DUCHOWOŚĆ W POLSCE

tom 11

W serii „Duchowość w Polsce” ukazały się:

1. Ks. Marek Chmielewski, ks. Walerian Słomka, *Polscy teologowie duchowości*, Lublin 1993, ss. 242.
2. *Postawy duchowe wobec Boga, Kościoła i człowieka*, red. M. Chmielewski, Lublin 1995, ss. 276.
3. *Oblicza doskonałości chrześcijańskiej*, red. M. Chmielewski, Lublin 1996, ss. 219.
4. *Z Chrystusem w świecie. Instytuty świeckie w 50-lecie „Provida Mater Ecclesia”. Wypowiedzi Kościoła. Materiały z sympozjum*, red. M. Chmielewski, W. Słomka, K. Stawecka, Lublin 1997, ss. 267, 1 nlb.
5. *Człowiek wielkiej mądrości i świętości. Błogosławiony Honorat Koźmiński kapucyn. Materiały z obchodów dziesiątej rocznicy beatyfikacji o. Honorata Koźmińskiego w Lublinie i w Nowym Mieście n. Pilicą*, red. G. Bartoszewski, H. I. Szumił, M. Chmielewski, Lublin 1999, ss. 272.
6. *Duchowość na progu trzeciego tysiąclecia*, red. M. Chmielewski, Lublin 1999, ss. 239.
7. *Ojcostwo duchowe — teoria i praktyka*, red. M. Chmielewski, Lublin 2001, ss. 318.
8. *Teologowie duchowości w Polsce 2003*, opr. M. Chmielewski, Lublin 2003, ss. 409.
9. *Z Chrystusem w świecie. Wypowiedzi Kościoła na temat instytutów świeckich*, opr. M. Chmielewski, Lublin 2003, ss. 285.
10. *„Nova et vetera” polskiej duchowości*, red. M. Chmielewski, Lublin 2004, ss. 269.

Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości

DUCHOWOŚĆ W POLSCE

tom 11

Redaktor tomu:
ks. Marek Chmielewski

Lublin 2009

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*

Projekt okładki
??????

Skład komputerowy
i redakcja techniczna książki
Ks. Marek Chmielewski

Copyright by
Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości

ISBN 978-83-930004-0-1

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

Druk: Wydawnictwo Muzyczne „POLIHYMNIA” sp. z o. o.
ul. Deszczowa 19, 20-832 Lublin, tel. 81-7469717
e-mail: poczta@polihymnia.pl; księgarnia: www.polihymnia.pl

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie (*ks. Marek Chmielewski*) 7

I. Źródła polskiej duchowości

Ks. Janusz KRÓLIKOWSKI
Nowe źródło do dziejów mistyki w Polsce: Ks. Piotr Semenenko CR
Z Panem na pustynię 11

II. Polska teologia duchowości

Ks. Walerian SŁOMKA
Od ascetyki do teologii duchowości 21

Antoni Jozafat NOWAK OFM
Psychologia w Instytucie Teologii Duchowości KUL (1984-2006)..... 29

Ks. Marek CHMIELEWSKI
Geneza Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości..... 39

III. Duchowość biblijna

Ks. Wojciech MISZTAL
W chrześcijaninie żyje Chrystus: znaczenie tej obecności dla człowieka 55

Ks. Wojciech BARTOSZEK
Droga upodobnienia się do Chrystusa u św. Pawła z Tarsu 71

Paweł Placyd OGÓREK OCD
Duchowość chrześcijańska według Modlitwy Pańskiej „Ojcze Nasz” 83

ks. Sławomir ZALEWSKI
Warunki medytacji słowa Bożego..... 99

IV. Historia duchowości

Vytautas Steponas VAIČIŪNAS, Alfonsas MOTUZAS
Podobieństwa i różnice w kulcie Gór Krzyży w Polsce i na Litwie..... 123

Valéria HRTÁNKOVÁ
Slovenská duchovnosť v prvej polovici 20. storočia..... 136

Bogusław KOZIOŁ TChr
Historyczne uwarunkowania duchowości Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej..... 155

V. Hagiografia

Jan DĄBROWSKI
Powołanie i okoliczności decydujące o wstąpieniu św. Rafała Kalinowskiego do Karmelu 173

Ks. Jerzy MISIUREK
Eklezjalny charakter duchowości według nauczania bł. Antoniego Nowowiejskiego († 1944) 187

Ks. Jacek HADRYŚ
Fenomen ciemności w życiu Matki Teresy z Kalkuty 200

Lucia ABIGNENTE
Charyzmat jedności Chiary Lubich — dar Boga dla naszych czasów 210

VI. Materiały i studia

Ks. Stanisław URBAŃSKI
Chrystoformizacja — mistyczne naśladowanie Jezusa 233

Marek MIOTK CP
Uwaga jako duchowa wrażliwość i otwartość natury na łaskę 244

Ks. Janusz PODZIELNY
Istotne elementy duchowości ewangelickiej 265

Katarzyna ŚWIERSZCZ
Chrystus a współczesne „areopagi" w myśli Jana Pawła II 276

VII. Sprawozdania

Izabela KOWALSKA
Ojciec Daniel-Ange doktorem honoris causa *KUL* 295

VIII. Recenzje

Ks. Marek CHMIELEWSKI
Ks. Adam Rybicki, „Compassio Mariae" w chrześcijańskim życiu duchowym. Studium na przykładzie polskiej średniowiecznej literatury i sztuki religijnej *(Lublin 2009, ss. 394 + 7 nlb.)* 303

WPROWADZENIE

Statut Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości w art. 11 ust. 2 stanowi, że „oficjalnym periodykiem Stowarzyszenia jest rocznik o charakterze naukowym pt. «Duchowość w Polsce»". Jak wiadomo, do tej pory z mojej inicjatywy ukazało się dziesięć tomów w tej serii, wszystkie w formacie A5, liczące od 219 do 409 stron. Zwykle zawierały one materiały z sympozjów organizowanych przez Sekcję Duchowości Teologów Polskich oraz różne artykuły. Odpowiednio do treści, każdy tom nosił własny tytuł.

