duchowym postępie. Pycha duchowa najczęściej ujawnia się w zazdrości o to, że inni postąpili dalej. Widocznym wskaźnikiem tego jest pomniejszanie osiągnięć innych osób, zamiast radości i wdzięczności, a także podejrzliwość i posądzanie, mające na celu pomniejszanie innych w oczach własnych w myśl zasady: „Nikt nie ma prawa być ode mnie lepszym i doskonalszym"[51].

Ważnym elementem na drodze oczyszczenia jest uznanie własnej grzeszności. Takie działanie powinno zrodzić w człowieku potrzebę nieustannego zwracania się do Boga i szukania w Nim pomocy. Zachodzi wówczas sytuacja, kiedy osoba poznaje prawdę o sobie, a to jest warunek dalszego duchowego postępu.

W czynnym oczyszczeniu ducha, obok oczyszczenia rozumu, ma miejsce oczyszczenie woli. Polega ono na uporządkowaniu i umocnieniu prawdziwej miłości do Boga. Można mówić o dwóch podstawowych kierunkach oczyszczania woli w zakresie wady egoizmu, a więc miłości własnej: pokonywanie egoistycznych tendencji w motywacji i w działaniu; „szukanie woli Bożej" w motywacji i w działaniach[52].

Inną główną wadą na tym etapie duchowego rozwoju jest *lenistwo duchowe*, zwane *acedią*[53]. Ten stan wewnętrzny wyróżnia się przygnębiającym smutkiem

[49] R. Garrigou-Lagrange, dz. cyt., s. 329-333.

[50] Tamże, s. 335.

[51] M. Chmielewski, dz. cyt., s. 100.

[52] R. Garrigou-Lagrange, dz. cyt., s. 318-324.

[53] Termin *acedia* pochodzi od słowa *acedior*, co oznacza znosić niecierpliwie, smucić się ze swojej winy przez brak wysiłku w dobrym postępowaniu.

i powoduje odrazę do rzeczy duchowych, ponieważ wymaga wysiłku i pracy nad sobą. Lenistwo duchowe powoduje powstawanie różnych roztargnień, przyzwala na niepotrzebne myśli, które stopniowo usuwają na dalszy plan praktykę modlitwy, rachunek sumienia. Efektem tego jest to, że człowiek nie jest w stanie dostrzegać własne błędy i grzechy. Popada w oziębłość duchową rodzącą pożądliwość, z której rodzą się grzechy. Powstaje przy tym zaślepienie duchowe i stopniowe osłabienie woli. Skutecznym środkiem na lenistwo duchowe jest systematyczne, konsekwentne i wielkoduszne podejmowanie odpowiednich dla danego stanu życia praktyk ascetycznych, ponadto wierność modlitwie i korzystanie z sakramentów świętych, zwłaszcza sakramentu pokuty.

Mało skuteczne, a nawet niemożliwe jest czynne oczyszczenie ducha bez wchodzenia w dojrzałe relacje osobowe z ludźmi i z Bogiem, także bez podejmowania osobowego dialogu. Bardzo interesującym jest fakt, iż pierwsze wejrzenie umysłu i pierwsze „drgnienie" woli małego, ochrzczonego dziecka jest proste, nastawione na ufną relację i pierwotny dialog, podobnie jak wejrzenie duszy, która zaczyna odpowiadać ofiarnie na powołanie wyższe. Z czasem wejrzenie traci te prostotę, zanika naturalna zdolność człowieka do wchodzenia w interpersonalne relacje i osobowy dialog z innymi oraz z Bogiem. „Trzeba więc wtedy poważnego oczyszczenia, by odnaleźć pierwotną prostotę umysłu (siłę woli) w spojrzeniu głębokim, które panuje nad szczegółami i nieuniknionymi smutkami, by ogarnąć całość życia"[54].

b) Oczyszczenie serca

Oczyszczenie serca oznacza uporządkowanie w sferze przywiązań. Proces oczyszczenia ma w tym przypadku doprowadzić do stanu, w którym już nie zmysły i pochodzące z nich pobudzenia popędowo-emocjonalne będą determinować zachowania i postawy chrześcijanina, lecz nauka i przykład Pana[55]. W tym kontekście pisze św. Jan od Krzyża: „Skłonność uczuciowa i przylgnięcie duszy do stworzenia, równa ją z tym stworzeniem, i im mocniejsza jest ta skłonność, tym więcej równa ją i czyni podobną do niego, gdyż miłość upodabnia kochającego do kochanego […]. Kto więc miłuje stworzenie stanie tak nisko, jak to stworzenie, a pod pewnym względem jeszcze niżej, bo miłość nie tylko równa, ale poddaje kochającego kochanemu. Z tego więc powodu, dusza kochająca coś poza Bogiem czyni się niezdolną do przeobrażenia i czystego zjednoczenia z Nim"[56].

Dla osiągnięcia czystości serca nie wystarczy tylko unikać zła, ale należy wyrzec się przywiązania do fałszywego przedmiotu oraz do samego siebie[57].

---

[54] R. Garrigou-Lagrange, dz. cyt., s. 309.

[55] M. Chmielewski, dz. cyt., s. 99.

[56] *Droga na Górę Karmel*, I, 4, 3.

[57] Pisarze kościelni, np. Klemens Aleksandryjski, ten wysiłek duchowy nazywają *apatheią*.

Chodzi tutaj o radykalną zmianę relacji, z wsobnych (egoistycznych) i instrumentalnych na osobowe i dialogiczne. W tego typu relacji i dialogu pojawia się autentyczne pragnienie samego Boga. Występuje otwarcie się na tzw. pociechy duchowe, które pojawiając się, dają wewnętrzną siłę do przyjęcia woli Bożej, objawionej często w mało atrakcyjnej postaci, na przykład w formie prób, cierpień i życiowych doświadczeń. W sercu powstaje wówczas uczucie wdzięczności i wewnętrzne wesele.

Nieuporządkowane przywiązanie zwykło określać się terminem *próżność*. Charakteryzuje się to przywiązaniem do swojego rachunku sumienia, swoich obowiązków, a nawet do otrzymywanych łask Bożych. Próżność serca, jako istotowo związana z egoizmem polega także na braku wdzięczności wobec Boga i bliźnich. W takiej sytuacji bardzo ważne miejsce zajmuje cnota wstrzemięźliwości. Powstrzymuje ona przed poszukiwaniem ciągle nowych dóbr i namiętności. Ważna jest także trzeźwość jako oddalanie przywiązań serca do czegokolwiek, zwłaszcza przedmiotów idealnych. Potrzeba także czujności, aby innych nie zajmować sobą i nie dzielić się z nimi mało istotnymi dla życia duchowego uczuciami. Zaleca się przy tym powstrzymywanie się do mówienia o sobie, zarówno tego co dobre, jak i tego co powoduje cierpienie, a więc o swoich troskach i cierpieniach. Jednym z ważnych elementów oczyszczenia jest praca na uczuciami, polegająca nie na ich wyeliminowaniu, lecz na ich uporządkowaniu.

Relacyjny charakter pracy nad sobą wskazuje na konieczność „wychodzenia z siebie" to znaczy ze swojego egoizmu i narcystycznych nastawień. Jest szansą do walki z pychą i pożądliwością zmysłową. Zdaniem św. Jana od Krzyża nie jest to proces niszczenia naturalnej struktury psychiczno-duchowej człowieka ochrzczonego, co mogłoby wskazywać na tendencje manichejskie, ale to, aby „[…] uwolnić i opróżnić władze oraz pozbawić je ich naturalnych praw i działalności, aby w ten sposób przygotować miejsce na dary i oświecenia nadprzyrodzone. Naturalne bowiem zdolności nie podołają tak wzniosłemu zadaniu, lecz raczej stanowią przeszkodę, jeżeli się nimi nie przestanie zajmować"[58].

Początkujący musi jednak zdawać sobie sprawę, że dojście do dokonaności jest procesem długim i bardzo złożonym, stąd też wchodzenie w relacje osobowe i podejmowanie osobowego dialogu z ludźmi i z Bogiem wymaga czasu i cierpliwości. W wewnętrznej pracy nad sobą ważne jest także wyrabianie w sobie nowych postaw w pracy nad kształtem nie tylko własnego charakteru, ale także swojej osobowości. Pewną prawidłowością jest w tym przypadku podjęcie wysiłku nad tworzeniem dojrzałej osobowości, aby potem dojść do dojrzałej, religijnej osobowości.

W powyższej prezentacji został ukazany jedynie pierwszy okres rozwoju życia wewnętrznego człowieka w kontekście podejmowanego dialogu i relacji

[58] *Droga na Górę Karmel*, III, 2, 2.

interpersonalnych z Bogiem i z ludźmi. Wydaje się, że na tym etapie rozwoju duchowego intensywność relacji interpersonalnych i dialogu nie jest najwyższa. Jednakże, aby rozwój duchowy mógł zaistnieć, muszą być podjęte relacje osobowe. Bez relacji osobowych niemożliwy jest bowiem jakikolwiek rozwój osoby ludzkiej. Punktem wyjścia dla podjęcia naukowej refleksji było przyjęcie pewnych kryteriów rozwoju duchowego. Następnie ukazany został relacyjny charakter pracy nad sobą przez czynne oczyszczenie zmysłów zewnętrznych i opanowanie zmysłów wewnętrznych. Drugim ważnym etapem analizy było zwrócenie uwagi na czynne oczyszczenie ducha oraz oczyszczenia serca. Bardzo ważnym przedsięwzięciem naukowym byłoby dokonanie naukowej analizy relacyjno-dialogicznego charakteru pozostałych okresów rozwoju życia wewnętrznego.

RELATIONAL-DIALOGICAL CHARACTER OF PURIFICATION OF THE BEGINNERS

This presentation relates to the purification of the beginners which constitutes one of the periods of internal life. It is the first basic period, followed by the level of spiritual development described as enlightenment of the progressing and unification of the perfect. Separation of the characteristic criteria of spiritual development was the first stage of scientific analysis of spiritual development. In the second part of the article, much attention was paid to the relational character of the work on oneself. At this stage of development, condition of the human can be compared to a deaf-mute person. Human will is very weak. Supernatural love still remains imperfect. At the same time, human shows very little apostolic activity. Prayer has no relational-dialogical character. Human working on oneself makes effort leading in direction of purification of senses, either external or internal. Theologians claim that senses are windows of the soul because human's interior is shaped by surrounding reality thanks to five senses. Active purification of soul and heart is another significant element of the development of spiritual life.

„Duchowość w Polsce" 12 (2010)
ISSN 2081-4674 s. 266-272

Ks. Jan Krzysztof MICZYŃSKI*

SPOTKANIE Z BOGIEM POPRZEZ MEDIACJĘ NA PODSTAWIE POEMATU *ŹRÓDŁO* ŚW. JANA OD KRZYŻA

Cała twórczość św. Jana od Krzyża (Juan de Yepes y Álvarez) — Doktora Kościoła, wielkiego mistyka, wybitnego hiszpańskiego poety, karmelity i kapłana, którego życie zamyka się w latach 1542-1591 — koncentruje się na tajemnicy zjednoczenia człowieka z Bogiem. Szczególne miejsce wśród jego dzieł, uważanych często za szczyt twórczości mistycznej, zajmują poematy. Opisują one drogę człowieka ku pełnemu zjednoczeniu z Bogiem. Do najbardziej znanych należą: *Noc ciemna*, *Pieśń duchowa* i *Żywy płomień miłości*. Zostały one opatrzone przez Świętego komentarzem, wyjaśniającym znaczenie mistyczne każdej ze skomponowanych strof. Inne poematy, takie jak: *Pasterz* czy *Źródło*, pozostały bez opisu. Niemniej i one zawierają wielką teologiczną głębię, piękną symbolikę i stanowią autentyczną modlitwę oraz świadectwo wiary w Boga żywego.

Niniejsze opracowanie stanowi próbę odkrycia myśli teologiczno-mistycznej, zawartej w poemacie *Źródło*. Wydaje się, że jedną z głównych tez w nim postawionych jest to, że do pełnego zjednoczenia się z Bogiem człowiek może dojść dzięki mediacji — pośrednictwu Chrystusa, która dana jest jemu jako pomoc. Dokonuje się to przy zawieszeniu wszelkich ludzkich zmysłów — w nocy wiary.

Tekst oryginalny tego poematu można znaleźć w wydaniu krytycznym. W języku hiszpańskim nosi on tytuł *La Fuente*[1] (w wydaniu polskim *Dzieł* z 1986 roku jest on zatytułowany: *Znam dobrze Źródło*[2]). Według hiszpańskiego wydania,

---

* Ks. dr Jan Krzysztof MICZYŃSKI — prezbiter Archidiecezji Lubelskiej (wyśw. 1996); od 2005 adiunkt w Instytucie Teologii Duchowości KUL; odbył studia teologiczne magisterskie (1990-1996) i licencjackie w zakresie teologii duchowości (1998-2000) w KUL, kontynuował je na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie (2000-2005), tam obronił doktorat na podstawie rozprawy: *Chrystologia egzystencjalna w doświadczeniu i doktrynie Elżbiety od Trójcy Świętej*, napisanej pod kierunkiem prof. Bruno Secondina OCarm.; od lipca 2007 pełni funkcję ojca duchownego w MSD w Lublinie.

[1] San Juan de la Cruz, *Obras completas* (edición crítica... por Lucinio Ruano de la Iglesia), Madrid 2002[2], s. 93-96.

[2] Św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, tł. B. Smyrak, Kraków 1986[4], s. 115-116 (dalej: *Źródło*).

poemat złożony jest z 13 strof (posiada o dwie więcej niż w wydaniu polskim[3]).

1. Kontekst poematu *Źródło*

Święty Jan od Krzyża napisał poemat *Źródło* w toledańskiej twierdzy, w więzieniu, prawdopodobnie w okresie uroczystości Bożego Ciała, w roku 1578. Czas powstania tej poezji odpowiada czasowi skomponowania strofy 11A lub 12B *Pieśni duchowej* (według wyd. hiszpańskiego, natomiast w wyd. polskim oznaczona jest ona numerem 12)[4]. Warto przytoczyć tutaj tłumaczenie niniejszej strofy, która sama w sobie — ze względu na podobną treść — jest już komentarzem i dopełnieniem treści omawianego poematu *Źródło*:

„O źródło kryształowe!
Gdyby mi teraz twa toń wysrebrzona
Odzwierciedliła nagle
Te oczy upragnione,
W których piękność w mym wnętrzu już jest nakreślona!”[5]

W okresie więzienia św. Jan od Krzyża nie miał możliwości przyjmowania Komunii świętej, ani celebrowania Mszy świętej, a z pewnością gorąco tęsknił za spożywaniem Chleba Eucharystycznego. Doświadczył jednak jednocześnie, że tak naprawdę nie jest oddalony od Boga[6]; że Bóg jest stale obecny przy nim i w nim. Obecność ta jest jednak przed nim zakryta i może ją jedynie rozpoznać w wierze.

Szukając kontekstu poematu *Źródło* — co do teologicznej jego treści — można i trzeba odwołać się właśnie do wyżej wspomnianej 12. strofy *Pieśni duchowej* wraz z komentarzem autorstwa samego Doktora Kościoła. Wyjaśnia on, że jest tutaj mowa o duszy, która przeżywa bardzo mocne pragnienie zjednoczenia z Oblubieńcem. Wszystko, co przeżywa i co czyni, ma za przyczynę ową tęsknotę. Nie jest w stanie przy tym odnaleźć żadnego środka, ani sposobu wśród stworzeń, by zrealizować swoje dążenie. Pozostaje jej tylko sama wiara. Tylko ona w najlepszy sposób pozwala poznać Umiłowanego; tylko ona jest mediato-

---

[3] W wydaniu polskim brakuje strof nr 2 i nr 10, i dlatego liczy on 11 strof.

[4] San Juan de la Cruz, *Obras completas*, s. 93. Pod koniec pobytu w więzieniu strażnik dał Świętemu parę kartek, na których mógł zapisać swoje wiersze ułożone w pamięci. — N. Cummins, *Wprowadzenie do nauki św. Jana od Krzyża*, Kraków 1992, s. 10. Doktor mistyczny przebywał w więzieniu pozbawiony światła słonecznego, a także wszystkiego, co mogłoby go od zewnątrz wprawić w uniesienie. Jego poezje są owocem światła wewnętrznego otrzymanego od Boga. — O. Filek, *Wprowadzenie*, w: Św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, tł. B. Smyrak, Kraków 1986[4], s. 34-35.

[5] *Pieśń duchowa*, 12.

[6] *Doktryna świętych karmelitańskich. Święty Jan od Krzyża (Skrypt wykładów Ojca Gabriela Wiszowatego OCD)*, cz. 1, Poznań 1990-1992, s. 18.

rem i środkiem (hiszp. *medio*). Jak stwierdza Jan od Krzyża, oprócz wiary nie ma bowiem innej drogi do prawdziwego zjednoczenia z Bogiem i do zaręczyn duchowych. Święty opiera się przy tym na mocnym argumencie biblijnym, odnosząc się do Księgi Ozeasza: „Poślubię cię sobie w wierze" (2, 22)[7]. Owa wiara jest dla duszy „wiarą jej Oblubieńca" (hiszp. *la fé de Cristo su Esposo*), jest darem wlanym, Bożą łaską. To właśnie ona sprawia, że we wnętrze człowieka są wlewane prawdy o tym, kim jest Oblubieniec. Wydają się one dla duszy ludzkiej niejasne, nieokreślone, zakryte, mroczne i ciemne. Święty Jan od Krzyża — niewątpliwie odnosząc się do własnego doświadczenia — pisze, że wiara jeszcze nie ukazuje prawd o Oblubieńcu w świetle. Na razie nie odsłania zasłony. Sama bowiem wiara Chrystusa — według słów Doktora Mistycznego — jest zasłoną, zakryciem Bożych prawd[8], ale to ona właśnie jest „kryształowym źródłem" (hiszp. *cristalina fuente*).

2. Wiara Chrystusa jako *Źródło*

Z analizy komentarza do 12. strofy *Pieśni duchowej* wynika zatem, że poemat *Źródło* mówi o wierze Jezusa Chrystusa. Innymi słowy: źródłem i fontanną (*la fuente y la fontana*) dającą życie człowiekowi jest Syn Boży, Jego wiara. Owa wiara jest czysta, jasna w swych prawdach, krzepiąca, wolna od błędów i form naturalnych[9]. Poprzez nią spływają na człowieka wszelkie dobra duchowe. Jest ono — według Jana od Krzyża — duchem, którego mieli w wierze otrzymać wierzący w Chrystusa (por. J 7, 39) i źródłem wody wytryskującej ku życiu wiecznemu (por. J 4, 14)[10].

To, w co teraz wierzymy i jest zakryte wiarą, ujrzymy kiedyś odsłonięte. To, co naucza wiara, stanie się widoczne — widoczna stanie się treść wiary, jej istota, i będzie to przedmiotem wielkiej radości[11]. Potrzebne jest zatem, by człowiek ze swej strony nie szukał swojej wiary, na własna rękę, lecz by zamknął oczy rozumu na rzeczy niebieskie i ziemskie, i by szukał wiary pochodzącej od Chrystusa, która jest już udzielaniem się samego Boga. Wszystko z tego powodu, że Bóg udziela się człowiekowi w takiej mierze, jak to jest możliwe w tym życiu. Stwórca udziela się ukryty w wierze, którą sam w nas wlewa jako swój dar[12]. Ta łaska sprawia, że człowiek w swoim wnętrzu (obejmującym rozum oraz wolę) już

[7] *Pieśń duchowa*, 12, 2. W tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia słowa Ozeasza brzmią: „Poślubię cię sobie przez wierność".

[8] *Pieśń duchowa*, 12, 2-3.

[9] Zob. tamże, 12, 3.

[10] Św. Jan od Krzyża podkreśla przy tym, że to sam Jezus Chrystus nazwał wiarę źródłem. — Zob. tamże, 12, 3.

[11] Zob. tamże, 12, 4.

[12] Por. tamże.

naznaczony jest pięknością Umiłowanego[13]. Z wiarą Chrystusa łączy się Jego miłość, która również zostaje nakreślona w duszy człowieka[14]. Nie jest jeszcze ona pełna, ale nieustannie rozwijająca się. Owa miłość jest podstawą zjednoczenia, które już na ziemi się dokonuje, chociaż jeszcze nie w pełni. Można stwierdzić za Janem od Krzyża, że Umiłowany żyje w miłującym, a miłujący w Umiłowanym (hiszp. *el Amado vive en el amante y el amante en el Amado*). Dokonuje się wówczas przeobrażenie miłujących się (hiszp. *la transformación de los amados*). Każdy z nich opuszczając siebie zamienia się w drugiego, jeden żyje w drugim i staje się niejako nim samym i obydwaj jednym[15].

Taka jedność będzie w doskonały sposób urzeczywistniona w niebie, a zaczyna się już tu na ziemi. Ci, którzy zasługują na oglądanie siebie w Bogu, będą w Niego przeobrażeni (hiszp. *transformados en Dios*) i będą żyć życiem Boga (hiszp. *vivrán vida de Dios*). Nawet najwyższy stan zjednoczenia, do którego można dojść tutaj na ziemi — stan zaślubin duchowych — jest tylko zarysem miłości. Dusza zjednoczona z Chrystusem staje się pieczęcią zarysu Jego wiary[16].

Bez tego żywego źródła Boga (hiszp. *la fuente viva de Dios*), ciało i duch ludzki wydają się usychać. Rodzi się głębokie pragnienie w człowieku (por. Ps 41, 2-3), które — chociaż wydaje się jakimś brakiem — sprawia, że dusza staje się mężniejsza: jest gotowa pokonać wszystkie trudności świata, podjąć walkę duchową z demonami, przezwyciężyć ich wściekłość (hiszp. *furias de los demonios*), byleby mogła się zanurzyć w niezgłębionym źródle miłości (hiszp. *la fuente abisal de amor*). Udręczenie, które odczuwa dusza tęskniąca za pełnym zjednoczeniem z Bogiem, jest potęgowane tym, że widzi ona bliskość tego pełnego zjednoczenia[17].

Wszystko to, co zostało wspomniane powyżej o wierze ma wielkie znaczenie dla interpretacji poematu *Źródło*. Już nie trzeba się jedynie domyślać, co św. Jan od Krzyża nazywa słowami: *la fonte*, *la fuente*; staje się jasne, że ma na myśli Jezusa Chrystusa i Jego wiarę.

3. *Źródło* jako mediacja pośród *nocy*

Poemat źródło rozpoczyna się od refrenu:

„Qué bien sé yo la fonte que mana y corre,

[13] Por. tamże, 12, 6.

[14] Por. tamże, 12, 4.

[15] Por. tamże, 12, 7. Doktor Mistyczny odwołuje się tutaj do tekstu Pawłowego: „Żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus" (Ga 2, 20).

[16] Por. *Pieśń duchowa*, 12, 8.

[17] Tamże, 12, 9.

aunque es de noche”[18].

Słowo noc (hiszp. *la noche*)[19] oznacza prawdę, że nie można dojść do zjednoczenia z Bogiem. Ani intelekt, ani ludzka wyobraźnia nie są w stanie poznać kim naprawdę jest Bóg. Przekracza On umiejętności ludzkiej percepcji, która by objąć to, co jest transcendentalne, musi wejść w noc, to znaczy przestać się opierać na doświadczeniu zmysłowym[20].

Zatem zdanie o *Źródle* (wierze Chrystusa), które płynie pośród ciemności *nocy* i które daje się poznać człowiekowi, oznacza, że Boga dosięgamy nie tyle *poprzez* wiarę, ale *w* wierze (a dokładniej: w wierze Chrystusa)[21]. Człowiek żyjący na ziemi potrzebuje — jako koniecznego warunku — takiej mediacji, by spotkać się z transcendentnym Bogiem.

Chrystusowe *źródło* — według słów Jana od Krzyża — jest nieustannie bijące, jest tajemnicze i wieczne, bez początku, niepoznawalne do końca[22]. Jest ono konieczne dla istnienia innych bytów. Dzięki niemu może istnieć świat i człowiek, dlatego wszystko, co jest stworzone, jest otulone wodami bijącego *Źródła*, które jest piękne i swym pięknem się dzieli[23]. Chrystus jest zatem pośrednikiem, mediatorem, pomiędzy Bogiem i człowiekiem już na płaszczyźnie ontologicznej, metafizycznej. Jest zjednoczony ze stworzeniem substancjalnie (hiszp. *sustancialmente*)[24]. Poza tym owo *Źródło* jest nieustannie aktywne, twórcze, ożywiające i niewyczerpane. Doktor Mistyczny kładzie mocny nacisk na obraz Boga dynamicznego, wychodzącego z inicjatywą, poszukującego, wszechmocnego, tryskającego życiem, zraszającego wszystko, co istnieje[25]. Znamienne są jego poetyckie słowa:

„Sé ser tan caudalosos sus corrientes
que infiernos, cielos riegan, y las gentes,
aunque es de noche.

---

[18] San Juan de la Cruz, *Obras completas*, 94. W polskim przekładzie ten tekst brzmi:
„Znam dobrze źródło co tryska i płynie
choć się dobywa wśród nocy” (*Źródło*, Refren).

[19] Na temat rozumienia nocy u św. Jana od Krzyża zobacz: J. Gogola, *Aktualność drogi duchowej św. Jana od Krzyża*, w: *Mistyczne doświadczenie Boga. 400-lecie śmierci św. Jana od Krzyża 1542-1591*, red. J. Machniak, Kraków 1993, s. 10-13.

[20] *Doktryna świętych karmelitańskich*, s. 12.

[21] Por. tamże.

[22] *Źródło*, 1-2.

[23] *Źródło*, 2.

[24] *Droga na Górę Karmel*, II, 5, 3.

[25] *Źródło*, 4; por. *Doktryna świętych karmelitańskich*, dz. cyt., s. 12.

El corriente que nace desta fuente
bien sé que es tan capaz y omnipotente,
aunque es de noche"[26].

Święty Jan od Krzyża zmienia zupełnie perspektywę patrzenia: nie mówi o Bogu, w którego człowiek wierzy, którego czci czy adoruje, lecz mówi o Bogu, który zalewa człowieka swoją tajemniczą obecnością[27].

Kolejną prawdą, która wyłania się z omawianego poematu, jest tajemnicze zstępowanie *Źródła* ku człowiekowi: od Boga wypowiadającego się w Misterium Trynitarnym oraz Transcendencji, a także w atrybutach piękna, nieskończoności i jasności; poprzez wypowiadanie się w stworzeniu, aż do uniżenia się i ukrycia w tajemnicy Eucharystii[28]. *Źródło* jest wyrazem pokornego pośrednictwa (mediacji): poprzez stworzenie, przez piękno, w Duchu (będącym potokiem pochodzącym od Syna i Ojca — por. Strofa 9), w Eucharystii, by wewnątrz człowieka rodziło się coraz większe pragnienie zjednoczenia z Bogiem[29]. Niemniej jednak zawsze dokonywać się to będzie w klimacie nocy wiary.

Widać tutaj wyraźnie punkt ciężkości całej myśli św. Jana od Krzyża: Bóg jest nieustannie obecny w swoim stworzeniu. Nie jest Bogiem, który stworzył świat i pozostawił go samemu sobie, nie jest poza światem. Jest immanentny, bliski człowiekowi. Od samego początku jest w jakimś sensie zjednoczony z człowiekiem, trwający z nim w nieustannej komunii. Potrzeba, by człowiek był w stanie przyjąć pełne miłości udzielanie się Boga. Stanie to możliwe wówczas, gdy z pomocą łaski człowiek odpowie miłością na miłość, gdy zaczerpnie ze *Źródła*, do którego jest zaproszony.

Analiza utworu *Źródło* prowadzi do kilku wniosków:

• rozwój życia duchowego — według Doktora Mistycznego — nie jest procesem dochodzenia człowieka do Boga, ale nieustannym pogłębianiem się zjednoczenia[30], dlatego może w języku polskim lepiej byłoby tę prawdę oddać wyrażeniem: „proces nieustannego coraz głębszego jednoczenia się z Bogiem";

---

[26] San Juan de la Cruz, *Obras completas*, s. 95; w tłumaczeniu polskim:
„A tryskające z niego życia wody
Zraszają otchłań, niebiosa, narody
Choć się dobywa wśród nocy.
Potok istności w tym źródle wezbrany
W potędze swojej jest niepowstrzymany
Choć się dobywa wśród nocy" (*Źródło*, 6-7).

[27] *Doktryna świętych karmelitańskich*, dz. cyt., s. 12.

[28] Zob. Strofa 8; por. *Doktryna świętych karmelitańskich*, dz. cyt., s. 13. Trzy podstawowe atrybuty Boga (piękno, wszechmoc, światło) wymienia św. Jan od Krzyża w Strofach 3-5.

[29] *Doktryna świętych karmelitańskich*, dz. cyt., s. 18.

[30] Por. tamże, s. 4.

• życie duchowe człowieka jest zanurzaniem się w Komunii trynitarnej: Jezus Chrystus jest *Źródłem*, którego początek istnienia jest tajemniczy i wskazuje na Ojca; od Nich dwóch pochodzi potok (hiszp. *el corriente*) — Duch Święty;

• źródło ukrywa się w Chlebie Żywota, w Eucharystii, przez co jest ona miejscem uprzywilejowanym (Strofa 8);

• Chrystus wlewa w człowieka swoją wiarę — człowiek zaś winien przyjąć ją i uczynić własną;

• mocą tej wiary i w niej człowiek może jednoczyć się z Bogiem i stworzeniem;

• na ziemi dokonuje się to i będzie dokonywać w klimacie nocy;

• tylko Bóg może człowieka w pełni nasycić.

Na zakończenie warto wskazać na olbrzymie podobieństwo pomiędzy omawianą mistyczną poezją św. Jana od Krzyża a utworem lirycznym Sługi Bożego papieża Jana Pawła II pt. *Strumień*[31]. Ten ostatni, niewątpliwie nawiązujący do twórczości sanjuanistycznej, może stanowić *sui generis* komentarz dla poematu *Źródło*, albo nawet jego „dopełnienie".

L'INCONTRO CON IDDIO TRAMITE LA MEDIAZIONE IN BASE AL POEMA *LA SORGENTE* DI GIOVANNI DELLA CROCE

San Giovanni della Croce nel poema *La Sorgente* tratta dell'unione tra l'uomo e Iddio. Essa si compie grazie a Gesù Cristo, il quale come una sorgente inonda tutta la creazione, riempiendola della grazia divina. È il Signore che dà alla persona umana la propria fede — la fede del Unico Mediatore. Tramite questa grazia l'uomo può, pur camminando nella notte, passare tutte le difficoltà verso la piena unione con Dio.

[31] Jan Paweł II, *Tryptyk Rzymski*, Kraków 2003, s. 7-11.

„Duchowość w Polsce" 12 (2010)
ISSN 2081-4674 s. 273-286

Ks. Grzegorz M. KORCZAK*

ZARYS DUCHOWOŚCI KATOLICKIEJ MIĘDZYNARODOWEJ SZKOŁY MODLITWY I EWANGELIZACJI „JEUNESSE-LUMIÈRE"

Dzieło nowej ewangelizacji, związane z przygotowaniem i obchodami Wielkiego Jubileuszu Chrześcijaństwa Roku 2000 jest wciąż podejmowane, a jego aktualność wzrasta. Równolegle z tym proces indyferentyzmu religijnego w Europie pogłębia się, zataczając coraz szersze kręgi także poza Europą. Problem ten dotyka przede wszystkim ludzi młodych, których duchowa kondycja zadecyduje o przyszłym kształcie Kościoła. Należy więc podejmować nieustanny wysiłek przybliżania i popierania dzieł nowej ewangelizacji, szczególnie tych, które zrzeszają, formują i aktywizują środowiska młodzieżowe.

Jedną z bardziej dynamicznych propozycji jest Katolicka Międzynarodowa Szkoła Modlitwy i Ewangelizacji „Jeunesse-Lumière" [dalej: szkoła JL], założona w 1984 roku we Francji przez o. Daniela-Ange. O jej wyjątkowym walorze stanowi kilka czynników, będących praktyczną odpowiedzią na wyzwanie, jakie formułuje współczesne Magisterium Kościoła. Ma ona charakter międzynarodowy, a więc już w swej wewnętrznej konstrukcji realizuje postulat powszechności nowej ewangelizacji. Formacja, którą przechodzą uczniowie szkoły JL, jest mocno zakorzeniona w modlitwie i kulcie Eucharystii, zgodnie z papieskim nauczaniem (por. EN 76). Przygotowuje młodych ewangelizatorów młodzieży zdolnych do podjęcia misji Kościoła w jego kręgach i poza nim.

Założycielem szkoły JL jest o. Daniel-Ange (ur. 1932). Poruszony procesem ogromnej laicyzacji młodzieży w Europie zachodniej, zapragnął wyjść naprzeciw

---

* Ks. dr Grzegorz M. KORCZAK — prezbiter Archidiecezji Łódzkiej (wyśw. 1991); magisterium w 1991 na ATK w Warszawie na podstawie pracy pt. *Miłość i cierpienie według św. Teresy z Lisieux*; w latach 1992-1995 był słuchaczem Studium Formacji Pastoralno-Liturgicznej KUL; licencjat kanoniczny w 1995; od 2001 studia doktoranckie w Instytucie Teologii Duchowości KUL uwieńczone doktoratem w 2007. W latach 1998-2002 i 2006-2007 wykładał teologię modlitwy w Studium Duchowości Chrześcijańskiej w Łodzi. Opublikował szereg drobnych artykułów na temat modlitwy w tygodniku „Niedziela", dwumiesięczniku „Szum z Nieba", kwartalniku „Miejsca Święte" i miesięczniku „Radujcie się". Jest autorem książki pt. *Szkoła „Jeunesse-Lumière" o. Daniela-Ange. Próba syntezy duchowości* (Lublin 2009).

rodzącym się potrzebom i dlatego zaczął szukać sposobów duchowego ratowania ludzi młodych. Jego osobiste duszpasterskie poszukiwania trafiły na grunt rodzącej się idei nowej ewangelizacji i znalazły swe odzwierciedlenie w formie szkoły, która już od ponad dwudziestu pięciu lat, w prawie niezmienionym kształcie, przekonuje młodych z wielu krajów do poświęcenia roku swego życia Chrystusowi i w służbie Jego Kościołowi. Formację w szkole JL odbyło już około 650 absolwentów z 30 krajów, nie tylko europejskich. Dowodem żywotności idei szkoły o. Daniela-Ange są również setki misji przeprowadzonych na kilku kontynentach, prywatne stowarzyszenie wiernych, skupiające wiele małżeństw żyjących duchowością szkoły, oraz liczne zaproszenia biskupów do tworzenia podobnych struktur w swoich diecezjach. Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że zainspirowana przez o. Daniela duchowość znajduje swoje potwierdzenie na gruncie innych Kościołów lokalnych, gdyż od kilku już lat filie szkoły JL funkcjonują w Polsce („Dzieci Światłości") i we Włoszech („Strażnicy Poranka Wielkanocnego").