Przekształcenie Sekcji Duchowości Teologów Polskich w formalno-prawne stowarzyszenie o profilu naukowym sprawia, że również seria wydawnicza „Duchowość w Polsce", ciesząca się dotychczas dużym zainteresowaniem w środowisku teologicznym, poddana została pewnym zmianom. Nowa szata graficzna i nowy układ treści, to rezultat dyskusji podczas posiedzenia Zarządu Stowarzyszenia w dniu 18 II 2009 roku. Ustalono wtedy, że dla zwiększenia objętości nastąpi zmiana formatu na B5, a dla wszystkich kolejnych tomów zachowana będzie ta sama grafika okładki z logo Stowarzyszenia. Pozostanie również ten sam tytuł, którego specyfikować będzie kolejny numer danego tomu. Każdy tom stanowić będzie jednak samodzielną pozycję bibliograficzną z unikatowym numerem ISBN (*International Standard Book Number*) z puli przydzielonej Stowarzyszeniu, które odtąd — zgodnie z zapisem statutowym — przejmuje obowiązki wydawcy serii[1]. Z tej racji do każdego tomu odrębnie będzie powoływany przez Zarząd zespół recenzentów dla merytorycznej oceny składanych materiałów. Zarząd wyznaczy także redaktora odpowiedzialnego za przygotowanie tomu do druku.

Jeśli chodzi o merytoryczną stronę publikacji, to przede wszystkim ma ona zachować charakter naukowy, a ponadto — odpowiednio do tytułu: „Duchowość w Polsce" — kłaść się będzie akcent na prezentację wyników badań nad polską duchowością. Może też posłużyć jako forum poszukiwań i dyskusji nad aktualnymi zagadnieniami w dziedzinie duchowości.

Co się zaś tyczy autorów, to zgodnie ze Statutem Stowarzyszenia pierwszeństwo mają jego członkowie. Nie wyklucza się udziału innych autorów, o ile zgłaszane przez nich treści zostaną zakwalifikowane przez zespół recenzentów jako

[1] Krajowe Biuro ISBN przy Bibliotece Narodowej w Warszawie przydzieliło Polskiemu Stowarzyszeniu Teologów Duchowości numer wydawcy: 930004 poprzedzony prefiksem 978 i numerem grupy rejestracyjnej 83.

naukowe i wnoszące twórczy wkład w polską duchowość. Warto dodać, że w najbliższym czasie nie przewiduje się honorariów autorskich, ponieważ zamieszczenie tekstu w recenzowanej pracy zbiorowej jest samo w sobie dostateczną gratyfikacją. Natomiast autorzy jak zwykle otrzymają egzemplarz autorski, niezależnie od egzemplarza abonamentowego w ramach rocznej składki członkowskiej.

Obecny tom, w nowej szacie edytorskiej, zawiera 21 tekstów, w tym jeden po słowacku. Wśród autorów jest czworo cudzoziemców (Słowaczka, Włoszka i dwóch Litwinów). Nie wszyscy autorzy są członkami Stowarzyszenia.

Z uwagi na treściową różnorodność artykułów jeden z recenzentów — dr hab. Kazimierz Lubowicki OMI z Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu zasugerował, aby wprowadzić (być może na stałe) działy tematyczne. Idąc za tą sugestią, całość niniejszej pracy zbiorowej podzielono na osiem działów. Pierwszy pt. „Polskie źródła duchowości" prezentować będzie nieznane lub mało znane teksty polskich mistrzów życia duchowego. Początek daje niedawno odkryty przez ks. prof. J. Królikowskiego poemat mistyczny jednego z pierwszych zmartwychwstańców — o. Piotra Semenenki. Drugi dział pt. „Polska teologia duchowości", w pewnym sensie wiodący dla serii „Duchowość w Polsce", ma stanowić forum prezentacji i wymiany poglądów na temat kierunków rozwoju duchowości jako nauki, z uwzględnieniem jej lokalnej specyfiki. W dziale „Duchowość biblijna" powinny znaleźć się studia nad słowem Bożym, które — jak uczy Sobór Watykański II — jest „pokarmem duszy oraz źródłem czystym i stałym życia duchowego" (DV 21). Eksploracji przede wszystkim bardzo bogatej polskiej historii duchowości oraz studiom nad wybitnymi postaciami i mistrzami życia duchowego poświęcone są kolejne dwa działy: „Historia duchowości" i szeroko rozumiana „Hagiografia". Artykuły, które nie mieszczą się w wymienionych działach tematycznych, znajdą się w ogólnym dziale „Materiały i studia". Być może w przyszłości, trzeba będzie wyodrębnić nowe działy, odpowiednio do kierunków podejmowanych badań. Aktualnym wydarzeniom, nie tylko z życia Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości, poświęcony jest dział „Sprawozdania". Natomiast informacji o najnowszych publikacjach z dziedziny duchowości zasługujących na uwagę służyć będzie ostatni dział „Recenzje".

Autorom zawartych tu artykułów, jak i czytelnikom biorącym do rąk kolejny — jedenasty tom z serii „Duchowość w Polsce", wypada życzyć owocnej wymiany myśli odnośnie do życia duchowego i teologii duchowości.

Lublin, Wszystkich Świętych 2009

ks. dr hab. Marek Chmielewski, prof. KUL

I. ŹRÓDŁA POLSKIEJ DUCHOWOŚCI

„Duchowość w Polsce", tom 11,
red. M. Chmielewski, Lublin 2009, s. 11-18

Ks. Janusz Królikowski*

NOWE ŹRÓDŁO DO DZIEJÓW MISTYKI W POLSCE: KS. PIOTR SEMENENKO CR, *Z PANEM NA PUSTYNIĘ*

Sposób podchodzenia do mistyki w ostatnim stuleciu bardzo wymownie ilustruje biografia naukowa prof. Karola Górskiego, którego niewątpliwą zasługą pozostaje zwrócenie uwagi, że także Kościół w Polsce posiada bogatą tradycję duchową, w tym także tę specyficznie mistyczną[1]. Temu niestrudzonemu badaczowi zawdzięczamy pierwszą syntezę tej problematyki[2]. Karol Górski relacjonuje więc, że w okresie międzywojennym, gdy podejmował pierwsze badania dotyczące mistyki w Polsce, której pomnikiem pozostają dwa tomy zainicjowanej przez niego serii „Pisarze ascetyczno-mistyczni Polski", słowo *mistyka* budziło na ogół nieukrywane podejrzenia. Trwało to dość długo. Właściwie dopiero w latach siedemdziesiątych zarówno teologia, jak inne dziedziny wiedzy (np. psychologia, filozofia, lingwistyka itd.) dokonały rewizji swojej samoświadomości w odniesieniu do tej problematyki, podejmując jej pogłębione i systematyczne studium. W chwili obecnej mistyka chrześcijańska (a także pozachrześcijańska) stanowi przedmiot wielu i wielokierunkowych badań, zyskując coraz większe zainteresowanie i dowartościowanie. Niekiedy można nawet spotkać się z pewną modą na mistykę, czego dowodzi nakładanie na wiele zjawisk i postaw przymiotnika *mistyczny*, które z mistyką nie mają właściwie nic wspólnego. Z tego też powodu mistyka zostaje rozmyta w swoim pierwotnym i specyficznym znaczeniu teologicznym, na nowo budząc podejrzenia.