1. Ogólny zarys struktury i charyzmatu szkoły JL

Zanim dojdzie do próby prezentacji duchowości szkoły JL, należy wcześniej przyjrzeć się strukturze tej szkoły, gdyż jak w każdym dziele oba te elementy wzajemnie na siebie oddziaływają. Każdy twórca jest zwykle ograniczony ubóstwem form wyrazu. Nawet pojęcie „szkoła" nie do końca określa dzieło, które zainicjował o. Daniel-Ange. Nie ogranicza się ono bowiem wyłącznie do przekazu wiedzy czy wpajania młodym ludziom pewnych postaw i zachowań. Szkoła o. Daniela pragnie wychowywać, tworząc dom — rodzinę, która, jak pokazuje doświadczenie, nie przestaje istnieć po zakończeniu rocznej formacji. Więzi absolwentów ze szkołą JL są wciąż mocne.

Opisując strukturę szkoły JL, należy sięgnąć zarówno do jej statutu, jak i do reguły życia szkoły JL (Daniel-Ange, *Livre de vie*, [bmw] 1984). Struktura szkoły JL najpełniej została zaprezentowana w jej statucie, który w punkcie 23, określającym cele i kierunki szkoły, mówi o tym, że młodzi, decydując się na tę formację:

- poświęcają Bogu i służbie Kościołowi 1-3 lat swojego życia.
- sięgają po prawdę Chrystusową i doświadczają Jego miłości;
- włączają się w nową ewangelizację świata młodych;
- zakorzeniają się w wierze oświeceni przez nauczanie Kościoła i Tradycji;
- doświadczają bliskości z Jezusem i życia wspólnotowego;

Kolejne punkty statutu (25-27) wyjaśniają, na czym polega życie zasadniczymi filarami szkoły JL, to jest: kontemplacją, formacją, komunią i misją. W tym celu młodzi:

- wdrażają się w modlitwę serca, *lectio divina*, adorację eucharystyczną,

celebrują część Liturgii Godzin oraz święta roku liturgicznego, a przede wszystkim codziennie uczestniczą we Mszy świętej;

• otrzymują formację doktrynalną dzięki sesjom wykładowym;

• podejmują życie braterskie, pomagając sobie w drodze do świętości i budując swoją dojrzałość;

• zobowiązują się, na okres trwania w szkole, do tzw. celibatu miłości, który polega na nieokazywaniu uczucia miłości (zakochania) osobom, co do których takie uczucie się pojawia;

• uczą się przyjmować różnice narodowe i kulturowe ze względu na międzynarodowy charakter szkoły;

• wyjeżdżają na misje ewangelizacyjne raz na trzy miesiące oraz podczas lata. W tym celu tworzą kilkuosobowe ekipy, które udają się na jeden lub kilka dni do parafii, rodzin, więzień, szpitali, miejsc turystycznych, ale szczególnie do szkół i uczelni, gdyż zasadniczym celem jest docieranie do młodzieży.

Odpowiedzialnym za szkołę JL jest tzw. „sługa” lub „służebnica domu”, którego wspierają „starsi”. „Sługa domu” oraz „starsi” tworzą fraternię drugiego i trzeciego roku.

Ważnymi elementami strukturalnymi szkoły JL są formacja intelektualna oraz kierownictwo duchowe. Wykładowcy zapraszani są na kilkudniowe sesje lub pojedyncze wykłady. W trosce o towarzyszenie duchowe, jako kierowników duchowych proponuje się młodym osoby wcześniej poznane, znające charyzmat i formę szkoły JL oraz posiadające doświadczenie pedagogiczne.

Szkoła JL utrzymuje się z darów. „Cel i duch szkoły, w które młodzi angażują się by żyć, zawarte są w *Live de vie* (Kibeho 1984). Ekipa odpowiedzialnych za szkołę JL posiada własną regułę życia zatytułowaną *Servir à Jeunesse-Lumière* (Fontchaude 1996)”[1].

Ojciec Daniel-Ange we wspomnianej już książce *Livre de vie* precyzuje, na czym polega charyzmat stworzonej przez siebie szkoły. Na pierwszych stronach umieszcza prosty schemat, pokazujący duchową drogę, na którą zaprasza swych uczniów. Redakcję tej reguły zakończono w sierpniu 1984 r.

A oto schemat zawarty w *Livre de vie*:

I.	II.
PUSTYNIA DLA BOGA	DROGA DLA KRÓLESTWA
1. Modlitwa	7. Radość
2. Formacja	6. Kościół
3. Życie braterskie	5. Misja
4. Eucharystia	

[1] Daniel-Ange, *Statut Prywatnego Stowarzyszenia Wiernych „Communion Gloire de Dieu”*, Pratlong [brw], nr 35.

Schemat ten pokazuje, że każdy, kto pragnie wejść do królestwa Bożego musi rozpocząć od modlitwy. Uczeń, który pragnie w sposób dojrzały przeżywać rzeczywistość Kościoła, musi sięgnąć po wiedzę teologiczną (formacja), uczyć się życia we wspólnocie (życie braterskie) oraz dzielić się swoją wiarą z innymi (misja). Owocem takiego życia stanie się autentyczna radość. W centrum tej drogi znajduje się Eucharystia, która nadaje sens i skuteczność wszystkim wskazanym elementom. A zatem rzec można, że o. Daniel-Ange zaprasza swych uczniów na drogę życia eucharystycznego we wszystkich jego przejawach i wymiarach.

Autorzy wszystkich materiałów formacyjnych, którymi posługuje się szkoła JL oraz krótkich felietonów prasowych opisujących jej misje, ale przede wszystkim sami uczniowie szkoły JL, charakteryzując swoją duchowość, powołują się na te cztery filary[2]. Takie ujęcie, w którym nie eksponuje się pozostałych trzech punktów omawianego schematu (Eucharystię, Kościół i radość) zakłada ich obecność *implicite*, ponieważ „Eucharystia, którą sprawuje Kościół”[3] jest w ich centrum, a radość jest ich owocem.

Takie przedstawienie charyzmatu szkoły JL nawiązuje do postaci jej głównego patrona, św. Jana Chrzciciela, który od zawsze jest nieustanną inspiracją o. Daniela-Ange. Zanim św. Jan Chrzciciel podjął się dzieła publicznej misji zleconej mu przez Boga, którą było przygotowanie drogi Panu (por. Łk 3, 4), przeszedł on długi okres „pustyni dla Boga”[4].

2. Charakterystyka duchowości szkoły JL

Szczegółowa analiza tekstów o. Daniela-Ange pozwala zobaczyć trzon duchowości szkoły JL, którą stanowią dwa elementy: Maryja i Eucharystia. Natomiast synteza bardzo licznych treści, dotyczących wskazanych tematów odsłania *Leitmotiv* duchowości szkoły JL, którym jest tajemnica Trójcy Świętej. Przenika ona praktycznie wszystkie dziedziny uprawianej przez o. Daniela-Ange teologii. Zaznacza on, że tajemnica Trójcy Świętej leży u podstaw wszelkich przejawów duchowości Kościoła, dlatego nazywa ją Wspólnotą-Źródło. Trójjedyny Bóg jest więc początkiem drogi świętości i zarazem jej celem ostatecznym.

Założyciel szkoły JL eksponuje rolę Maryi w duchowości swej szkoły, gdyż w Niej Słowo w całej pełni stało się Ciałem. Inkarnacja Syna Bożego, która dokonała się w Najświętszej Dziewicy, jest faktem historycznym. Umieszczenie tego wydarzenia jako fundamentu duchowości nie może zostać odseparowane od tajemnicy Niepokalanej, której *fiat* odegrało tak znaczącą rolę w historii zbawie-

---

[2] Por. E. Pallat, *Jeunesse Lumière*, *20 ans et toujour jeune!*, „Famille Chrétienne” 2003, nr 1348, s. 14-15.

[3] Daniel-Ange, *Livre de Dieu*, dz. cyt., s. 8.

[4] Daniel-Ange, *Jan Chrzciciel. Prorok Światłości na nowe tysiąclecie*, tł. J. Kokowska, Kraków 2002, s. 135.

nia. W ten sposób duchowość szkoły JL nabiera wymiaru bardziej praktycznego — namacalnego, gdyż prowadzi w konsekwencji do przeżywania obecności wcielonego Boga w Najświętszym Sakramencie.

A. Matka Chrystusa

Ojciec Daniel-Ange pojmuje całą historię zbawienia, a szczególnie misteria życia Jezusa, w sposób niejako typiczny. Zarówno prenatalny okres życia Zbawiciela, Jego dziecięctwo, młodość, jak i Jego życie dorosłe, interpretuje jako wzór dla człowieka, który nie zrealizuje w pełni swej dojrzałości, dorosłości, jeśli nie odkryje swego wiecznego dziecięctwa czy młodości objawionych w Jezusie i w Nim przeżywanych. Myśl ta koresponduje ze słowami Jana Pawła II z encykliki *Redemptor hominis*, w której czytamy, że człowiek, aby siebie zrozumieć musi niejako wejść w Chrystusa „z sobą samym, musi sobie «przyswoić», zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć” (nr 10).

Tą, która najpełniej zrealizowała powyższy postulat, była i jest Maryja, nie tyle z racji na wyjątkowy heroizm swych cnót, ale przede wszystkim dlatego, że z łaski Bożej znalazła się w samym centrum tajemnicy Wcielenia. Podporządkowała Ona całkowicie swoje życie misterium swojego Syna.

W tekstach o. Daniela-Ange Maryja jawi się jako niewiasta, która w pełni zrealizowała powołanie i przebyła drogę swego życia, kontemplując wcielonego Boga. Jedynym centrum jej egzystencji był Chrystus. W ten sposób była i jest nadal całkowicie zaangażowana w zbawcze dzieło swego Syna, który przyszedł jako Światłość, by oświecić „każdego człowieka, gdy na świat przychodzi” (J 1, 9)[5]. Przyjmując Testament z Krzyża stała się Matką Kościoła. Takie spojrzenie na postać Najświętszej Maryi Panny jest zgodne z zaleceniem Pawła VI, który stwierdza, że „w Maryi Pannie wszystko odnosi się do Chrystusa i od Niego zależy: mianowicie ze względu na Niego Bóg Ojciec od wieków wybrał Ją na Matkę pod każdym względem świętą, a Duch Święty przyozdobił darami, jakich nikomu innemu nie udzielił” (MC 25). Stąd wniosek, że Najświętsza Maryja Panna już od swego poczęcia objawia światu misterium Trójcy Świętej.

Analiza tekstów o. Daniela-Ange pozwala ujrzeć Wcielenie Chrystusa jako owoc troski Trójcy Świętej o Odkupienie stworzenia. Nowość Bożych zabiegów polega na włączeniu w tę misję samego człowieka i jego wolnego wyboru. Ziściło się to w osobie Maryi i wypowiedzianym przez nią *fiat mihi.* Wcielenie Syna Bożego — jak zauważa założyciel szkoły JL — było także odpowiedzią na odwieczne wołanie ludzkości o oglądanie Oblicza Bożego. Twórca szkoły JL dostrzega w *Misterium Incarnationis* cudowną wymianę, która pozwoliła Chrystusowi doświadczyć tego co ludzkie, a człowiekowi tego co Boskie. Konsekwencją przyjęcia przez Syna Bożego ludzkiej natury było — zdaniem o. Danie-

[5] Por. tenże, *Livre de Dieu*, dz. cyt., s. 182-90.

la-Ange — Jego wyjątkowe fizyczne podobieństwo do Maryi (z racji na brak fizycznego ojca). Jednocześnie twórca duchowości JL zauważa, że misja Zbawiciela rozpoczęła się już w momencie poczęcia, a więc przebiegała także w prenatalnym okresie Jego życia. Obecność Maryi w tych tajemnicach Syna Bożego jest niezbywalna i bardzo delikatna zarazem. Od samego początku prezentacji misji Maryi twórca szkoły JL nie zapomina o Jej nieprzerwanym powołaniu do bycia Matką Kościoła.

Fundament duchowości szkoły o. Daniela-Ange zawiera wiele treści, których źródłem jest Ewangelia Bożego Narodzenia. Należy do nich kontemplacja wcielonego Boga, którą zapoczątkowali pastuszkowie z Betlejem i trzej magowie. Bezpośrednim owocem tej kontemplacji jest ewangelizacja, gdyż pierwsi adorujący Syna Bożego stają się Jego świadkami w swych środowiskach. Dlatego tak ważnym dla o. Daniela-Ange jest przybliżanie światu właściwego obrazu Boga z Betlejem. Syn Boży stał się Dzieckiem, by otworzyć ludzkie serce na miłość, która jest sednem Ewangelii, a taką właśnie postawę wywołuje zwykle w ludziach kwilące niemowlę. Ponadto postawa adorujących, a potem ewangelizujących pastuszków, ukazuje konieczność ubóstwa w misyjnym dziele Kościoła.

B. Maryja — Oblubienica Ducha Świętego

O oblubieńczej godności Maryi wobec Ducha Świętego pisze Paweł VI w adhortacji *Marialis cultus*: „Gdy zaś pisarze jeszcze bardziej zgłębiali tajemnicę Wcielenia, dostrzegli w tym tajemniczym związku pomiędzy Duchem Świętym i Maryją coś oblubieńczego, co Prudencjusz w poetycki sposób tak opisuje: «*Niepoślubiona Dziewica zostaje poślubiona Duchowi*»" (nr 26). Ten aspekt tajemnicy Najświętszej Maryi Panny stał się szczególnie bliski o. Danielowi-Ange po mniej więcej dwudziestu latach życia monastycznego i eremickiego, kiedy odkrył bogactwo Odnowy Charyzmatycznej. Stąd też w swej refleksji teologicznej podkreśla on, że Duch Święty, jako Trzecia Osoba Trójcy Przenajświętszej, nieustannie rozlewa swe charyzmaty. Przemyślenia i duchowe poszukiwania założyciela szkoły JL mają mocne zabarwienie pneumatologiczne. Szczególnie dotyczy to Ewangelii Dziecięctwa, a więc także postaci Matki Bożej. W opinii twórcy szkoły JL, Zesłanie Ducha Świętego w dniu Zielonych Świąt jest jedynie konsekwencją i ukoronowaniem procesu zbawczego, dlatego określenie „Pięćdziesiątnica" pojawia się wielokrotnie w jego pismach i dotyczy różnych historiozbawczych interwencji Boga, takich jak Niepokalane Poczęcie Maryi, Zwiastowanie czy Boże Narodzenie. Wśród nich należy wyróżnić tajemnicę Nawiedzenia, ponieważ cechuje ją obfitość rozlanych charyzmatów Ducha Świętego. Ponadto, bardzo trafnie wyraża ona jeden z najważniejszych aspektów duchowości szkoły JL — wzajemne przenikanie się kontemplacji i świadectwa (misji).

Analiza pneumatologicznych tekstów o. Daniela-Ange, skupiona na tajemnicy Nawiedzenia, pozwala ujrzeć Maryję jako osobę uczestniczącą niemal w nie-

ustannej „Pięćdziesiątnicy”. Obfitość darów Ducha Świętego uczyniła z niej pierwszą misjonarkę, która przynosi Bożego Syna swej krewnej. Twórca szkoły JL podkreśla, że Niewiasta z Nazaretu zrozumiała i ukazała istotę ewangelizacji, której nie stanowi samo głoszenie słowa Bożego, ale objawianie Chrystusa w sobie. Owocem tak rozumianej i przeżywanej misji jest przyjęcie postawy eucharystycznej, czyli zaproszenie do komunii, aby wspólnie wyśpiewać Bogu hymn dziękczynienia i uwielbienia.

Wątkiem komplementarnym tajemnicy Nawiedzenia, według o. Daniela-Ange, jest odkrycie roli Jana Chrzciciela, który w tej scenie biblijnej zostaje napełniony darami Ducha Świętego już w łonie swej matki. Twórca szkoły JL przyglądając się wszystkim aspektom tej postaci odkrywa w nim wyraźnie chrystocentryczny obraz i w tym upatruje jego podobieństwo do Maryi. Ich zgodny duch kontemplacji popchnął oboje do misji, która doprowadziła ich do męczeństwa (duchowego, bądź fizycznego). Ich niezbywalna rola, aktualna jest do końca dziejów. Polega ona na trosce, aby wszyscy uwierzyli w odwieczne Słowo Ojca. Ponadto wspólna wiara w zwycięstwo Bożej miłości upodabnia ich do siebie, otwierając na obfite dary Ducha Świętego. Maryja i św. Jan Chrzciciel to po Chrystusie najważniejsze postacie w historii zbawienia.