Po okresie wątpliwości, czy w Polsce w ogóle istniała jakaś mistyka, mamy już dzisiaj do dyspozycji dość rozbudowaną *Antologię mistyki polskiej* (red. M. Zawada, t. 1-2, Kraków 2008). Pozostaje jednak w znacznym stopniu prawdziwa uwaga ks. Stanisława Urbańskiego: „Historia mistyki w Polsce leży zupełnie

* Ks. Janusz KRÓLIKOWSKI, dr hab., prof. PAT, od 1996 wykłada teologię w Papieskim Uniwersytecie Świętego Krzyża, a od 1997 na Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie (PAT). Członek Polskiego Towarzystwa Mariologicznego, Towarzystwa Teologów Dogmatyków, Polskiego Towarzystwa Teologicznego Oddział w Tarnowie. Współzałożyciel i redaktor naczelny „Studiów Regionalnych" (od 2007).

[1] Por. K. Górski, *Autobiografia naukowa*, Toruń 2003.

[2] Por. tenże, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986.

odłogiem”[3]. Owszem, studia nad mistyką są w Polsce prowadzone, ale najczęściej dotyczą one mistyków obcych, zarówno klasyków (np. św. Teresa z Avila, św. Jan od Krzyża), jak i autorów współczesnych (np. Thomas Merton). Brakuje ciągle szerszego zainteresowania tradycją polską; pewien wyjątek stanowi św. Faustyna Kowalska, której *Dzienniczek* stał się przedmiotem wielu studiów. Trudności sprawia brak publikacji źródłowych, do których liczne materiały znajdują się na ogół w archiwach, niekiedy trudno dostępnych. Zagadnienie zasługiwałoby na spotkanie się z większą przychylnością.

Poszukiwania jednak warto podejmować, o czym na pewno świadczyć może tekst pochodzący z Archiwum Zmartwychwstańców w Rzymie, który zostaje tutaj opublikowany, a którego autorem jest Piotr Semenenko CR (1814-1886). Jest on autorem powszechnie znanym wśród badaczy duchowości polskiej jako autor *Mistyki*, a także wielu innych pism duchowych, które zostały już opublikowane. Niestety, wiele z jego pism, w tym pism mistycznych, spoczywa jeszcze w rzymskim archiwum, o czym mogłem się przekonać w ostatnim czasie, prowadząc tam poszukiwania. W najbliższym czasie zamierzam rozpoczęte tam poszukiwania kontynuować. Przypuszczalnie będzie można pism o. Semenenki (albo notatek z jego wypowiedzi) szukać jeszcze w innych archiwach, zwłaszcza zakonnych, biorąc pod uwagę jego aktywność dotyczącą głoszenia rekolekcji, konferencji duchowych i kierownictwa duchowego[4]. Posiadamy do dyspozycji opracowania duchowości o. Semenenki[5], ale nie została dotychczas wystarczająco zwrócona na niego uwaga jako na mistyka oraz autora pism, będących wyrazem jego osobistych przeżyć mistycznych. Publikowany tutaj tekst znacząco wypełnia tę lukę, pozwalając poznać ten niebagatelny aspekt życia współzałożyciela zmartwychwstańców i współtwórcy odnowy życia katolickiego wśród Polaków na emigracji i w kraju w XIX wieku.

Publikowany tekst, noszący znamienny tytuł: *Z Panem na pustynię*, zawiera zapis osobistego doświadczenia mistycznego, które stało się udziałem o. Piotra Semenenki. Miało ono miejsce w Mentorelli pod Rzymem, w Święto Narodzenia Najświętszej Panny 1861 roku. Tekst posiada formę dialogu, w którym Dusza wyraża swoje dążenie do zjednoczenia-zaślubin z Panem. Otrzymujemy w nim interesujące świadectwo przeżyć mistycznych, które świadczy o wyjątkowej dojrzałości duchowej autora, a zarazem odsłania „strukturę” tychże przeżyć.

---

[3] S. Urbański, *Mistyka w polskiej tradycji*, w: *Mistyka drogą zjednoczenia z Bogiem*, red. S. Urbański, M. Szymula, Warszawa 1999, s. 44.

[4] Niepublikowany zarys rekolekcji przeprowadzonych przez o. Piotra Semenenkę, znajdujący się w Archiwum Zmartwychwstańców w Rzymie został opublikowany w: J. Królikowski, *Wkład Piotra Semenenki CR do teologii życia duchowego w Polsce*, w: *Maryja Oblubienica Ducha Świętego*, red. A. Gąsior, J. Królikowski, P. Łabuda, Tarnów 2009, s. 99-108.

[5] Por. P. Smolikowski, *System ascetyczny X. Semenenki*, w: P. Semenenko, *Ćwiczenia duchowne*, Kraków 1903, s. 5-82; S. Urbański, *Formacja życia duchowego w ujęciu głównych przedstawicieli Szkoły Zmartwychwstańskiej*, Warszawa 1988.

Oryginał publikowanego tekstu znajduje się w Archiwum Sióstr Zmartwychwstanek w Rzymie, a w rzymskim Archiwum Zmartwychwstańców przechowywana jest kopia wykonana techniką fotograficzną. Do oryginału nie zdążyłem dotrzeć w czasie rzymskiego pobytu. Ponieważ pismo o. Semenenki jest czytelne, a zdjęcia są dobrej jakości, bez większych trudności można tekst odczytać. Ponieważ, jak widać na zdjęciach, zapisane kartki pochodzą z jakiegoś kalendarzyka, a więc można wnioskować, że tekst został napisany w jakimś szczególnym porywie duchowym, na czymś, co autor miał pod ręką. Tylko nieliczne skreślenia i niewielkie poprawki świadczą, że było to doświadczenie przygotowane i dojrzałe duchowo.