Umieszczenie postaci św. Jana Chrzciciela w refleksji dotyczącej Maryi wynika z teologicznej koncepcji Kościołów Wschodnich, z których o. Daniel-Ange dużo czerpie. Uznaje on św. Jana Chrzciciela za szczególnie podatnego na działanie Parakleta i w sensie duchowym bliskiego „współpracownika” Bogarodzicy.

C. „Służebnica Pańska”

Chociaż powyższe określenie zaczerpnięte zostało ze sceny Zwiastowania, to jednak nie należy ograniczać go wyłącznie do tego wydarzenia. „Służebnica Pańska” to Ta, która pragnie w całym swym życiu pełnić wolę swojego Pana — Boga. Ojciec Daniel-Ange zauważa, że tę misję wyraża bardzo symbolicznie inna ze scen ewangelicznych — Ofiarowanie.

Tajemnica Ofiarowania Pańskiego ukazała Maryję przede wszystkim jako Matkę Światłości. Gdy Maryja wraz ze św. Józefem przynieśli Dziecię Jezus do świątyni, starzec Symeon nazywał Je: „światłem na oświecenie pogan i chwałę ludu Twego, Izraela” (Łk 2, 32). Ojciec Daniel-Ange twierdzi, że ów blask pochodzi od Ducha Świętego, którym Niewiasta z Nazaretu jest wypełniona. Jej młodość i piękno są zapowiedzią czasów ostatecznych, których wygląda każdy wierzący w Chrystusa, oczekując Jego powrotu w chwale — blasku Ojca. Odtąd rodzenie Światłości i zanoszenie Jej światu stanie się dla Dziewicy z Nazaretu pierwszoplanowym zadaniem.

Soteryjny aspekt sceny Ofiarowania w ujęciu założyciela szkoły JL w mniejszym stopniu związany jest bezpośrednio z samą postacią Dziewicy z Nazaretu. Ujmuje on niektóre starotestamentalne wydarzenia w ciąg, który za pomocą ana-

logii pozwala ujrzeć Ofiarowanie Pana Jezusa w świątyni jerozolimskiej jako ważny etap objawiania i realizacji Bożego Miłosierdzia w Kościele.

Ponadto o. Daniel-Ange postrzega Maryję jako dającą udział każdemu chrześcijaninowi w wiecznym dziecięctwie Jej Syna. Owo wieczne dziecięctwo należy rozumieć w perspektywie odwiecznego Synostwa Chrystusa względem Jego Ojca. Dostęp do tego Synostwa otrzymuje człowiek dzięki macierzyństwu Maryi. Tak więc ludzkie dziecięctwo Jezusa pozwala człowiekowi mieć udział w Jego odwiecznym Boskim Synostwie. Ważnym przejawem tego procesu jest wzrost w radości, bo właśnie ona charakteryzuje naturę dziecka. Twórca szkoły JL wyciąga ze swej refleksji także praktyczne wnioski. Proponuje duchowe umieszczenie się w łonie Matki Boga, aby w ten sposób zanurzyć się w Jego dziecięctwie od samego początku. Ma to pozwolić na doświadczenie uzdrawiającej akceptacji własnego ludzkiego dziecięctwa, które z różnych względów mogło upływać w emocjonalnym poranieniu. W ten sposób ma zostać przywrócone człowiekowi serce dziecka, które cechuje prostota, ufność i radość.

Dokonując syntezy wątków dotyczących „Testamentu z krzyża" należy stwierdzić, że o. Daniel-Ange ukazuje w nich Maryję przede wszystkim jako Matkę Kościoła. Miejscem zaś narodzin Kościoła — nowego stworzenia była scena u stóp krzyża. Podkreśla towarzyszącą tej scenie atmosferę miłości, która musi dominować wszędzie tam, gdzie rodzi się życie. Dodaje, że macierzyństwo Maryi nie wyczerpuje się w pełnieniu tej roli względem Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa, ale dotyczy także każdego wierzącego z osobna. Skrajne ubóstwo tej sceny — kenoza nawiązuje do narodzin z Betlejem. Ponadto ubogi Jezus oddaje swoją Matkę człowiekowi, czyniąc z Jej macierzyństwa szczególny dar. Założyciel szkoły JL uzmysławia jednocześnie, że tym, który jest dawcą nowego życia, jest zapowiadany Król — potomek Dawida, a Jego Matka będzie z nim królować. Ten ekstremalny kontrast prowokuje do dalszych poszukiwań głębi tej biblijnej sceny i ukazuje w Maryi stojącej pod krzyżem czułą obecność Boga Ojca. Bóg, który nie może w inny sposób towarzyszyć swemu Synowi, uobecnia się, zdaniem o. Daniela-Ange, w Jego najczulszej Matce. Macierzyństwo Maryi wobec Kościoła trwać będzie nieprzerwanie poprzez wieki, a możliwe jest jedynie dzięki jej otwarciu i zgodzie na współpracę z Bogiem Trójjedynym.

Zaangażowanie Trójcy Świętej w dzieło Odkupienia jest odpowiedzią na pragnienie Boga i człowieka, dlatego Stwórca zaprasza do współpracy Maryję, którą napełnia w obfitości swym Duchem. W niej Syn Boży staje się Dzieckiem. W ten sposób daje człowiekowi przystęp do swego odwiecznego Synostwa. Dokonuje się więc cudowna wymiana między tym co Boskie, a tym co ludzkie. Maryja kontemplując Boga w mocy Ducha Świętego staje się misjonarką niosącą Chrystusa — Światłość świata. Dziewica z Nazaretu „w ukryciu" rodzi Zbawiciela, a św. Jan Chrzciciel objawia Go światu. Miłość do Boga popycha ich do męczeństwa. Konsekwencją Bożego macierzyństwa Maryi jest jej macierzyństwo wobec Kościoła, który stał się miejscem realizacji Bożego miłosierdzia — Odkupienia.

D. Eucharystia

Klucz, jakim się posłużono przy analizie i selekcji materiałów źródłowych, zasugerował sam o. Daniel-Ange przez swe liczne odwołania do Trójcy Świętej, którą określa jako „Wspólnota Źródło”. Właśnie od tej doskonałej komunii bierze swój początek i w nią wszystkich pragnie włączyć Eucharystia. Z tego też względu dla systematyzacji refleksji twórcy szkoły JL, ujęto misterium Eucharystii w trzech aspektach: jako dar Ojca, miłosierdzie Syna i dzieło Ducha Świętego. Wskazane aspekty nie są jednak traktowane rozłącznie, gdyż przeczyłoby to istocie komunii Trójcy Świętej. Wskazany podział pozwala jedynie wyeksponować poszczególne Osoby Boskie, aby w ten sposób lepiej ujrzeć Trójcę w Jej komunii Osób.

Trynitarne spojrzenie na sakrament Eucharystii nie należy do częstych w teologii[6]. Umożliwia jednak przeprowadzenie refleksji bardziej komplementarnej, bez większego ryzyka zbagatelizowania roli którejś z Osób Boskich. Ponadto sakrament, ze swej istoty wyrażający tajemnicę komunii, trudno byłoby zgłębiać bez odniesienia go do komunii Trójjedynego Boga, która jest źródłem wszelkiej jedności, jaką On przewidział. Chociaż o. Daniel-Ange w swych publikacjach poświęconych problematyce eucharystycznej, nie stosuje wprost wskazanego klucza, to jednak wielokrotnie odwołuje się do odkrywania tajemnicy Trójcy Świętej dzięki zgłębianiu misterium Eucharystii.

Dar Ojca

Analiza tekstów o. Daniela-Ange traktujących o Eucharystii, przede wszystkim ukazuje ten sakrament jako miłującą obecność Chrystusa, który jest darem Ojca. Eucharystia ofiarowana jest człowiekowi, aby utrwalić heroiczny akt miłości Chrystusa do ludzi. W niej Bóg pragnie swym ubóstwem wyzwolić miłosierdzie człowieka najpierw względem siebie samego. Po wtóre, chce uzdolnić człowieka do miłości wobec bliźniego. Ostatecznie prowadzi do zaszczepienia w Chrystusie i uczestnictwa w Jego misji nieustannego dziękczynienia składanego Ojcu i troski o zbawienie bliźnich.

Wybrane teksty o. Daniela-Ange pozwala ujrzeć sakrament Eucharystii jako ucztę weselną. Oblubieńcem tych godów jest Chrystus — Baranek Boży, a oblubienicą Kościół — każdy chrześcijanin. Komunia, do której zaprasza Chrystus, jest głębsza od tej, której doświadczają zaślubieni podczas aktu małżeńskiego. Z tego tytułu wyraża ją lepiej spożywanie pokarmu: „Czy możesz wyobrazić sobie jedność bardziej intymną od spożywania pokarmu? Pokarm i osoba zjednoczone dosłownie. Obok tej jedności, wszystkie inne nie są tak doskonałe. Nawet zjednoczenie w porywie seksualnym: ciała tak samo separują się jedno od dru-

[6] Por. J. Corbon, *Liturgia — źródło wody życia*, Poznań 2005, s. 146-148.

giego, jak jednoczą”[7]. Eucharystia, to także zaślubiny dokonujące się przez śmierć Oblubieńca, która wyraża Jego pełnię miłości. Owa miłość jest płodna, czego owocem jest rodzenie kolejnych członków Kościoła, a wzajemne oddanie się Małżonków w Sakramencie Ołtarza upodabnia Oblubienicę do Oblubieńca.

Miłosierdzie Syna Bożego

Historia zbawienia rozpoczęła się w chwili popełnienia grzechu przez pierwszych ludzi. W tym samym momencie — zdaniem o. Daniela-Ange — narodziło się Miłosierdzie, które staje się nową postacią odwiecznej Miłości Boga. Jednym z najważniejszych przejawów zbawczej ekonomii stało się objawienie Bożego Miłosierdzia. „Jak mogłoby pozostać niedostępne, nieczułe? Trzeba, byśmy mogli go *dotknąć* i by ono mogło *dotknąć*, aby uzdrowić każdą ranę w ten sposób *dotkniętą*”[8]. To stwierdzenie o. Daniela-Ange wyraźnie ukierunkowuje jego myślenie na Drugą Osobę Trójcy Świętej, która w tym właśnie celu przyjęła ludzkie ciało. Miłosierdzie, poczęte kiedyś w łonie Boga Ojca, później zostało poczęte w łonie Maryi. W ten sposób, zaznacza twórca szkoły JL, na Górze Tabor (por. Mt 17, 1-8) niektórzy będą mogli Je ujrzeć twarzą w twarz[9]. Wszystkie te stwierdzenia wyraźnie wskazują no to, że o. Daniel-Ange utożsamia Boże Miłosierdzie z Osobą Jezusa Chrystusa. Dzięki temu *apogeum* Miłosierdzia mogło być przelanie krwi, by usprawiedliwić i uzdrowić upadłą ludzkość.

Wcielenie Bożego Miłosierdzia ziściło starotestamentalne zapowiedzi teofanii, która miała nastąpić w czasach Nowego Testamentu. Bóg, którego nie można było ujrzeć (por. Wj 3, 6; 1 J 4, 12), objawił swoją Twarz w Chrystusie. Od tego momentu kontemplacja Oblicza Boga trwa nieustannie (por. NMI 16-28), a po Wniebowstąpieniu Pana przyjęła szczególny wyraz między innymi w adoracji eucharystycznej. Kościół stopniowo odkrywał tę prawdę, rozwijając kult eucharystyczny[10]. Jest błędem teologicznym separowanie adoracji od liturgii eucharystycznej w taki sposób, jakby były to odrębne sposoby kultu eucharystycznego. Adoracja ma swoje źródło we Mszy świętej i musi do niej ponownie prowadzić.

Owoce prawdziwego pietyzmu wobec Najświętszego Sakramentu, który „ucieleśnia” Miłosierdzie Boga, zdaniem twórcy szkoły JL, objawiają się w przebaczeniu i uzdrowieniu, które przynosi Chrystus podczas sprawowanej Eucharystii.

Analiza wyselekcjonowanych tekstów o. Daniela-Ange pozwoliła najpierw ujrzeć usprawiedliwiający wymiar Eucharystii, która uobecniając zbawczą ofiarę

---

[7] Daniel-Ange, *Les noces de Dieu où le pauvre est roi*, Paris 1995, s. 125.

[8] Tenże, *Przebaczenie*, tł. M. Deskur, Warszawa 2006, s. 18.

[9] Por. tamże, s. 16.

[10] W prawosławiu, z którego duchowości często czerpie o. Daniel-Ange, mimo iż także strzeże się permanentnej obecności Chrystusa eucharystycznego, praktyka adoracji do dziś jeszcze nie została odkryta.

Chrystusa, zawiera w sobie wystarczającą moc do usprawiedliwienia jakiejkolwiek ludzkiej winy. Nasz autor podkreśla konieczność nieustannego sięgania po łaskę przebaczenia ze względu na grzech, który nadal deprawuje człowieka. W konsekwencji stawia pytanie dotyczące roli sakramentu pokuty. Ujmując jego specyfikę, podkreśla jednocześnie nierozerwalność i komplementarność sakramentów: pojednania i Eucharystii. Zaznacza przy tym, że Eucharystia warunkuje sakrament pokuty.

Należy zauważyć, iż o. Daniel-Ange dostrzega w Eucharystii uzdrawiające działanie Chrystusa Miłosiernego. Polega ono przede wszystkim na zbawczej terapii, która dokonuje się nieustannie, lecząc z grzechu i jego konsekwencji. Przedmiotem tego uzdrowienia jest zarówno Kościół jako społeczność podlegająca chorobie grzechu, jak i indywidualny człowiek, borykający się ze swymi słabościami i upadkami. Eucharystia, w tekstach naszego autora, ukazana jest więc jako uzdrawiający i ratujący pokarm dla Kościoła, szczególnie w czasie wewnętrznych lub zewnętrznych zagrożeń, oraz jako lekarstwo dla poszczególnych osób, a owoce tej terapii zależą także od ich osobistej wiary[11].

Dzieło Ducha Świętego

Analiza tekstów o. Daniela-Ange umożliwia prześledzenie drogi, jaką Duch Święty dotyka i przemienia człowieka w Eucharystii. Najpierw wprowadza On człowieka w ruch miłości i życia, które tętni w łonie Trójcy Świętej. Stopniowo przeobraża w Chrystusa, włączając ludzką egzystencję w Jego życie. Dzięki temu człowiek odnajduje swoją wewnętrzną jedność oraz jedność z całym stworzeniem. Szczególnym przejawem tak szeroko realizowanej komunii jest jedność Kościoła, w którym każdy odnajduje siebie jako świątynię Ducha Świętego.

Danielowa wizja uświęcającej roli sakramentu Eucharystii, polega na zauważeniu, że chleb w czasie Mszy świętej sam pierwotnie jest konsekrowany „Ogniem z nieba”, tak że następnie sam posiada podobną moc, by uświęcać przyjmujących Go. Czyni to zaś w stopniu uzależnionym od pragnienia i wiary człowieka.

Twórca szkoły JL wskazuje na błogosławione owoce adoracji eucharystycznej. Twierdzi, że przywraca ona właściwy sposób kochania, gdyż uczy bezinteresownego trwania przy Tym, kogo się kocha. Szczególnie dziś, w świecie traktującym miłość jako przedmiot konsumpcji, jest to ważna lekcja przywracania pojęciom ich właściwych znaczeń. Ojciec Daniel-Ange jako niestrudzony pedagog zachęca do wytrwałości w tym „traceniu czasu” dla Boga mimo trudu walki

[11] „Któż więc może mi zabronić, abym wypowiedział «Amen miłości» wobec wszystkich moich ran zadanych mi przez wydarzenia, osoby i okoliczności? I abym przyjął dzisiaj, jako pochodzące od Ojca to, co wczoraj było mi zadane ręką człowieka? Jezus, którego przyjmuję, został pierwszy zraniony tym, co sprawia mi ból. W Jego ciele moje własne rany stały się ranami miłości, przyjęte jako pochodzące od Miłości. Przyjmuję moje ciało już uzdrowione przez Miłość. Jeżeli tego chcę”. — Daniel-Ange, *Eucharystia. Miłość wcielona*, tł. G. Kania, Warszawa 2005, s. 75-76.

z rozproszeniami. Dar poświęconego czasu pozostaje mimo wszystko wyrazem miłości, którą Chrystus przyjmuje[12].

Należy dodać, że według założyciela szkoły JL Eucharystia, widziana jako dzieło Ducha Świętego, jest źródłem ewangelizacji i bierze swój początek z tajemnicy Trójcy Świętej. Bóg Ojciec zatroskany o Zbawienie świata posyła swego Syna, który nie tylko słowem, ale przede wszystkim przez akty miłosierdzia dokonuje Odkupienia. Duch Święty uzdalnia człowieka do podobnych dzieł względem nie znających Boga. Eucharystia, która z jednej strony jest dziełem miłosierdzia, a z drugiej dziełem Ducha Świętego, może uczynić ewangelizację skuteczną, ale pod warunkiem, że będzie się ją właściwie przeżywać. Do misji zapala także adoracja eucharystyczna, która pozwala doświadczyć obecności Słowa, przynaglającego do dzielenia się wiarą. W konsekwencji ewangelizacja powinna w sposób naturalny wypływać z celebracji eucharystycznej, a nawet być podejmowana jako dalszy jej duchowy etap.