Tekst mistyczny o. P. Semenenki ubogaca znacząco jego sylwetkę duchową, wskazując na niego jako na mistyka w najwłaściwszym znaczeniu tego słowa, a tym samym rozszerza historię mistyki polskiej o nowy dokument. Należy spodziewać się, że spotka się z szerszym zainteresowaniem badaczy zajmujących się dziejami mistyki oraz jej teologią, dostarczając ważnych punktów odniesienia dla dalszych badań mistyki P. Semenenki, a także w ogóle mistyki polskiej.

Tekst źródłowy

Piotr Semenenko CR
Z PANEM NA PUSTYNIĘ

Pan
Na samotność zaprowadzę
Ciebie, duszo, miłą moję,
Obok siebie cię posadzę.
Serce twoje z mojem spoję,
Całą ciebie tam posiędę
I do serca mówić będę.

Dusza
Panie, uczyń!

Pan
Chcesz?

Dusza
Bez miary,
Całą wiedzą twojej wiary,
Całą żądzą twej nadziei,
Całym ogniem twej miłości,
Chcę z tej wyjść świata zawiei,
Raz być z Tobą w samotności,
Ty mnie całą tam posiędziesz
I do serca mówić będziesz.

Pan
Więc chcesz?

Dusza
Chcę, ach!, nieskończenie!

Pan
Ciesz się! Spełnię twe życzenie,
Na samotność zaprowadzę!
Obok siebie cię posadzę,

Tam ty w sercu spoczniesz mojem,
A ja w sercu spocznę twojem,
Wtedy serce twe zrozumie,
Co ma miłość chce i umie,
Co ma miłość chce i czyni.
O najmilsza! W tej pustyni
Ja tak chcę, byś była ze mną:
A ty chcesz że?

Dusza
Nadaremno
Mnie się pytasz. Ty wiesz przecie,
Jak mi ciasno na tym świecie,
Śród tych stworzeń jak mi smutno,
I śród ludzi jak okrutno.
Ty wiesz dobrze, o mój Drogi,
Jaki dla mnie los to srogi
Być bez Ciebie! Być w tym gwarze
Świata tego, być w pożarze
Uczuć własnych, być w tym grobie
Siebie samej, w samej sobie!
Ach Najdroższy! Wszystkie stopnie
Zgrozy tu przechodzić muszę.
Zbaw, mój Drogi, zbaw moją duszę!
Bo tu straszno, tu okropnie!
Nie ma Ciebie, nie ma Ciebie!
Wszelkie życie stąd uciekło.
Kiedym z Tobą, jestem w Niebie,
Lecz bez Ciebie tylko piekło.

Pan
Już nie pytaj!
Czytaj raczej w sercu, czytaj!

Dusza
Patrzaj, co się w duszy dzieje,
Myśli moje jak zawieje
Po bezdrożnych puszczach gonią:
I bez Ciebie, gdzież się schronią?
Me uczucia z ziemi rodne,
A zziajane, życia głodne.
Istne burze, wciąż szaleją,
Wszystko niszczą i śmierć wieją,
We mnie samej męką moją,
Jak bez Ciebie się ukoją?
I uczynki moje biedne,
Tak bez Ciebie, same jedne,
Jak owieczki zabłąkane
Bez pasterza, co je strzeże.
I trwożliwe i znękane
Na nieznane idą leże,
Bez napoju i bez żeru,
Bez opieki i bez steru,
Od swojego z dala dachu
Pełne tylko zgrozy strachu
Płaczą nad swem opuszczeniem,
Bo bez Ciebie żyć nie mogą!
Ach!, bez Ciebie wszystko trwogą,
Wszystko zgrozą i zniszczeniem!
Strach mi, strach mi, o mój Miły.
I drżąc wołam z całej siły:
O Najmilszy! Chcę do Ciebie!
Chcę być z Tobą! W mej potrzebie
Ty mię ratuj! A nie zwlekaj.

Pan
Więc chcesz do mnie?

Dusza
Nie, nie czekaj!
Prędko, prędko, skończ mą mękę,
Przyjdź łaskawie, weź za rękę,
Wyrwij mię od samej siebie,
Przybież prędko, pochwyć Twoję,
Ze mną, razem, wszystko moje!
Chcę do Ciebie, chcę do Ciebie!

Pan
Chcesz doprawdy?

Dusza
O Najdroższy,
Co Ty czynisz? Coraz sroższy
Cios zadajesz mojej duszy,

Jakbyś rad był mej katuszy.
Ty mię pytasz, czy chcę Ciebie?
I choć wciąż Ci to przysięgam,
Pragnień celu nie dosięgam.
Ach! Nie bierzesz mię do siebie!
O Najmilszy! Czyś okrutny,
Że tak męczysz? Duch mój smutny
Już się pyta: Czy nie łechcesz
Biednej duszy czczą nadzieją?
I doprawdy, czy Ty mię chcesz?

Pan
Czemu twe się myśli chwieją?
Czemu twe się serce trwoży?
Ja twój Stwórca, ja Syn Boży,
Jam zarazem twój miłośnik,
Jam największy twój zazdrośnik.
Chcę mieć ciebie, chcę mieć całą!

Dusza
Więc Ty chcesz mnie?

Pan
O jak mało
Ty wiesz jeszcze, ile chcę Cię!
I w twych ziemskich myśli męcie,
Jakże mało możesz zbadać,
Co za chęć mam cię posiadać.

Dusza
Jakże, Panie? Więc zaiste?

Pan
Tak, o moja! Wiekuiste
Między nami związki stoją
I od wieków tyś jest moją.
I jak wieczność nieskończona,
Jak ma istność niezgłębiona,
Jak ma wszechmoc jest beze dna,
Jak ma wiedza wszystkowiedna,
I ma miłość jest bez miary,
Tak pragnienie, którem pragnę
Ciebie, miła.

Dusza
Wiary! Wiary!
A upadłszy zachwycone serce złożę
U stóp Twoich, o mój Boże,
I z rozkoszy się rozpłynę,
I wdzięcznością Cię owinę,
I pragnieniem rozognionem
Pójdę za Twem nieskończonem.
Powiedz, powiedz: Chcesz mię?

Pan
Droga!
Nie znasz jeszcze twego Boga?
Nie wiesz, na com stworzył ciebie?
Na com wybrał? Jam dla siebie
To uczynił. Tyś potrzebą
Serca mego, tyś słodyczą,
Tyś najdroższą ma zdobyczą,
Tyś mój raj, ty moje niebo!
W tobie moje odpocznienie,
Moje szczęście, me rozkosze!
Więc i całe me pragnienie!

Dusza
Mów, o Panie! Mów, mów, proszę,
Wdzięk słów Twoich niech nie milknie,
Niechaj dusza k nim przywyknie,
Niech ich ogień ją przeniknie,
I przepali, i przetworzy!
Mów, mów, Panie!

Pan
Głos mój Boży
Sprawi, co chcesz, odrzuć trwogę,
Wdziej wesele, zbliż się ku mnie.
Słuchaj: Ja tak kocham ciebie,
Że bez ciebie żyć nie mogę,
Ani być bez ciebie w niebie.

Dusza
Ach, co mówisz?

Pan
Już rozumiesz,
Nie wątp, a wierz już miłośnie,
Daj a pragnij.

Dusza
Panie, Panie!
Twój głos przebódł duszę do dna,
Z takim szczęściem, tak radośnie,
Że zaledwie tchu mi stanie!
Panie, Panie, czym ja godna?

Pan
Wstań, najmilsza, i złóż trwogę,
Pospiesz ku mnie, złącz się ze mną,
Ty mi jesteś tak przyjemną,
Ja tak bardzo kocham ciebie,
Że bez ciebie żyć nie mogę,
Ani być bez ciebie w niebie.

Dusza
Ach! Nie żyję!

Pan
Żyjesz miła!

Dusza
Nie, nie! Twego słowa siła
Najrozkoszniej mnie zabiła.
Słuchaj, Drogi! Ja nie żyję,
Żyjesz we mnie Ty!

Pan
Czy iście?

Dusza
Tak, Ty jeden!

Pan
Wiekuiście?

Dusza
Tak, na wieki!

Pan
Więc już zwiję
Wianek ślubny na twe gody,
Sam ozdobię niem twe skronie,
Złożę sam cię na mem łonie,
Wwiodęć sam do mej gospody
Jak mą własność. Lecz nim wwiodę,
Nim wybije ta godzina,
O najmilsza, o jedyna,
Wprzód na puszczęć zaprowadzę,
Całą wezmę w moją władzę,
Całą, całą cię posiądę
I do serca mówić będę,
I w miłości cię wypieszczę,
Bo się masz nauczyć jeszcze,
Jak masz kochać tą miłością,
Której masz już wieczny wieniec?

Dusza
Ja nie żyję, lecz Ty we mnie!
Ty mój Bóg i Oblubieniec,
Więc z lubością czyń, coć chcesz, coć przyjemnie!

Pan
Tak, uczynię, wszystko ziszczę!
Na największą wciągnę puszczę,
Tam ja ciebie całą zniszczę,
Bóstwo moje w ciebie spuszczę.
Tam ci takie słowa powiem,
Tak miłością przepełnione,
Że te dotąd wyrzeczone
Były tylko ich przedsłowiem.
Tam miłością cię wytuczę
W miłość zmienię i przestanę.
A jak wszystko w tobie spełnię,
Ja wszystkiego cie nauczę,

Całą we mnie przemienioną
Na wieczności porwę łono,
Tam dopiero poznasz iście,
Jak Bóg kocha wiekuiście!
Chceszże miła, miła moja?

Dusza
Jam już Twoja!

Pan
Mojaś?

Dusza
Twoja!

Pan
Chcesz?

Dusza
Chcę, a chcę!

Pan
Wierzysz?

Dusza
Wierzę!

Pan
Dajesz wszystko?

Dusza
Masz w ofierze!

Pan
Pragniesz?

Dusza
Pragnę!

Pan
Idziesz?

Dusza
Idę!

Pan
Ze mną?

Dusza
Z Tobą!

Pan
Gdzie chcę?

Dusza
Wszędzie!

Pan
Idźmy, idźmy na pustynię,
Tam ja z tobą razem wnijdę,
Tam, o miła, raj nasz będzie.
I tam ci wszystko ja uczynię.
Ja, twój Boży Oblubieniec,
Twój Kochanek, wszystko twoje.
Więc weź na skroń ślubny wieniec,
Daj mi rękę i we dwoje
Z tobą jedną ja jedynie,
Już, już idźmy na pustynię!

Aniołowie
Więc się stało. Tajemnicą
Pan swe gody z duszą kryje,
Jak się pieści, jak tam żyje,
Z świętą swoją gołębicą,
Wiedzą między sobą dwiema,
Słów w języku na to nie ma.

Archaniołowie
Tylko mary wy nadziemne,
Od pustyni tej z daleka!
Precz, potęgi wszystkie ciemne,
I wy złoście, precz, podziemne!
Każdy duch zły niech ucieka!
Precz stąd, myśli rozbłądzone,

Precz, uczucia obce, zdrożne,
Precz stąd, żądze samodziane,
Precz, zamiary własne, próżne,
Precz, zachcenia martwo rodne,
Precz, uczynki stąd bezpłodne,
Precz, z daleka od pustyni,
Bo tu Pan swe dzieło czyni!

Cherubinowie
Zstąp tu, Duchu światła czysty!
Duchu mocy, zstąp ognisty,
Coś na Syna Człowieczego
Zstąpił w pełni Twoich darów.
Teraz na wybraną Jego,
W pełni blasków i pożarów,
Zstąp potężnie! Świeć, opromień!
Podnieś, porwij, rozpal w płomień,
I tak boską uczyń do dna,
By kochanka była godną!