Istotę duchowości szkoły JL można zatem ująć za pomocą pary pojęć: Maryja i Eucharystia. Są to zagadnienia dość szeroko omawiane we współczesnej teologii. Specyfika duchowości szkoły JL zasadza się w dużej mierze na tym wszystkim, co powstaje „na styku" członów tworzących wspomnianą parę. Tajemnicę charyzmatu szkoły JL wyrażają relacje — powiązania, które konstruuje w swej teologii jej założyciel. Co wynika z takiego zestawienia?

Pierwszy wniosek, płynący z powyższej koncepcji uprawiania teologii przez o. Daniela-Ange, odsłania dynamizm, który powstaje dzięki zestawieniu pojęć, ich wzajemnym przenikaniu się oraz oddziaływaniu na siebie. Jego wyrazem staje się duża ekspresja niektórych sformułowań teologicznych, a także pewna niedbałość o precyzję logicznego wywodu na rzecz pobudzania do własnej refleksji i dalszych poszukiwań odbiorcy Danielowej duchowości. Styl teologicznej wypowiedzi autora jest więc pełen bezpośrednich zwrotów do czytelnika, a język, jakim się posługuje, cechuje wielość wykrzykników i znaków zapytania.

Relacja — „napięcie", jakie powstaje przy zestawieniu przez o. Daniela-Ange zagadnień mariologicznych z eucharystycznymi dotyczy misterium Wcielenia oraz licznych implikacji z niego wynikających. Wśród nich należy wskazać eucharystyczną interpretację Bożego Narodzenia, która ukazuje rolę Maryi, jako mającej szczególny udział w tajemnicy Eucharystii. Ponadto zestawienie wątków maryjnych i eucharystycznych owocuje spojrzeniem na dziecięctwo Boże, do którego dzięki Maryi wszyscy mają przystęp.

Kolejną oryginalną implikacją tej paraleli jest podkreślenie niezbywalnej roli św. Jana Chrzciciela, który wraz z Matką Jezusa kontynuuje swą misję wskazywania Baranka Bożego — Eucharystii.

[12] Por. tamże, s. 39-41.

Tę refleksję, polegającą na wydobywaniu i poszukiwaniu duchowości szkoły JL, warto zakończyć słowami tego, który dla o. Daniela-Ange pozostaje najważniejszym autorytetem i zarazem inspiratorem w dziedzinie poszukiwań duchowych i pastoralnych — Jana Pawła II. W szczególny sposób potwierdzają one intuicję założyciela szkoły JL, zatroskanego o wzrost Królestwa Boże na ziemi. W Liście na zakończenie Jubileuszowego Roku 2000 Papież pisze: „Drodzy Bracia i Siostry, nasze chrześcijańskie wspólnoty winny zatem stawać się *prawdziwymi «szkołami» modlitwy*, w której spotkanie z Jezusem nie polega jedynie na błaganiu Go o pomoc, ale wyraża się też przez dziękczynienie, uwielbienie, adorację, kontemplację, słuchanie, żarliwość uczuć aż po prawdziwe «urzeczenie» serca. Ma to zatem być modlitwa głęboka, która jednak nie przeszkadza uczestniczyć w sprawach doczesnych, jako że otwierając serce na miłość Bożą, otwiera je także na miłość do braci i daje nam zdolność kształtowania historii wedle zamysłu Bożego” (NMI 33).

THE OVERVIEW OF SPIRITUALITY OF THE CATHOLIC, INTERNATIONAL SCHOOL OF PRAYER AND EVANGELIZATION „JEUNESSE-LUMIÈRE”

The founder of the School is Fr Daniel-Ange. On the road of his vocation he has discovered the charismas which he has used for the *Jeunesse-Lumière* spirituality shaping process. The mentioned charismas are the monastery life, the eremite life, the sacerdotal service and the missionary activity. On the basis of this experience he has proposed to the youth nine-month-formation based on a monastery rhythm, taking into account weekly solitude and silence day (so called *desert*), thus preparing the adepts to evangelization (four times a year, two-week-periods). It mainly takes place in the youth environments.

The mystery of Incarnation is the source of the spirituality of Fr Daniel-Ange’s School, a special place being given to Mariology and the Mystery of the Eucharist. The essence of this spirituality is man’s participation in God’s Holy Childhood.

The concrete aspects of the spirituality JL are contemplation which leads to and changes into evangelization. The reciprocal interchangeability of prayer and mission are the most characteristic features of the School.

The aim of the spirituality is the upbringing and deep-rooting of the youth in the Church by developing in them the grace which they have received at the baptism. Therefore each of the adepts takes up the discrimination of their personal vocation as well as follows the common way to holiness. The aim of this way is the divinization which will take place at the time of parusia. On this way Fr

Daniel-Ange gives a special place to the Eucharist which, as he thinks, marks the beginning of the new earth and the new heaven in the present reality.

Jeunesse-Lumière spirituality is penetrated by the mystery of the Holy Trinity. Fr Daniel-Ange derives the deepest idea of the spirituality from the Community-Source (Fr Daniel-Ange's name for the Holy Trinity) saying that man's ultimate aim is their participation in the Community of Divine Persons.

VII. SPRAWOZDANIA

„Duchowość w Polsce” 12 (2010)
ISSN 2081-4674 s. 289-297

Anna BRZEZICKA*

STAN POLSKIEJ TEOLOGII DUCHOWOŚCI
Sprawozdanie z sympozjum

To, jaka jest polska teologia duchowości, rozważano podczas sympozjum naukowego Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości, które odbyło się w dniach 4-5 VI 2010 roku w miejscowości Turno-Brzeźce w Ośrodku Edukacyjno-Charytatywnym Diecezji Radomskiej. W sympozjum udział wzięli teolodzy duchowości z Polski i Litwy. W sumie przybyło około 50 osób.

W godzinach przedpołudniowych odbyło się posiedzenie Zarządu Stowarzyszenia, zaś w samo południe uczestnicy dorocznego Zjazdu Teologów Duchowości zgromadzili się w kaplicy Ośrodka na Mszy świętej z okazji złotego jubileuszu kapłaństwa ks. prof. dr. hab. Jerzego Misiurka. Przewodniczył jej sam jubilat, zaś homilię wygłosił ks. prof. dr hab. Jarosław M. Popławski.

fot. A. Brzezicka

fot. J. W. Gogola OCD

Po obiedzie, zanim rozpoczęło się sympozjum, miało miejsce Walne Zebranie Stowarzyszenia Teologów Duchowości, któremu przewodniczył ks. dr hab. Marek Chmielewski, prof. KUL — prezes Stowarzyszenia. W programie Zebra-

---

* Mgr lic. Anna BRZEZICKA — doktorantka w Instytucie Teologii Duchowości KUL; katechetka; ogólnopolski instruktor Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży; w latach: 1994-2001 Prezes Zarządu KSM Diecezji Zamojsko-Lubaczowskiej i 1997-2000 członek Prezydium Krajowej Rady KSM; członek Rady Ruchów i Stowarzyszeń Katolickich Diecezji Zamojsko-Lubaczowskiej.

nia znalazło się między innymi: roczne sprawozdanie z pracy Stowarzyszenia, wręczenie nominacji nowym członkom oraz przyjęcie trzech regulaminów uzupełniających Statut: Regulaminu Walnego Zebrania, Zarządu i Komisji Rewizyjnej. Po omówieniu spraw bieżących Stowarzyszenia, Przewodniczący zebrania zaprosił członków PSTD do udziału w sympozjum po przerwie.

fot. J. W. Gogola OCD

W ramach dwudniowego sympozjum nt. *Polska teologia duchowości. Próba bilansu i perspektywy*, podzielonego na trzy sesje, uczestnicy wysłuchali kilkunastu referatów ukazujących aktualny stan teologii duchowości w Polsce. W podsumowaniach wystąpień prelegentów oraz dyskusjach próbowano określić perspektywy dalszego rozwoju tej dziedziny nauki.

fot. J. W. Gogola OCD

fot. J. W. Gogola OCD

Pierwszej sesji przewodniczył ks. dr hab. Adam Rybicki z KUL. Jako pierwszy zabrał głos ks. prof. dr hab. Ireneusz Werbiński (UMK Toruń). W swoim wystąpieniu pt. *Hagiografia, hagiologia i duchowość* zwrócił uwagę, że hagiografia i hagiologia stanowią bazę metodologiczną teologii duchowości. Natomiast historia, psychologia, socjologia to nauki pomagające badać świętość jako rzeczywistość życiową w odniesieniu do człowieka konkretnego czasu i środowi-

ska. Prelegent zwrócił uwagę na powiązania hagiologii z biblistyką, eklezjologią i liturgiką. Wskazał na Eucharystię jako źródło duchowości. Podkreślił, że niektóre nauki humanistyczne pomagają badać świętość w realiach życia konkretnego człowieka. Ukazywał świętych jako wychowawców wychowujących do wartości przez nich realizowanych. Podsumowując stwierdził że święci mogliby być dla współczesnych wzorem w postawie świadectwa.

fot. A. Brzezicka

O tendencjach ezoteryczno-gnostyckich w duchowości katolickiej mówił dr hab. Aleksander Posacki SJ („Ignatianum" Kraków). Zawrócił uwagę na zagrożenia wynikające z duchowości alternatywnej (gnostyckiej), a więc niechrześcijańskiej. Zauważył, że zainteresowanie duchowością rozwija się oraz że pojawia się „nowa religijność" i nowa duchowość w postaci ruchu New Age i Next Age. Wskazał, że największym zagrożeniem jest autodeifikacja, wynikająca z zastąpienia przebóstwienia z łaski ubóstwieniem z natury. Zagrożenia te wnikają do Kościoła poprzez „jungizm" (pseudonaukowość Junga) m.in. za sprawą Anzelma Grüna OSB. Wskazał, że aby się przed tym ochronić i nie pozwolić na pomieszanie pojęć, należy wrócić do teologii przebóstwienia.

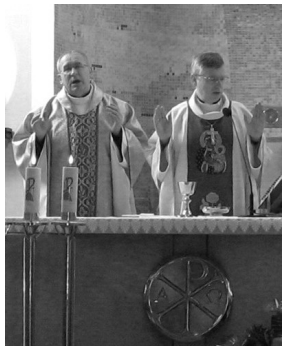
Karmelita, o. prof. dr hab. Jerzy Wiesław Gogola (UPJPII Kraków) zaprezentował dziedzictwo zakonnych szkół duchowości we współczesnej teologii. Mówił, czym są szkoły duchowości i przedstawił proces formowania się teologii duchowości. Omawiając poszczególne epoki historyczne ukazywał charakterystyczne cechy duchowości ludzi żyjących w różnych wiekach. Wskazywał na źródła duchowości, jakimi są: Pismo Święte, liturgia, praktyki ascetyczne. Podkreślał, że w szkołach duchowości ważny jest charyzmat założyciela. Przypomniał, że szkoła duchowości nie powstaje *a priori* „na stoliczku" naukowca, ale dopiero po dłuższym okresie jej istnienia powstaje reguła.

Prorektor Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, dr hab. Kazimierz Lubowicki OMI przedstawił zagadnienie duchowości małżeństwa i ro-

dziny w ujęciu teologicznym. Zwrócił uwagę, że teologia duchowości małżeństwa i rodziny jest potrzebna małżonkom, by rozumieli swoje powołanie. Podkreślając potrzebę służby prawdzie o małżeństwie i rodzinie, zwrócił uwagę, że np. w dyskusji o *in vitro* najgłośniej mówią prawnicy a nie teolodzy, gdy tymczasem w tych sprawach potrzebne jest rozeznawanie duchowe i teologiczne, a nie prawnicza dyskusja. Przypomniał, że wierność Bogu decyduje o życiowych postawach, a prawo pozbawione duchowości będzie martwym prawem. Podkreślił, że o małżeństwie i rodzinie trzeba myśleć w kategoriach organizmu mistycznego, gdzie Bóg jest podmiotem działającym. Odwołując się do tekstów Pisma Świętego, dzieł patrystycznych oraz licznej literatury o problematyce rodzinnej wskazywał na źródła duchowości małżeńskiej. Nawiązał do postaci świętych, w tym świętych małżonków. Przypomniał, że droga zjednoczenia z Bogiem jest inspiracją do zjednoczenia człowieka z człowiekiem.

W dyskusji po wysłuchanych referatach zwracano uwagę, iż duchowość małżeńska powinna być prawdziwie ludzka, tzn. prawdziwie cielesna i prawdziwie duchowa, a akt płciowy aktem fizycznym i duchowym. Zwrócono uwagę, że całe życie małżeńskie jest konsekracją, zaś akt małżeński powinien być wyrazem miłości. Ojciec Posacki wyjaśnił, na czym polega tzw. manipulacja semantyczna.

Drugi — sobotni dzień sympozjum rozpoczęto Mszą świętą z Jutrznią, podczas której świętowano jubileusz 25-lecia kapłaństwa bp. prof. dr. hab. Andrzeja Siemieniewskiego z Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu i ks. prof. dr. hab. Jana Machniaka z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. W kazaniu ks. M. Chmielewski mówił o znaczeniu jubileuszu, który służy zatrzymaniu się, refleksji i uwielbieniu Boga. Jubileusz kapłaństwa sprzyja sięgnięciu do „pierwszej" miłości i zachwytu powołaniem, do wspomnienia procesu kształcenia, studiów, profesorów oraz służy refleksji nad darem i tajemnicą Chrystusowego kapłaństwa.



fot. A. Brzezicka

fot. A. Brzezicka

W kolejnej sesji, której przewodniczył dr hab. Jacek Kiciński CMF z Wrocławia, głos zabrał najpierw ks. prof. dr hab. Jan Machniak (UPJPII Kraków). W referacie na temat *Jak uprawiać teologię kapłaństwa?*, ukazał historię kształ-

towania się pojęcia kapłaństwa. Odwołał się do nauczania św. Pawła, wskazując na dwa nurty tożsamości kapłana, tj. powołanie i nałożenie rąk. Podkreślił, że kapłan zawsze działa *in persona Christi*. W nawiązaniu do misji Chrystusa, mówił o potrójnej misji kapłana: świadka, głosiciela Słowa Bożego, zaangażowanego w życie społeczne i polityczne oraz sprawującego funkcję ofiarniczą. Te trzy elementy tożsamości kapłańskiej wyeksponował Jan Paweł II w adhortacji *Pastores dabo vobis*. Podsumowując stwierdził, że nie da się uprawiać teologii duchowości kapłańskiej bez odniesienia do Eucharystii.

fot. J. W. Gogola OCD

fot. A. Brzezicka

Ks. dr hab. Wojciech Zyzak (UPJPII Kraków) przedstawił temat: *Duchowość laikatu — nowa teologia?* Zwrócił uwagę na specyficzną duchowość ludzi świeckich w Kościele, która ma wymiar teandryczny, tj. „w świecie i nie ze świata". Omawiając tożsamość człowieka świeckiego, zauważył, że słowo „świecki" wskazuje na więź ze światem, a jednocześnie greckie słowo *laos* (lud), określa przynależność do Ludu Bożego. Mówił o miejscu i roli świeckich w Kościele. Przypomniał, że zadaniem świeckich jest przemienianie świata przez życie małżeńskie, rodzinne i zawodowe. Mówiąc o sposobach uprawiania teologii laikatu, prelegent wymienił pięć modeli posoborowej refleksji odnośnie do laikatu, jakimi są: posługa z mandatu Akcji Katolickiej; misja laikatu w koncepcji świeckiej; teologia przemiany świata — świeccy starają się o konsekrację świata; eklezjalna restrukturyzacja — przechodzenie od instytucji do wspólnoty; forma teologalna — odkrywanie tożsamości świeckich przez nich samych. Omawiając problem swoistej duchowości, przytoczył za Yves Congarem, że nie ma własnej duchowości świeckiej, gdyż chrześcijanin świecki to po prostu chrześcijanin.

Ks. dr hab. Jarosław Popławski, prof. KUL w referacie pt. *Uwspółcześnić historię duchowości* postawił problem: czy da się uwspółcześnić historię? Prelegent ukazał panoramę historyczną oraz literaturę tej dyscypliny teologicznej. Wymienił źródła historii duchowości, poczynając od Pisma Świętego, dziedzictwa ojców i doktorów Kościoła, autobiografii, pism ascetów, traktatów, kazań, tekstów modlitw, przemówień, poezji poprzez nauczanie Kościoła, dyrektoria zakonne aż do wiary ludzi świeckich i budownictwa sakralnego różnych epok.