Serafinowie
A my wielką pieśń gotujmy,
Pieśń miłości godów wiecznych,
I tej chwili oczekujem,
Gdy po związkach ostatecznych
Pan swę lubą w pół objętą,
Wspartą na Nim z chęcią świętą,
Całą jasną od radości,
Rozpłynioną od miłości,
Całą w Niego zachwyconą,
Całą w Niego przemienioną,
Całą znikłą w Ulubionym,
I Nim tylko pełną całą,
Tak w tryumfie nieskończonym
Spólną z Nim odzianą chwałą,
Już przez Ojca ulubioną,
Już przez Ducha przepełnioną,
W ten dzień szczęścia i nagrody
W wieczne ją wprowadza gody.
Więc wzdychamy do tej chwili,
Gdzie miłości pieśń trójświętą,
Tu na ziemi rozpoczętą,
My im będziem tam kończyli.

Mentorella, Święto Narodzenia Najświętszej Panny 1861.

UNA NUOVA FONTE PER LA STORIA DELLA MISTICA IN POLONIA — PIOTR SEMENENKO CR *CON IL SIGNORE NEL DESERTO*

In quest'articolo viene presentato per la prima volta lo scritto mistico di Piotr Semenenko CR intitolato *Con il Signore nel deserto* che è stato recentemente ritrovato nell'Archivio della Congregazione dei Risurrezionisti a Roma. L'autore è conosciuto comunemente attraverso la sua opera principale *Mistica* e diversi scritti filosofico-teologici. Ma fin ora non è stato sufficientemente preso in considerazione come mistico. Lo scritto presentato, molto significativo e profondo, permette di inserirlo per sempre nella storia della mistica in Polonia. Inoltre, indica una necessità della successiva ricerca riguardante i suoi scritti mistici.

II. POLSKA TEOLOGIA DUCHOWOŚCI

„Duchowość w Polsce", tom 11,
red. M. Chmielewski, Lublin 2009, s. 21-28

Ks. Walerian Słomka*

OD ASCETYKI DO TEOLOGII DUCHOWOŚCI[1]

Zarówno ks. prof. Antoni Słomkowski jak i ja byliśmy przygotowani do pracy naukowej w specjalizacji teologii dogmatycznej. Właśnie ówczesny profesor dogmatyki ks. Słomkowski był moim wykładowcą teologii dogmatycznej na KUL w latach 1956-1959 i recenzentem mojej rozprawy doktorskiej na temat chwały Bożej według św. Tomasza z Akwinu, napisanej pod kierunkiem obecnie już Sługi Bożego ks. prof. Wincentego Granata i obronionej 15 VI 1959 roku. W tym czasie istniała już na Wydziale Teologicznym KUL katedra ascetyki, której kuratorem był wspomniany ks. Antoni Słomkowski. W mojej nominacji na starszego asystenta z dnia 25 XI 1965 roku, podpisanej przez ówczesnego Rektora KUL ks. Granata, czytamy: „[…] na Wydziale Teologicznym przy Katedrze Teologii Ascetycznej", choć już w nominacji na adiunkta podpisanej 10 III 1966 roku przez tegoż samego Rektora czytamy: „[…] mianuję Księdza Doktora adiunktem na Wydziale Teologicznym przy Katedrze Teologii Ascetycznej i Mistycznej"[2].

Zaraz po obronie doktoratu ówczesny dziekan Wydziału Teologicznego ks. prof. Stanisław Łach wraz ks. prof. Antonim Słomkowskim udali się do Biskupa Lubelskiego Piotra Kałwy z prośbą o zgodę na moje zatrudnienie na KUL — z myślą o przyszłym moim przekwalifikowaniu się i specjalizowaniu się w zakresie ascetyki, mistyki i teologii życia wewnętrznego — uzyskując w tym względzie poparcie Rektora ks. prof. Mariana Rechowicza. Według otrzymanej relacji od ks. prof. Słomkowskiego, Biskup miał wyrazić zgodę. Jednakże już po paru tygodniach otrzymałem nominację na wikariusza przy parafii Nawrócenia św. Pawła Apostoła w Lublinie ze szczególną misją opieki duszpasterskiej nad młodzieżą pozaszkolną. Reakcją księdza profesora było zdumienie, ale jednocześnie rada do przyjęcia i wypełnienia woli biskupa.

---

* Ks. prof. dr hab. Walerian SŁOMKA — emerytowany profesor zwyczajny KUL; twórca Sekcji Teologii Duchowości (od 1999: Instytut Teologii Duchowości KUL) i jej długoletni kierownik; w 1974 zainicjował Tygodnie Duchowości (od 2000 — Dni Duchowości); w latach 1989-2000 był przewodniczącym Sekcji Duchowości Teologów Polskich; promotor 152 prac magisterskich oraz 32 doktoratów; autor 18 książek i około 500 artykułów naukowych.

[1] Podstawą opracowania są w istotnej większości dane z mojego archiwum prywatnego.

[2] Teczka „Personalia", Nominacje, nr 2-3.

Ks. prof. A. Słomkowski uprawiał nie tylko teologię dogmatyczną, która — według niego — domagała się wcielania w praktyczną realizację chrześcijańskiego powołania do doskonałości i świętości. Widząc szczególną rolę nauczycieli oraz wychowawców młodzieży i dzieci w kształtowaniu właściwych postaw i życia, z wielką pasją gromadził ich na zamknięte rekolekcje, którym sam przewodniczył, albo dobierani przez niego współpracownicy. Już w pierwsze wakacje po obronie doktoratu powierzył mi przewodzenie takim rekolekcjom na Jasnej Górze, nie zapominając wciąż o zatrudnieniu mnie na KUL, chociaż już wkrótce, pod naciskiem komunistycznej władzy musiał sam opuścić tę uczelnię.

Moja praca w charakterze wikariusza i duszpasterza młodzieży pozaszkolnej przy parafii Nawrócenia św. Pawła zakończyła się już przed wakacjami 1961 roku. Stało się to w wyniku interwencji Urzędu Spraw Wewnętrznych, który zażądał, bym zakończył duszpasterstwo z młodzieżą, grożąc mi, że władza państwowa poradzi sobie ze mną w wypadku odmowy. W obliczu tak postawionej sprawy przez USW Biskup Kałwa zdecydował, bym podjął pracę na KUL, zgodnie z poprzednim życzeniem władz Wydziału i Uczelni. Tak się też stało. Zostałem zatrudniony z wykładami zleconymi z teologii ascetycznej i wstępu do teologii na KUL w roku akademickim 1961-1962, a następnie w roku akademickim 1962-1963 z zaleceniem czynienia starań o paszport na wyjazd do Rzymu celem przygotowania tam rozprawy habilitacyjnej o profilu mojego przekwalifikowania się.