Następnie podał przykłady, co jest przedmiotem historii duchowości. Stwierdził, że zakres przedmiotu teologii duchowości, to duchowość poszczególnych ludzi, chrześcijańskie doświadczenie duchowe; następnie duchowość Wschodu i Zachodu oraz ruchy działające w Kościele, instytuty istniejące w Kościele i szkoły duchowości, jak również tzw. pobożność ludowa. Prelegent zaznaczył, że historia duchowości jako dyscyplina naukowa ma swoją metodę badań. Mówiąc o jej tendencjach, zaznaczył, iż odpowiedź na pytanie o to, czym ma być historia duchowości współcześnie: czy rekonstrukcją przeszłości czy usystematyzowaną formą doświadczenia, pozwalającą uwzględnić kontekst historyczny, ukaże kierunek i perspektywy rozwoju tej nauki. Wskazał na potrzebę powiązania historii duchowości z innymi dyscyplinami naukowymi.

fot. A. Brzezicka

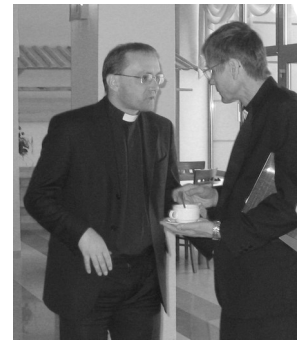
fot. A. Brzezicka

W dyskusji podsumowującej drugi blok obrad odniesiono się do wszystkich przedstawionych referatów. Ks. dr Waldemar Seremak zwrócił uwagę, że lepiej jest patrzeć na tożsamość i duchowość laikatu przez pryzmat Magisterium Ecclesiae, a nie do źródłosłowu. Zwrócono uwagę na problem psychologizmu w kierownictwie duchowym oraz na współczesne kierunki formacji kapłanów i konieczność osobistego kontaktu z Chrystusem. Mówiono o potrzebie formacji emocjonalnej kandydatów do kapłaństwa oraz ich wewnętrznego utożsamienia z Chrystusem. Podniesiono problem cywilizacyjnej dewastacji rodziny. Wskazano, że kompatybilność duchowości świeckiej i kapłańskiej jest konieczna. Ważne jest przechodzenie od hagiografii do hagiologii, gdyż na świętych kształtuje się współczesna duchowość, ale należy pamiętać, że nie zrozumie się świętych bez teologii ich czasów.

Trzeciej sesji przewodniczył ks. prof. dr hab. Romualdas Dulskis z Uniwersytetu Witolda Wielkiego w Kownie (Litwa). Jako pierwszy z prelegentów wystąpił bp prof. dr hab. Andrzej Siemieniewski (PWT Wrocław), który przedstawił temat *Teologia duchowości wobec nowych ruchów religijnych*. Zwrócił uwagę, że należy odróżnić nowe ruchy religijne od sekt. Odwołując się do orędzia Jana Pawła II adresowanego do Rady Ruchów Religijnych, stwierdził, że „ruchy" te są znakiem czasu, które trzeba ciągle na nowo odczytywać. Stwier-

dził, że sytuacja ruchów jest dynamiczna. Wymienił różne ich rodzaje, w zależności od charyzmatu i sposobu działania, np. mobilizacji do czynu (m. in. Akcja Katolicka, KSM), ekumeniczne (Taizè) itd. Podkreślił, że wiele ruchów ma na celu wytworzenie środowiska liturgicznego i wzrastanie chrześcijańskie (np. Ruch Rodzin Nazaretańskich, oaza). Zwrócił uwagę na przesadę w określaniu „nowości" tego zjawiska w Kościele, gdyż ma ono miejsce od początku istnienia Kościoła (np. grupy ludzi świeckich wokół zakonów). Wskazał, iż zjawisko to jest skutkiem przyjmowanych sakramentów: chrztu, bierzmowania, kapłaństwa czy małżeństwa. Podkreślił jednak, że nie zrozumie się fenomenu ruchów jedynie w aspekcie ich stosunku wobec sakramentów, lecz trzeba uwzględnić kontekst historyczny, wychodząc od Biblii. W podsumowaniu stwierdził, że ruchy w Kościele zawsze istniały, bo Kościół ze swej natury jest ruchem, który rozciągając się na całym świecie, przybiera postać ruchów lokalnych.

fot. A. Brzezicka



fot. A. Brzezicka

fot. A. Brzezicka

Ks. Marek Chmielewski mówił o potrzebie metodologii w teologii duchowości. Wyjaśniając pojęcie, stwierdził, iż metodologia to nie metodyka pracy naukowej, lecz nauka o sposobie uprawiania nauki. W metodzie chodzi o przekaz językiem obiektywnym, nieemocjonalnym; o odwoływanie się do faktów, w sposób intersubiektywnie-komunikatywny tzn. zrozumiały. Prelegent uzasadnił, z czego wypływa potrzeba metodologii, wskazując na racje dydaktyczne, praktyczne oraz konieczność studiów nad metodą. Metodologia jako refleksja nad teologią, jest nauką o charakterze sapiencjalnym, łączącą teorię i praktykę. Wskazał ponadto, że oprócz przedmiotu materialnego, metodologia nauk rozróżnia przedmiot formalny *quod* i przedmiot formalny *quo*. Przedmiot formalny *quo* jest wspólny dla wszystkich dyscyplin teologii, natomiast to co specyfikuje teologię duchowości, to jest przedmiot formalny *quod* — wskazujący, pod jakim kątem badany jest przedmiot, czyli osobowa relacja: Bóg-człowiek (pod kątem doświadczenia duchowego). Prelegent wskazał do jakich źródeł odwołuje się teologia duchowości. Podkreślił aspekt personalizmu w metodzie, czyli uznanie wartości niepowtarzalnej osoby. Wskazał na ważność opisu fenomenologicznego, który weryfikuje doświadczenie w świetle danych Objawienia. Podsumowując ksiądz

profesor wskazał na znaczenie i potrzebę metodologii teologii duchowości we współczesnym świecie, zdominowanym przez postmodernizm, relatywizm, horyzontalizm i apateizm.

fot. A. Brzezicka

Dr hab. Stanisław T. Zarzycki SAC (KUL, Lublin) przedstawił temat *Antropologia teologiczna a rozwój duchowy*. Na wstępie uzasadnił, że istnieje zapotrzebowanie na antropologię duchową we współczesnych czasach antropologicznych herezji, takich, jak: deifikacja natury, przesunięcie determinacji płciowej z natury do kultury, feminizacja mężczyzn, humanizacja zwierząt, animalizacja kobiet. W pierwszej części wystąpienia podkreślił potrzebę rozróżnienia antropologii w teologii w ogóle oraz jej stosunek do antropologii filozoficznej. Wskazał, że odpowiedź na zasadnicze pytanie: kim jest człowiek? powinna wynikać z Objawienia; ze szczegółowego opisu stworzenia i obejmować trzy wymiary określające relację człowieka z Bogiem: pierwotnego stanu stworzenia, stanu upadłej natury oraz natury odnowionej. Człowiek, jako stworzenie duchowo-cielesne, stanowi syntezę całego stwórczego dzieła Boga. Fakt, iż człowiek jest koroną stworzenia, pozwala uchwycić specyfikę tej dyscypliny naukowej. Prelegent nawiązał do ważnej syntezy antropologii z konstytucji *Gaudium et spes,* gdzie człowiek ukazany jest jako istota wolna, rozumna, społeczna, zdolna do miłości, zmuszona do podejmowania wyborów moralnych. Przywołał traktat o łasce, ukazujący człowieka w sytuacji nadprzyrodzonej oraz antropologię teologiczną K. Rahnera i jej ścisły związek z chrystologią, który nie jest odejściem od teocentryzmu. W drugiej części wystąpienia omówione zostały niektóre aspekty antropologii w teologii duchowości. Mówiąc o rozwoju duchowym, wskazał na potrzebę integracji pomiędzy naturą a łaską. Podkreślił potrzebę oczyszczania życia zmysłowego wobec poznanego doświadczenia miłości, kształtując miłość jako przejście od *erosu* do *agape*. Zwrócił uwagę, że elementy antropologii duchowej

odkrywane są w doświadczeniu mistycznym. Zachęcił do odkrywania prawdy o sobie i świecie oraz studiowania poszczególnych mistrzów duchowości. Na zakończenie wystąpienia prelegent odwołał się do postaci świętych, w których odkryć można piękno człowieczeństwa i ich piękna duchowego.

Referat ks. prof. dr. hab. Stanisława Urbańskiego (UKSW Warszawa) na temat: *Jaka teologia mistyki?*, pod nieobecność prelegenta, odczytał ks. Waldemar Seremak. Autor odczytu na wstępie podał ogólne określenie mistyki. Stwierdził, że to Duch Święty rozwija i doprowadza życie chrześcijanina do świętości. Wyodrębnił różnice w pojęciach: „mistyka przeżyciowa" a „teologia mistyki". Na pytanie, jak dojść do kontemplacji?, wskazał na rolę kierownika duchowego oraz znaczenie sakramentu chrztu i innych sakramentów. Zwrócił uwagę, że Eucharystia jest najgłębszym zjednoczeniem chrześcijanina z Chrystusem, które dokonuje się przez wiarę i w wierze. Prelegent podkreślił ponadto, że pierwszym celem życia chrześcijańskiego jest mistyka jako zjednoczenie z Bogiem, zaś autentycznymi kryteriami jest doświadczenie tajemnicy Chrystusa i Kościoła oraz apostolat. Wskazał więc na wymiar sakramentalny, chrystocentryczny, eklezjalny i apostolski mistyki. Owocem prawdziwej mistyki powinien być nowy personalistyczny i Boży porządek na ziemi, gdzie teoria i praktyka są ze sobą ściśle związane.

fot. E. Ziemann SCJ

Na zakończenie sympozjum, ukazującego panoramę polskiej teologii duchowości i perspektywy jej rozwoju ustalono, iż kolejny zjazd odbędzie się w tym samym Ośrodku w dniach 24-25 VI 2011 roku.

„Duchowość w Polsce” 12 (2010)
ISSN 2081-4674 s. 298-300

Dorota ŁAKOTA*

„MIĘDZY SENSEM A BEZSENSEM LUDZKIEJ EGZYSTENCJI. TEOLOGICZNA ODPOWIEDŹ NA FUNDAMENTALNE PYTANIA WSPÓŁCZESNEGO CZŁOWIEKA”

Sprawozdanie z udziału Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości w VIII Kongresie Teologów Polskich, Poznań 13-16 IX 2010 roku

W dniach 13-16 IX 2010 roku odbył się VIII Kongres Teologów Polskich. Po raz pierwszy gospodarzem Kongresu była uczelnia państwowa — Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu. „Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka”, to temat czterodniowej sesji, bogatej w modlitwę, wykłady i dyskusje.

Współczesny człowiek nie zawsze jest świadomy tego, co najważniejsze. Poszukując szczęścia, często poprzez swoje działania oddala się od źródła, a więc od tego, co człowieczeństwu nadaje prawdziwą treść. Gubi się i zatraca świadomość bycia Dzieckiem Bożym. Podczas III pielgrzymki do Ojczyzny w 1997 roku, Jan Paweł II, przemawiając do młodzieży zgromadzonej przed siedzibą arcybiskupów krakowskich, powiedział m.in.: „Człowiek jest mocny, mocny świadomością celów, świadomością zadań, świadomością powinności, a także i świadomością tego, że jest miłowany. Dlatego żeby mógł się przebić, musi mieć pewność, że jest miłowany. […] że jest Ktoś, kto miłuje bezwzględnie. Nigdy się z miłości nie wycofuje”. Właśnie tej Miłości, która nadaje sens życiu człowieka, w znacznej części poświęcone były obrady Kongresu, które odbywały się w nowoczesnym kampusie na Morasku.

Przesłanie Kongresu stało się wyzwaniem także dla teologów duchowości. Na przedpołudnie ostatniego, czwartego dnia kongresowego, zostały zaplanowane spotkania sekcyjne. Wśród 18 sekcji swoje spotkanie miało również Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości. Miało ono miejsce w jednej z nowoczesnych sal wykładowych Wydziału Nauk Politycznych i Dziennikarstwa UAM. Zgromadziło ono kilkanaście osób, nie tylko członków stowarzyszenia.

Spotkanie rozpoczął prezes Stowarzyszenia ks. prof. Marek Chmielewski. W kilku zdaniach poinformował zebranych o pracach Stowarzyszenia, a następ-

* Mgr lic. Dorota ŁAKOTA — doktorantka w Instytucie Teologii Duchowości KUL; katechetka.

nie wprowadził w temat spotkania. Odpowiadając na pytanie, co teologia duchowości ma do powiedzenia w sprawie sensu ludzkiej egzystencji, przypomniał i uściślił kluczowe pojęcia: „duchowość" i „sens". Rozgraniczając między duchowością jako nauką (teologią duchowości, czyli usystematyzowaną wiedzą) i duchowością jako doświadczeniem duchowym (życiem w Duchu i odpowiedzią na inicjatywę Ducha świętego, a zarazem wejściem w relację z Bogiem) wskazał na tę drugą jako szczególnie uprawnioną do dawania odpowiedzi człowiekowi poszukującemu sensu, czyli rzeczywistości fundamentalnej, wartości najwyższej. Przytoczył słowa Jana Pawła II, mówiące o tym, że „człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością" (RH 10). Przypomniał zarazem, że dla człowieka, ostateczny sens jest w Chrystusie. Im bardziej zbliżamy się do Chrystusa, tym bardziej odnajdujemy sens swego życia.

Kolejnym prelegentem czwartkowego spotkania w sekcjach był dr Cezary Sękalski z Krakowa, który wygłosił odczyt nt. *Duchowość małżeńska w świetle opisów Księgi Rodzaju.* Analizując obydwa biblijne opisy stworzenia świata, zwrócił uwagę na to, że Bóg w trosce o człowieka daje mu możliwość wejścia w relacje z Sobą i drugim człowiekiem. Przypomniał, że duchowość małżeńska, jako najbardziej pierwotna relacja, to dar. Tak też powinna być odbierana i przeżywana. Obydwoje małżonkowie pracują bowiem na harmonię swojego związku, w którym odnajdują sens swego życia. Są sobie równi i są dla siebie nawzajem darem od Boga oraz Jego współpracownikami.

Następnie prof. dr hab. Kazimierz Lubowicki OMI z Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu wygłosił wykład pt. *Szczęście małżeńskie między sensem a bezsensem*. Prelegent mocno podkreślił, że powodem wpadania człowieka w bezsens jest pragnienie szczęścia ponad wszystko. Jako przykłady takich działań podał m.in. antropologię alternatywną, przestępstwa przeciw życiu, takie jak: aborcja, eutanazja, zapłodnienie *in vitro*, antykoncepcja itp. Odwoływał się przy tym do nauczania Jana Pawła II i dokumentów Kościoła, zwracając uwagę na szczególną odpowiedzialność, jaka spoczywa na teologach za wierne trwanie przy Chrystusie i Ewangelii oraz nieskażony jej przekaz. W tym bowiem należy upatrywać gwarancji odnalezienia prawdziwego sensu.

Po przerwie na kawę, która była też okazją do wymiany poglądów w sposób bardziej indywidualny, wykład pt. *Współczesna moda na wampiryzm* wygłosił dr hab. Aleksander Posacki SJ z Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum" w Krakowie. Prelekcja została wzbogacona o pokaz multimedialny, obrazujący wiele ofert wydawniczych dla dzieci, młodzieży i dorosłych przepełnionych tematyką wampiryzmu, okultyzmu i wróżbiarstwa. Prelegent zwrócił uwagę zgromadzonych na tendencję do perfidnej praktyki wprowadzania coraz młodszych dzieci w świat magii. Zachęcił do pogłębionej refleksji nad możliwością przeciwdziałania temu, gdyż niepokojącym zjawiskiem jest banalizowanie

przez dorosłych Zła i jego działania także poprzez media. Jako przykład podał cieszący się popularnością miesięcznik dla dzieci „Witch" czy serię książek o Harrym Potterze. O fabule tych ostatnich kard. J. Ratzinger powiedział, że jest o tyle niebezpieczna, że zajmuje w duszy młodego człowieka tę subtelną część, którą powinna zająć wiara w Jezusa Chrystusa.

W ramach spotkania zaplanowane były jeszcze dwa wystąpienia: ks. dr hab. Adama Rybickiego z KUL na temat *Mistyka chrześcijańska jako doświadczenie sensu*, i ks. prof. dr hab. Jana Machniaka z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, który zamierzał przedstawić wykład pt. *Tajemnica Miłosierdzia Bożego jako odpowiedź na teologię „śmierci Boga" w nauczaniu Jana Pawła II i Benedykta XVI*. Obydwaj prelegenci z przyczyn od siebie niezależnych nie mogli przybyć. Jednakże wszystkie wystąpienia zostaną opublikowane w materiałach pokongresowych.

Wśród uczestników omawianego spotkania sekcyjnego byli duchowni, osoby konsekrowane i świeccy różnych profesji (między innymi katecheci, lekarze i psychoterapeuci). Dało to okazję do interesującej dyskusji na temat zapobiegania rozprzestrzenianiu się szkodliwych treści wśród dzieci i młodzieży. Dwaj uczestnicy, będący ojcami rodzin, dzielili się doświadczeniem z własnego życia. Podkreślali wielką rolę właściwych relacji między rodzicami a dziećmi oraz wagę autorytetu, jakim powinien być rodzic dla dziecka. W dyskusji zwrócono też uwagę na to, że rozmowy z dziećmi przynoszą bardzo dobre efekty i są niezastąpioną pomocą dla nich w odróżnianiu tego co wartościowe, od tego co jedynie modne. Katechetka i psychoterapeutka, prowadząca zajęcia w świetlicy terapeutycznej, dzieliły się swoimi spostrzeżeniami na temat rodziców. Dla wielu z nich często ważniejszą sprawą jest zdobywanie umiejętności przez ich dzieci, stąd obarczanie ich olbrzymią ilością zajęć pozalekcyjnych, aniżeli troska o rozwój sfery duchowej. To, oczywiście, prowadzi do coraz większego zagubienia się w świecie i to coraz młodszych dzieci. W dyskusji zwrócono uwagę, że coraz popularniejsze stają się letnie obozy, na których wprowadza się młodocianych uczestników w świat jogi lub magii.