Starania te przeciągały się z racji odmowy paszportu. W tym czasie ks. prof. Słomkowski zorganizował już w Warszawie Prymasowskie Studium Życia Wewnętrznego i zwrócił się do mnie, bym objął tam zajęcia z historii życia wewnętrznego. Otrzymawszy zgodę władz mojej Uczelni i nominacje Prymasa Wyszyńskiego, podpisane 28 września 1962 roku: pierwsza mianowała mnie wykładowcą, a druga udzielała mi misji kanonicznej do wykładania „Historii Życia Wewnętrznego (w Polsce)”[3], podjąłem zajęcia w Warszawie w roku akademickim 1962-1963.

Prowadząc określone wyżej zajęcia na KUL i PSŻW zastanawiałem się nad koncepcją teologii ascetycznej i mistycznej. To właśnie w tym czasie zredagowałem rozprawę pt. *Próba ujęcia teologii ascetycznej i mistycznej jako teologii wychowania* i zwróciłem się z prośbą o jej zaopiniowanie do bp. Karola Wojtyły. Po przeczytaniu jej bp Wojtyła z datą 24 V 1962 roku napisał m.in.: „Czcigodny Księże Doktorze, Przeczytałem *Próbę ujęcia teologii ascetyczno-mistycznej jako teologii wychowania*… Zdaje mi się, że rozprawa jest bardzo pracowita i erudycyjna — powoli wydobywa tę tezę, o którą autorowi chodzi… Proszę skierować ją do jakiegoś czasopisma (może „Roczniki Teologiczne KUL”)”[4]. Wyjazd do Rzymu na okres od maja 1963 do października 1965 roku sprawił, że właśnie tam rozprawa ta została wydrukowana w „Studia i Materiały” 1972, s. 97-131.

[3] Tamże, Prymas Polski, nr 1-2.

[4] Teczka „Habilitacja”, nr 1b.

Rzymskie badania i kontakty z teologami różnych krajów oraz udział w wykładach prof. Carla Vladimira Truhlara SJ na „Gregorianum" na temat doświadczenia mistycznego poprowadziły mnie już w kierunku badań nad doświadczeniem chrześcijańskim zwyczajnym i mistycznym jako uzasadniającym i prawomocnym fundamentem uprawiania każdego działu teologii chrześcijańskiej. Przygotowana rozprawa w języku francuskim: *La justification de l'experience religieuse de Dieu. Etude a la lumière de la methode phènomenologique de Husserl* i zaopatrzona wstępem G. Morela SJ profesora „Gregorianum" miała się ukazać w druku zagranicą. Między innymi powrót do kraju i konieczność przedłożenia rozprawy habilitacyjnej w języku polskim sprawiły, że w języku francuskim rozprawa się nie ukazała, natomiast wyłoniona z niej część teologiczna: *Doświadczenie chrześcijańskie i jego rola w poznaniu Boga. Studium w świetle fenomenologicznej metody E. Husserla* ukazała się w druku małej poligrafii na KUL w 1972 roku[5] i ona oraz dorobek teologiczno-naukowy stała się podstawą do wszczęcia i przeprowadzenia 27 XI 1972 roku przewodu habilitacyjnego.

Wymieniony wyżej okres pobytu w Rzymie dał możliwość udawania się w czasie wakacji do Francji (m.in. na kurs języka francuskiego), do USA i Kanady celem zapoznania się tam z odpowiednimi ośrodkami naukowymi, a także do Hiszpanii i Ziemi Świętej. Ponadto był to okres obrad II Soboru Watykańskiego, co dawało możliwość kontaktowania się zarówno z Ojcami Soborowymi całego Kościoła, jak też z ich ekspertami. Tego nie da się przecenić: młodemu teologowi z kraju zza „żelaznej kurtyny" otwierało to okna na cały Kościół oraz świat i nie pozwalało już zamknąć go w zamkniętym i zaczarowanym kręgu „najlepszego ze światów".

Po powrocie do kraju w październiku 1965 roku zostałem najpierw zatrudniony w charakterze starszego asystenta, a następnie adiunkta, jak wyżej zostało to zaznaczone, przy Katedrze Teologii Ascetycznej, a następnie Katedrze Ascetycznej i Mistycznej, której kuratorem był już ks. prof. Granat. W ramach zajęć prowadziłem wykłady z teologii ascetycznej i teologii życia wewnętrznego. Cały okres do przewodu habilitacyjnego nie pozwalał mi na podejmowanie osobistych inicjatyw programowych, gdyż nie ja byłem kierownikiem katedry. Kierownikiem katedry zostałem dopiero po zatwierdzeniu habilitacji przez Ministerstwo Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Technicznego i mianowaniu mnie docentem 1 IV 1974 roku. W sprawozdaniu dla Rady Wydziału za rok akademicki 1974-1975 pisałem: „Kierownictwo nad Katedrą w okresie sprawozdawczym pełnił ks. doc. dr hab. Walerian Słomka, który też był jedynym pracownikiem przy omawianej katedrze", choć w sprawozdaniu za rok akademicki 1975-1976 już jako asystent figuruje ks. Stefan Budziszewski[6]. W sprawozdaniach aż do 1980 roku w tej sa-

[5] Reedycja tej rozprawy w: *Bóg jest miłością. Księga Jubileuszowa ku czci Księdza Profesora Waleriana Słomki z okazji pięćdziesięciolecia święceń kapłańskich*, red. M. Chmielewski, A. Rybicki, Lublin 2006, s. 67-220.

[6] Teczka „Działalność naukowa. Sprawozdania", s. 8 i 9, 11.

mej teczce figuruje na etacie asystenta, a od 1977 adiunkta, ks. dr Zbigniew Wit, w miejsce poprzedniego asystenta.