Bezpośrednio po spotkaniach sekcyjnych wszyscy uczestnicy Kongresu, których liczbę szacowano na co najmniej 200 osób, zgromadzili się w Audytorium Maximum Wydziału Fizyki UAM, gdzie odczytano i przyjęto końcowe przesłanie Kongresu, a następnie na zakończenie głos zabrali: bp Andrzej F. Dziuba, przewodniczący Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski — organizator Kongresu, oraz abp Józef Kowalczyk Metropolita Gnieźnieński i Prymas Polski. Ostatnim akcentem VIII Kongresu Teologów Polskich było odśpiewanie dziękczynnego „Te Deum" i błogosławieństwo na dalszą pracę.

„Duchowość w Polsce” 12 (2010)
ISSN 2081-4674 s. 301-304

Ks. Marek CHMIELEWSKI

LISTA CZŁONKÓW POLSKIEGO STOWARZYSZENIA TEOLOGÓW DUCHOWOŚCI

Stan na 17 XI 2010 roku

Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości aktualnie liczy 87 członków, wśród których jest 30 członków zwyczajnych (Z), 42 członków korespondentów (K) i 15 członków współpracowników (W). 22 członków zwyczajnych to założyciele Stowarzyszenia (Zał.).

Jeśli chodzi o stopnie naukowe, to do Stowarzyszenia należy 26 profesorów i doktorów habilitowanych, 46 doktorów oraz 15 magistrów z licencjatem kanonicznym. Pod względem stanów życia w Kościele statystyka Stowarzyszenia przedstawia się następująco: 1 biskup i 42 prezbiterów diecezjalnych, 26 prezbiterów zakonnych, 4 kobiety konsekrowane, 14 osób świeckich (7 kobiet i 7 mężczyzn). Wśród prezbiterów diecezjalnych jest 15 profesorów i doktorów habilitowanych, 20 doktorów i 8 licencjuszy, natomiast 9 profesorów i doktorów habilitowanych, 14 doktorów i 3 licencjuszy to prezbiterzy zakonni. Jeśli chodzi o świeckich, to są w ich gronie: 1 doktor habilitowany (kobieta), 8 doktorów (w tym 2 kobiety) i 4 licencjuszy (w tym 3 kobiety).

nazwisko i imię	*stopień naukowy*	*zamieszkanie; uczelnia*	*status*	*data przyjęcia*
ABIGNENTE Lucia	dr	Grottaferrata (IT)	K	16 VI 2009
BARAN Andrzej OFMCap.	dr	Warszawa; UKSW	K	16 VI 2009
BARTOSZEK Wojciech ks.	mgr lic.	Katowice	W	16 VI 2009
BĄK Janina s.	dr	Zawiercie	K	16 VI 2009
BERNACIAK Jerzy SCJ	dr	Turcianskie Teplice (SK)	K	16 VI 2009
BROZIO Dariusz ks.	dr	Ełk	K	16 VI 2009
BRZEZICKA Anna	mgr lic.	Zamość	W	15 XII 2009
BURSKI Krzysztof	dr	Kraków	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
DĄBROWSKI Jan	dr	Wrocław	K	16 VI 2009
DULSKIS Romualdas ks.	prof. dr hab.	Kowno; UVM	Z	4 VI 2010
GAŁĄZKA Włodzimierz ks.	dr	Warszawa	K	15 XII 2009
GŁOWACKI Ireneusz ks.	mgr lic.	Siedlce	W	16 VI 2009
GOGOLA Jerzy OCD	prof. dr hab.	Kraków; UPJPII	Zał.	16 VI 2009
GRUCA Stanisław SCJ	mgr lic.	Pliszczyn	W	4 VI 2010
GWIAZDA Paweł ks.	dr	Warszawa; UKSW	Zał.	16 VI 2009
HADRYŚ Jacek ks.	dr hab.	Poznań; UAM	Z	16 VI 2009
HRTANKOVÁ Valéria	dr	Bratysława (SK)	K	16 VI 2009
JAGIEŁKA Jan ks.	dr	Piekoszów	K	16 VI 2009
JAMROZEK Stanisław ks.	dr	Przemyśl; WMSD	K	15 XII 2009
KAWCZYŃSKI Mirosław ks.	dr	Poniatowa	K	15 XII 2009
KICIŃSKI Jacek CMF	dr hab.	Wrocław; PWT	Zał.	16 VI 2009
KNOP Tomasz ks.	dr	Częstochowa	K	4 VI 2010
KORCZAK Grzegorz ks.	dr	Łódź	K	4 VI 2010
KOTYŃSKI Marek CSsR	dr	Warszawa	K	17 XI 2010
KOWALSKA Izabela	mgr lic.	Lublin; KUL	W	15 XII 2009
KOZIOŁ Bogusław TChr.	dr	Poznań	K	15 XII 2009
KRÓL Lech ks.	dr	Włocławek; UMK	K	4 VI 2010
LALA Krzysztof ks.	dr	Katowice; WMSD	K	4 VI 2010
LUBOWICKI Kazimierz OMI	dr hab. prof. PWT	Wrocław; PWT	Z	16 VI 2009
ŁAKOTA Dorota	mgr lic.	Radom	W	16 VI 2009
MACHNIAK Jan ks.	prof. dr hab.	Kraków; UPJPII	Zał.	16 VI 2009
MATULEWICZ Elżbieta	dr hab. prof. UKSW	Łódź; UKSW	Z	16 VI 2009
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.	dr hab.	Kraków; UPJPII	Zał.	16 VI 2009

MUSZYŃSKI Robert ks.	dr	Lublin	K	16 VI 2009
NOWAK Antoni OFM	prof. dr hab.	Katowice	Zał.	16 VI 2009
NOWOSADKO Maria	dr	Poznań; UAM	K	16 VI 2009
OGÓREK Paweł OCD	prof. dr hab.	Warszawa	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	dr hab. prof. UKSW	Warszawa; UKSW	Z	4 VI 2010
PASZKOWSKA Teresa s.	dr hab. prof. KUL	Lublin; KUL	Zał.	16 VI 2009
PIASECKI Piotr OMI	dr	Obra	K	16 VI 2009
PIETRZYK Marcin ks.	mgr lic.	Lublin	W	4 VI 2010
POPŁAWSKI Jarosław ks.	dr hab. prof. KUL	Lublin; KUL	Zał.	16 VI 2009
POSACKI Aleksander SJ	dr hab.	Kraków; „Ignatianum”	Z	4 VI 2010
PRASEK Mirosław COr	mgr lic.	Radom	W	16 VI 2009
REBETA Wojciech ks.	mgr lic.	Lublin	W	16 VI 2009
RUSIECKI Tomasz ks.	mgr lic.	Kielce; WSD	W	4 VI 2010
RYBICKI Adam ks.	dr hab.	Lublin; KUL	Zał.	16 VI 2009
SARZYŃSKI Józef ks.	mgr lic.	Lublin	W	15 XII 2009
SEREMAK Waldemar SAC	dr	Lublin; KUL	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.	Trutowo	Zał.	16 VI 2009
SKORODIUK Józef ks.	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	Poznań	K	15 XII 2009
STEPULAK Marian ks.	dr hab. prof. KUL	Lublin; KUL	K	16 VI 2009
STROJECKI Piotr	dr	Warszawa	K	16 VI 2009

SYKUŁA Marek OFMConv.	dr	Łódź	K	16 VI 2009
SYNOŚ Paweł ks.	dr	Lublin; KUL	K	16 VI 2009
SYPKO Jan SCJ	dr	Kraków	K	15 XII 2009
SZYMULA Marek ks.	dr	Warszawa; PWT	Zał.	16 VI 2009
ŚWIERSZCZ Katarzyna	dr	Warszawa;	K	16 VI 2009
TATAR Marek ks.	dr	Radom; UKSW	K	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	Chełmszczonka	K	4 VI 2010
WEJMAN Henryk ks.	prof. dr hab.	Szczecin; USz	Z	16 VI 2009
WERBIŃSKI Ireneusz ks.	prof. dr hab.	Włocławek; UMK	Z	16 VI 2009
WIANOWSKI Leszek	dr	Radom;	K	17 XI 2010
WILK Marek ks.	dr	Przemyśl	K	15 XII 2009
WOŁKOWICZ Zbigniew ks.	mgr lic.	Łódź; WSD	W	15 XII 2009
WÓJTOWICZ Ryszard OFM	dr	Kraków	K	16 VI 2009
ZAGÓRSKI Andrzej MS	dr	Dębowiec	K	4 VI 2010
ZALEWSKI Sławomir ks.	dr	Płock	K	15 XII 2009
ZALEWSKI Andrzej OFMConv.	dr	Łódź; WSD	K	15 XII 2009
ZARZYCKI Stanisław SAC	dr hab.	Lublin; KUL	Zał.	16 VI 2009
ZIEMANN Eugeniusz SCJ	dr	Lublin; KUL	K	15 XII 2009
ZYZAK Wojciech ks.	dr hab.	Kraków; UPJPII	Zał.	16 VI 2009

VIII. RECENZJE

„Duchowość w Polsce" 12 (2010)
ISSN 2081-4674 s. 307-310

Ks. Stanisław URBAŃSKI

WOJCIECH MISZTAL
DUCHOWOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA W ŚWIETLE LISTÓW PAWŁOWYCH. ZWIĄZKI Z BOGIEM
Kraków 2010, ss. 417

Niniejsza książka jest pracą z zakresu teologii duchowości, a dokładniej duchowości biblijnej. Problematyka ta od szeregu lat stanowi przedmiot zainteresowania Autora. W swych badaniach skupia się on zwłaszcza na Nowym Testamencie, a tutaj przede wszystkim na pismach związanych ze św. Pawłem Apostołem. Zwraca też bardzo uwagę na trynitarny charakter duchowości chrześcijańskiej, tzn. na podstawowe znaczenie, jakie dla duchowości posiadają relacje z Ojcem, Chrystusem i Duchem Świętym.

Tytuł rozprawy sygnalizuje, iż przedmiotem dociekań będzie właściwe św. Pawłowi rozumienie, kim jest Bóg, jakie są Jego zamiary wobec ludzi. Praca opiera się zwłaszcza na składających się na Nowy Testament pismach znanych jako *corpus paulinum*. Przesłanie zawarte w tych pismach, przekazywane przez te listy Autor stara się zgłębić z perspektywy badawczej, która jest właściwa działowi teologii duchowości, znanemu jako duchowość biblijna. Nie mamy więc do czynienia z podejściem, które musiałoby być typowe dla nauk biblijnych, chociaż Autor korzysta z ich dorobku.

Takie podjęcie tematu jest bardzo potrzebne. Zarazem jednak wiąże się z niebagatelnymi, nieuniknionymi wyzwaniami. Już powszechnie w teologicznym środowisku naukowym uznaje się potrzebę, nawet konieczność zajmowania się duchowością biblijną jako dyscypliną naukową. W pewnym sensie mamy tu do czynienia z odpowiedzią na wskazania i oczekiwania, jakie przekazuje oficjalne nauczanie Kościoła. Z drugiej strony naukowych badań i prac z zakresu duchowości biblijnej jest wciąż zbyt mało. Nasuwa się wniosek, iż jesteśmy dopiero u początku drogi. Oznacza to m.in., iż wciąż mamy do czynienia z doprecyzowaniem, czym w swej istocie jest duchowość biblijna jako dyscyplina naukowa.

Wyzwania można tu streścić następująco. Mamy zagadnienie zakresu badań i właściwej im metody. Oba posiadają zupełnie podstawowe znaczenie. Jaką metodę stosować do badań, do prezentacji problematyki bardzo obszernej, problematyki najwyższej wagi? Jak przedstawiają się relacje między duchowością

biblijną a naukami biblijnymi, takimi jak np. egzegeza biblijna, hermeneutyka biblijna? Z jakimi punktami czy wręcz obszarami wspólnymi mamy w ich przypadku do czynienia, co zaś składa się na różnice między nimi, na specyfikę, odrębność? Autor słusznie przy tym zwraca uwagę, że cała teologia jako dyscyplina naukowa, czyli wszystkie dyscypliny teologiczne, biorą początek z duchowości, rodzą się ze zbawczego doświadczenie duchowego i osiągają sobie właściwy cel, jeśli prowadzą do świętości, do zbawczego doświadczenia duchowego. Ryzyka poszukiwań nie wolno jednak w tym wypadku nie podejmować.

Książkę otwiera Wprowadzenie. Rozdział pierwszy pt. *Duchowość chrześcijańska — duchowość Pawłowa*, dzieli się na mniejsze jednostki logiczne: „Duchowość: pozytywne i zarazem rzucające wyzwanie wielorakość-bogactwo", „Ku istocie misterium duchowości", „Serce duchowości chrześcijańskiej w świetle listów Pawłowych: wybrane zagadnienia szczegółowe", „Bóg oraz Jego stwórcze i zbawcze działanie: zasadnicze tematy listów Pawiowych", „Pozytywna złożoność, czyli bogactwo aspektów duchowości listów Pawłowych: próby systematyzacji", „Znaczenie zmartwychwstania Chrystusa: nowe stworzenie jako odnowienie i udzielenie pełni życia" „Triadoarchizm, triadocentryzm, triadofinalizm: podejście personalistyczne"

Rozdział drugi nosi tytuł: *Bóg Ojciec: wierny stworzyciel, wszechmogący Abba*. Autor wyróżnia w nim następujące części: „Misterium monoteizmu i misterium trynitarne", „Ojciec i Syn", „Ojciec przez historycznie już dopełnione wydarzenie paschalno-wielkanocne nadal skutecznie działa na rzecz potrzebujących zbawienia", „Ojciec-Abba, Syn i synowie", „Ojciec i Duch", „Ojciec obdarza życiem w Duchu Świętym" , „Zjednoczenie jako dzieło Ojca w Duchu Świętym", „Ojciec i potrzebujący zbawienia: Stworzyciel, Zbawiciel, Dawca życia w Jego pełni, czyli Ojciec od początku i na zawsze", „Ojciec od początku i na zawsze", „Ojciec, Syn, Duch oraz synowie i córki".

Rozdział trzeci pt. *Chrystus: boski Syn i człowiek, udzielający pełni życia Pantokrator* podzielono na części: „Syn Ojca: bóstwo i człowieczeństwo Jezusa Chrystusa", „Kyrios", „Przed wcieleniem: Zbawiciel, Stworzyciel", „Syn: modlitwa do Jezusa", „Chrystus jako człowiek", „Syn: Jego misterium od wcielenia", „Pierworodny wszelkiego stworzenia, Pierworodny umarłych", „Ukrzyżowany, umarł, został wskrzeszony i wywyższony", „Pantokrator, który władając, odnawia życie i udziela jego pełni", „Pojednanie, zbawienie, odkupienie jako wyraz właściwego Chrystusowi panowania-miłości", „Usprawiedliwienie i łaska: wyraz Chrystusowego panowania-miłości" „«Nowe stworzenie», czyli odnowienie życia i udzielenie jego pełni jako wyraz Chrystusowego panowania-miłości, „Chrystus Pan jako przykład: naśladowanie/upodobnienie", „Chrześcijanie uczestniczą w Pawłowym udziale w krzyżu Chrystusa", „Każdy chrześcijanin jest zaproszony-wezwany do udziału w misterium naśladowania-podobieństwa", „Naśladowanie, upodobnienie do Chrystusa: czy tylko, gdy chodzi o Jego człowieczeństwo?", „«Przez Chrystusa», «ku Niemu», «z Nim», «w Chrystusie Panu» oraz

zamieszkiwanie Chrystusa w chrześcijaninie", „Życie w Chrystusie Panu", „Życie razem z Chrystusem, dzięki Niemu i jako ukierunkowane na coraz pełniejszą z Nim komunię", „Zamieszkiwanie Chrystusa w chrześcijaninie".

Rozdział czwarty: *Duch Święty: Ożywiciel potrzebujących zbawienia, Dawca pełni życia*, zawiera następujące części: „Ku coraz pełniejszemu poznaniu Tchnienia Bożego", „*Ruach i pneuma*", „Źródła, kontekst i rozwój Pawłowego świadectwa o Tchnieniu Bożym", „Tożsamość Świętego Tchnienia Bożego", „Duch Święty jako osoba", „Bóstwo Ducha Świętego", „Wspólnota Duch Świętego", „Początki życia chrześcijańskiego", „Życie chrześcijańskie: pomoc dla grzesznika, eliminacja grzechu", „Modlitwa", „Współdziałanie Duch — chrześcijanin", „Duch Święty i *List do Galatów*", „Metafora *owocności* w listach Pawiowych", „*Owoc* Ducha: jego wielorakie bogactwo", „Tytułem podsumowania: triadoarchizm, triadocentryzm, triadofinalizm".

Końcowa część pracy pt. *Wskazówki bibliograficzne* składa się z następujących sekcji: „Źródła", „Nauczanie kościelne", „Literatura przedmiotu", „Literatura pomocnicza". Na końcu jest „Indeks rzeczowy — wybrane tematy".

Struktura tej obszernej pracy jest logiczna, zwarta, odpowiada podjętemu tematowi. Wyróżnienie czterech rozdziałów, wprowadzone podtytuły, podjęta w nich tematyka już przy wstępnym kontakcie z tekstem sugerują, iż Autor bardzo zwraca uwagę na Trójcę Świętą, na jej podstawowe znaczenie dla duchowości. Trzy rozdziały zostały odpowiednio poświęcone Bogu Ojcu, Chrystusowi i Duchowi Świętemu. Wcześniej, tzn. w rozdziale pierwszym ks. Wojciech Misztal stara się pokazać, co stanowi istotę duchowości chrześcijańskiej. Czyni to m.in. wprowadzając pojęcia: *triadoarchizm*, *triadocentryzm* i *triadofinalizm*, zwracające uwagę na związki z trzema Osobami Bożymi.

Autor odwołuje się w swej pracy do ogromnej ilości pozycji bibliograficznych. Jednoznacznie informuje, co stanowi dla niego źródła: chodzi o teksty zupełnie podstawowe dla duchowości chrześcijańskiej. Tytuł „Wskazówki bibliograficzne" sugeruje, iż w bibliografii, spośród wykorzystanych opracowań, umieszczono jedynie pozycje uznane za ważniejsze. Autor korzysta w wielkim zakresie z literatury polskiej i obcojęzycznej. Sięga nie tylko do materiałów drukowanych, ale także do publikacji elektronicznych zamieszczanych w Internecie, co pozwala rozwinąć poszukiwania. Publikacje internetowe, co warto podkreślić, bywają szybciej dostępne, niż prace tradycyjnie drukowane. Zastosowany w bibliografii podział na mniejsze jednostki logiczne jest przydatny. Z pracy wynika, że Autor korzysta z tekstów wzmiankowanych w bibliografii i przypisach.

Praca jest bardzo obszerna, niemniej jednak Autor wskazuje czytelnikowi, że celem nie jest wyczerpujące przedstawienie materiału, co po prostu byłoby niemożliwe. Spis treści i indeks tematyczny bardzo dobrze wprowadzają w podjętą tematykę, stąd nie ma potrzeby wyszczególniać ponownie podjętych zagadnień. Są one ważne dla duchowości, dla teologii duchowości, dla rozumienia i postrzegania chrześcijaństwa, dla reagowania na nie. Po części są to zagadnienia kla-

syczne, raczej dobrze znane (przynajmniej w kręgach specjalistów, czy szerszego gremium wiernych, jak np. temat naśladowania Chrystusa). Inne są mniej znane, jak np. zagadnienie „owocu" Ducha, współdziałania między Duchem Świętym i chrześcijaninem. Jeszcze inne, jak wątek odnowienia i udzielenia pełni życia, należą do zagadnień istotnych, lecz — niestety — bardzo mało znanych.

Spośród podjętej tematyki szczególnie warto zwrócić uwagę na następujące punkty. I tak mamy temat istoty duchowości chrześcijańskiej, jej podstaw, relacji między życiem duchowym a różnymi dyscyplinami teologicznymi i tym samym miejsca oraz znaczenia teologii duchowości wśród innych dyscyplin teologicznych. Autor zwraca uwagę, że ani duchowość, ani teologia duchowości nie są tu czymś drugorzędnym. Ukazuje nowatorsko, że dla wszystkich dyscyplin teologicznych początek stanowi duchowość i doświadczenie duchowe, celem zaś, zadaniem dyscyplin teologicznych, racją ich istnienia, jest prowadzić do duchowości. Inny ważny wątek to znaczenie Pisma świętego, a zwłaszcza tzw. listów Pawłowych dla duchowości, w tym ich aktualność. Autor podkreśla trynitarny charakter duchowości chrześcijańskiej. Jak najbardziej istotnym jest zwrócenie uwagi na miejsce świata stworzonego, nie tylko ludzi, ale także innych stworzeń w planach Bożych i ich realizacji. Jest to zagadnienie wciąż zbyt mało podejmowane, a mogące stanowić np. ważny pomost między chrześcijaństwem i ludźmi współczesnymi. Na uwagę zasługuje podkreślenie jedności planów i dzieła Bożego, ukazanie ich dynamizmu i logiki jako stworzenia, odkupienia, zbawienia, tzw. „nowego stworzenia". Autor zwraca na to uwagę pisząc o misterium, dziele, dziejach stworzenia, odnowienia stworzenia, udzielenia mu pełni życia.

Interesujące i ważne są określenia *teoarchizm*, *teocentryzm*, *teofinalizm*, które streszczają rozumienie, kim jest Bóg. Daje się On poznać jako trzy Osoby, tzn. Ojciec, Syn, Duch Święty, jako Trójca będąca ustawicznie początkiem, centrum i celem życia, pomyślności swych stworzeń. Określenia te podkreślają jedną z najważniejszych myśli prowadzących do powstania recenzowanej pracy: kluczowym dla oceny, przekazu, recepcji chrześcijaństwa zagadnieniem jest duchowość, a dokładniej duchowość rozumiana jako związki z Bogiem. W konsekwencji podstawowym jest też zrozumienie, kim jest Bóg, w jaki sposób się objawia, jakie swe cechy pozwala doświadczyć. Bez uwzględnienia tej bazy nie da się właściwie prezentować i oceniać duchowości chrześcijańskiej oraz samego chrześcijaństwa. Dotyczy to także poszczególnych chrześcijan.

Od strony formalnej (język, redakcja odsyłaczy, opisy bibliograficzne, prezentacja graficzna) praca wypada bardzo dobrze, została starannie przygotowana, precyzyjnie wykorzystano literaturę przedmiotu.

Praca ks. W. Misztala jest rozprawą pionierską, nowatorską, twórczą i krytyczną. Jest to pierwsze opracowanie duchowości według św. Pawła na rynku duchowości, a nawet na rynku mistyki. Stanowi ona *novum* duchowości i mistyki paulińskiej na rynku Kościoła powszechnego. Swoją oryginalnością zasługuje na przestudiowanie.

„Duchowość w Polsce" 12 (2010)
ISSN 2081-4674 s. 311-314

Ks. Marek CHMIELEWSKI

ADAM JÓZEF SOBCZYK MSF
COMMUNIO CARITATIS ŚWIĘTEJ RODZINY Z NAZARETU JAKO WZÓR ŻYCIA DUCHOWEGO WSPÓŁCZESNEJ RODZINY KATOLICKIEJ
Kazimierz Biskupi 2010, ss. 376

Autor prezentowanej książki, której recenzję wydawniczą napisali ks. prof. dr hab. Jerzy Misiurek z KUL i ks. dr hab. Krzysztof Konecki prof. UMK, od chwili uzyskania stopnia doktora teologii duchowości w 2005 roku, poświęcił wiele uwagi i czasu badaniu duchowości swojego zgromadzenia Misjonarzy Świętej Rodziny oraz duchowości komunii. Recenzowane działo stanowi więc zwieńczenie dotychczasowych zainteresowań badawczych ks. dr. Adama J. Sobczyka. O jej wartości naukowej świadczy między innymi duża ilość zgromadzonych informacji, niekiedy bardzo drobiazgowych, z zakresu biblistyki, patrystyki, historii Kościoła i historii duchowości oraz zakonnych szkół duchowości, jak również z dogmatyki, mariologii i józefologii, a przede wszystkim teologii duchowości. Cały ten bogaty materiał skupia się wokół głównego tematu, jakim jest duchowość świętorodzinna.

Jak wynika z tytułu książki, przedmiotem materialnym prezentowanych w niej kilkuletnich badań jest Święta Rodzina ujmowana jako *communio caritatis*, natomiast przedmiotem formalnym, czyli aspektem pod kątem którego ujmowany jest przedmiot materialny, jest jej wzorczość szczególnie dla współczesnej rodziny katolickiej. Ten interesujący zamysł metodologiczny książki dobrze ilustruje graficzny schemat zamieszczony na końcu Wstępu, według którego z duchowości Świętej Rodziny wyrasta duchowość świętorodzinna oddziałująca z kolei na duchowość współczesnej rodziny katolickiej.

W centrum uwagi pozostaje więc *communio caritatis* — pojęcie, które w literaturze teologicznej w odniesieniu do rodziny, zwłaszcza Świętej Rodziny, dotychczas nie występowało. Jest zatem oryginalną i odważną propozycją ks. Adama Sobczyka. Z tej racji znaczną część Wstępu przeznaczył on na dokonanie niezbędnych wyjaśnień i uzasadnień dla stosowania tego terminu w odniesieniu do małżeństwa i rodziny. Pojęcie *communio caritatis* autor utworzył w oparciu o treści soborowej Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym

Gaudium et spes, a także nauczanie Jana Pawła II, zawarte głównie w adhortacji *Familiaris consortio* i liście do rodzin *Gratissimam sane*. Obficie czerpał również z encyklik Benedykta XVI *Deus caritas est* i *Caritas in veritate* oraz adhortacji apostolskiej *Sacramentum caritatis*. Odwołując się do częstego określania rodziny jako wspólnoty życia i miłości — z tej racji nazywanej przez Vaticanum II *communitas amoris*, zaś przez Jana Pawła II *communio personarum* — autor proponuje własne pojęcie *communio caritatis*. Zaznacza przy tym, że w świetle encyklik Benedykta XVI to właśnie wyrażenie pełniej oddaje najgłębszą naturę małżeństwa i rodziny. *Caritas* obejmuje bowiem nie tylko cielesno-zmysłowy i afektywny wymiar właściwy dla miłości *amor*, lecz na pierwszym miejscu stawia wymiar duchowy, tak ważny z punktu widzenia duchowości.

Propozycja *communio caritatis*, jako klucza hermeneutycznego duchowości małżeńsko-rodzinnej zarówno w odniesieniu do Świętej Rodziny, chrześcijańskich rodzin, jak i innych aspektów duchowości chrześcijańskiej, jest więc w pełni zasadna i godna uznania. Ona też stanowi najważniejszy walor merytoryczno-poznawczy recenzowanej książki.

Jednakże czytelnik może odnieść wrażenie, że ks. Adam Sobczyk nie wykorzystał okazji, aby dokonać pogłębionej z punktu widzenia teologii duchowości analizy tej przestrzeni teologalnej, jaką jest *communio caritatis*. Ograniczył się raczej do opisania jej od strony biblijno-historycznej i zjawiskowej oraz funkcjonalno-praktycznej, na co wskazują poszczególne rozdziały książki. W pierwszym ukazany został bowiem biblijny obraz Świętej Rodziny w kontekście historyczno-kulturowym, zaś w drugim opisano duchowość świętorodzinną w perspektywie historyczno-teologicznej. Trzeci rozdział dotyczy głównych elementów duchowości świętorodzinnej. Dwa kolejne zdają się stanowić implikacje dotychczasowego wywodu, gdyż rozdział czwarty opisuje współczesną rodzinę katolicką jako *communio caritatis*, zaś ostatni wskazuje praktyczne sposoby realizacji duchowości świętorodzinnej.

Zgodnie z metafizycznym aksjomatem *agere sequitur esse*, dla pełniejszego wyrażenia i uzasadnienia przedstawionego w czwartym i piątym rozdziale aspektu *agere* rzeczywistości określonej jako *communio caritatis*, należałoby wpierw przedstawić jej *esse*. A zatem cennym uzupełnieniem zaproponowanej przez ks. Sobczyka wizji rodziny jako *communio caritatis* i opartej na niej duchowości chrześcijańskiej byłaby analiza tej rzeczywistości od strony metafizyczno-antropologicznej, co w powiązaniu z analizą teologiczno-duchową, zawartą w rozdziale trzecim, dałoby pełniejszy obraz. Chodziłoby zatem o podjęcie takich kwestii, jak na przykład: relacyjno-społeczny charakter bytu ludzkiego, a w związku z tym będąca u fundamentu miłości postawa „posiadania siebie w dawaniu siebie" (por. GS 24) oraz jej konotacja wolitywno-afektywna. W pogłębionej analizie teologicznoduchowej rzeczywistości *communio caritatis* nie powinno także zabraknąć analizy szeroko rozwijanej przez Jana Pawła II relacji kobieta-mężczyzna jako „wzajemna pomoc", jak również próby opisania doświadczenia duchowego za-

równo w jego wymiarze wertykalno-podmiotowym, jak i horyzontalno-wspólnotowym. Bez doświadczenia miłości Boga i Jego miłosierdzia praktycznie niemożliwe jest bowiem wejście w tak głęboką relację osobową ze współmałżonkiem, dziećmi i innymi członkami rodziny, aby zasadnie określić ją mianem *communio caritatis*. Niemożliwe jest również życie duchowe bez doświadczenia miłości Boga, zwłaszcza jeśli osiąga ono poziom mistyczny. Jeśli zatem duchowość świętorodzinna — jak słusznie postuluje autor — miałaby stanowić w pewnym sensie paradygmat duchowości chrześcijańskiej, to tym bardziej niezbędnym wydaje się opisanie jej najbardziej wewnętrznej struktury, jakim jest doświadczenie duchowe bycia miłowanym (przez Boga i człowieka) i miłowania (Boga i człowieka).

W związku z powyższym nasuwa się pytanie o mistyczny wymiar owej *communio caritatis*. Nieprzypadkowo bowiem w nurcie mistyki nadreńskiej i w tzw. mistyce nupcjalnej szczyty zjednoczenia z Bogiem porównywano do zaślubin, a współcześnie akt cielesnego zjednoczenia małżonków bywa opisywany za pomocą języka mistyki, czego przykładem są chociażby książki Anselma Grüna OSB i Gerharda Riedla oraz Ksawerego Knotza OFMCap. Postawiony tu problem z pewnością zasługuje na osobne opracowanie, które wymagać będzie wysokich kompetencji w zakresie duchowości i mistyki z jednej strony, oraz antropologii, psychopedagogiki i familiologii z drugiej strony.

Mimo wszystko należy docenić naukowo-badawczą odwagę ks. Sobczyka, który zgłasza tezę, że duchowość współczesnej katolickiej rodziny, jak również innych wspólnotowych form chrześcijańskiego życia duchowego, trzeba oprzeć na wzorczym paradygmacie duchowości Świętej Rodziny. Jest to propozycja, która może studiom nad duchowością katolicką nadać nowy impuls i dynamikę.

Wypada jeszcze wspomnieć o pewnych słabościach recenzowanego dzieła, które być może wynikają ze stosunkowo krótkiego stażu naukowego jej autora. Dostrzeżono między innymi, że we wprowadzeniu do rozdziału czwartego (s. 205) pojawia się zapowiedź, iż „zagadnienie posłannictwa rodziny, zgodnie z papieskimi wskazaniami, ujęte będzie w odniesieniu do Jezusa jako Kapłana, Proroka i Króla". Gdyby udało się przeprowadzić taki wywód, z pewnością byłby on drugim niekwestionowanym *novum* w teologii duchowości. Tymczasem w strukturze rozdziału nie znajduje to formalnego i treściowego odzwierciedlenia poza hasłowymi wzmiankami. Dyskusyjne, jeśli nie nazbyt upraszczające, jest stwierdzenie, że „inspiracją do tworzenia formalnych struktur, które zrzeszają świeckich katolików, była uroczysta promocja Karty Praw Rodziny Stolicy Apostolskiej i zawarte w niej wskazanie wspierania rodziny w wypełnianiu zadań określonych w nauce Kościoła" (s. 317). Trzeba zauważyć, że zawsze w Kościele istniały różnego rodzaju ruchy, które skupiały nie tylko małżonków, lecz osoby różnego wieku i stanu. Teza o inspirującym wpływie Karty Praw Rodziny w takim uogólnieniu jest zatem mało zasadna. Autor wspomina o roli Akcji Katolickiej w dziele promowania duchowości świętorodzinnej. Jednak całkowicie pomi-

nął jej znaczenie formacyjno-duchowe w przedwojennej Polsce, choć miała ona jednoznaczną strukturę stanową, a więc nie bezpośrednio nastawioną na rodzinę. Przy okazji omawiania różnych ruchów rodzinnych, zabrakło ustosunkowania się do Ruchu Rodzin Nazaretańskich, który niezależnie od wszelkich zastrzeżeń ze strony władzy kościelnej, z samej już nazwy zdaje się wpisywać w duchowość świętorodzinną. Nie wspomniano również o zainicjowanym w 1992 roku przez Kazimierza Lubowickiego OMI ruchu pod nazwą Wspólnota Rodzin Katolickich „Umiłowany Umiłowana".

Do słabszych stron książki trzeba zaliczyć również te, na których znalazły się wnioski zamykające każdy rozdział. W rzeczywistości są to bardziej streszczenia przedłożonych już treści, nie zaś wieńcząca je konkluzja i praktyczna implikacja. Podobnie jest z Zakończeniem, które pod względem formalnym powinno być korelatywne do Wstępu, a więc jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie o tezę postawioną na początku, czy i w jaki sposób duchowość Świętej Rodziny jest u podstaw duchowości świętorodzinnej tak, aby mogła być inspiracją i archetypem duchowości współczesnej rodziny katolickiej a także innych wspólnotowych form życia w Kościele.

Wskazane powyżej najważniejsze mankamenty recenzowanej książki ks. Adama J. Sobczyka, bynajmniej nie przekreślają jej wartości merytorycznej, która — jeszcze raz należy to podkreślić — polega na odważnej i uzasadnionej propozycji ustrukturalizowania chrześcijańskiej duchowości, zwłaszcza małżeńsko-rodzinnej, wokół modelu Świętej Rodziny. Jest to bez wątpienia oryginalny problem badawczy, prawie nieobecny i to w nie tylko w polskiej literaturze teologiczno-duchowej. Z tego względu prezentowane tu dzieło ze wszech miar zasługuje na wnikliwą lekturę, tym bardziej, że skłania do dyskusji i badań nad nowym nurtem we współczesnej duchowości.