W marcu 1976 roku zwróciłem się do dziekana Wydziału ks. prof. Edwarda Kopcia z prośbą o rozwinięcie programu studiów przy Katedrze Teologii Życia Wewnętrznego, która już została przeniesiona do Sekcji Teologii Moralnej, w celu utworzenia Instytutu Duchowości, który mógłby być międzysekcyjny. Ksiądz Dziekan rozmawiał z Rektorem na ten temat, ale decyzja była negatywna. Podjąłem jeszcze sam taką rozmowę 22 IV 1976 roku. Też była odmowa. Ksiądz Dziekan poradził odłożyć jeszcze ten projekt[7]. Rok 1977 stał się przełomowym. W porozumieniu z dziekanem ks. prof. Edwardem Kopciem złożyłem do zatwierdzenia przez Radę Wydziału program specjalistycznych studiów z teologii życia wewnętrznego, który został przez Radę Wydziału zatwierdzony pod nazwą Indywidualnego programu studiów z teologii życia wewnętrznego[8]. Program ten gwarantował pisanie prac licencjackich i doktorskich. W jego ramach prowadziłem m.in. przedmiot teoria duchowości stanów życia, a ks. dr Z. Wit — historię duchowości. Program ten podjęli jako pierwsi: ks. Stanisław Urbański, ks. Ireneusz Werbiński i ks. Stanisław Koproń. Dnia 3 VI 1980 roku zwróciłem się z nowym pismem do dziekana, który kazał je skierować do Rady Wydziału. Uczyniłem to 7 I 1980 roku proponując jednocześnie utworzenie w ramach samodzielnej specjalizacji innych katedr. Uzasadnieniem tej prośby był fakt istnienia instytutów duchowości przy zagranicznych uczelniach, polskie zaniedbania w tym zakresie, które pioniersko starał się nadrabiać prof. Karol Górski, potrzeby wychowania formatorów duchowości w seminariach duchownych i nowicjatach zakonnych oraz dotychczasowe zainteresowanie tym kierunkiem studiów. Napisałem wówczas: „Dotychczasowe prace przy Katedrze Teologii Życia Wewnętrznego i ich odbiór wskazują na zapotrzebowanie w tej dziedzinie i na potrzebę przejścia od ram programu katedry, czy Indywidualnego programu studiów przy niej, do utworzenia samodzielnej specjalizacji teologii życia wewnętrznego. Przemawiają za tym następujące fakty: a) w ciągu 5 lat… obroniono 3 doktoraty i przygotowano 6 następnych; b) ukończono 8 licencjatów i przygotowuje się 2 następne; c) ukończono 31 magisteriów i przygotowuje się 23 następne; d) zorganizowano 5 Tygodni Duchowości cieszących się wielką frekwencją i uznaniem także poza środowiskiem lubelskim, a nawet polskim”[9]. W sprawozdaniu z dnia 7 VI 1980 roku za rok akademicki 1979-1980 zwracałem się do Rady Wydziału: „We wniosku końcowym pragnę zauważyć, że dotychczasowa aktywność Katedry Teologii Życia Wewnętrznego i zapotrzebowanie na nią oraz funkcjonujący przy Katedrze Indywidualny program studiów świadczą, że ten dział teologii winien stać się specjalizacją przy naszym Uniwersytecie. Utworzenie takiej specjalizacji nie tyl-

[7] Teczka „Wydział Teologiczny KUL. TŻW”, s. 4.

[8] Teczka „Programy zajęć”, s. 9a, 9b, 9c.

[9] Teczka „Wydział Teologiczny KUL. TŻW”, s. 10a, 10b; tamże, s. 9a-9e.

ko nie wpływałoby na zubożenie teologii moralnej, lecz wręcz byłoby jej ubogaceniem, a ponadto przyczyniłoby się do odrobienia wiekowych zaniedbań w Polsce w tej dziedzinie i zrównałoby nasz program studiów uniwersyteckich z programami studiów katolickich uniwersytetów zagranicznych, gdzie ten dział teologii jest uprawiany nawet w ramach specjalnych instytutów (np. Gregorianum, Angelicum)”[10].

Rada Wydziału ustosunkowała się do tego wniosku i 20 I 1981 roku powołała do istnienia samodzielną Specjalizację Teologii Życia Wewnętrznego z prawem realizowania w jej ramach nie tylko studiów magisterskich, ale i doktoranckich, czyniąc mnie jednocześnie jej kierownikiem.

Na moją prośbę dziekan Wydziału ks. prof. Edward Kopeć skierował do księży biskupów zawiadomienie o zaistnieniu tej Specjalizacji: „Uprzejmie informuję, że Rada Wydziału Teologicznego KUL podjęła decyzję rozbudowania Katedry Teologii Życia Wewnętrznego w samodzielną specjalizację, która będzie realizować program studiów licencjackich i doktoranckich zgodnie z Konstytucją apostolską *Sapientia christiana*. Celem tych studiów jest przygotowanie specjalistyczne przyszłych ojców duchownych w zakresie teologii życia wewnętrznego. Warunki przyjęcia na studia z tej dziedziny pokrywają się z wymogami innych kierunków studiów teologicznych. Proszę przyjąć wyrazy najgłębszej czci. Dziekan (ks. prof. dr E. Kopeć)”[11].

Z datą 10 III 1982 roku zwróciłem się do Rady Wydziału z prośbą o utworzenie Katedry Historii Duchowości jako warunku realizacji programu studiów przy utworzonej Specjalizacji[12]. Rada Wydziału wyraziła zgodę i Senat 10 maja tegoż roku powołał Katedrę Historii Duchowości na Wydziale Teologicznym[13]. Jako kierownik Specjalizacji jeszcze przez dwa lata (1982-1983) wysyłałem, za zgodą dziekana Wydziału, zawiadomienia do księży biskupów i wyższych przełożonych zakonnych o tym kierunku studiów[14].

Według sprawozdania za rok akademicki 1982-1983 wciąż jeszcze Specjalizacja pracowała w ramach 2 katedr, ale na moją prośbę przy Katedrze Historii Duchowości zajęcia prowadził ks. dr Z. Wit i ks. dr Stanisław Urbański, a przy Katedrze Teologii Życia Wewnętrznego został zatrudniony na etat asystenta ks. dr Stanisław Mojek.

Rok akademicki 1983-84 przyniósł wreszcie przemianowanie Samodzielnej specjalizacji teologii życia wewnętrznego na Sekcję Teologii Duchowości z powierzonym mi kierownictwem. W związku z tym złożyłem do Rady Wydziału wniosek o utworzenie Katedry Psychologii Duchowości i Katedry Duchowości

[10] Tamże, s. 14.

[11] Tamże, s. 11. 13.

[12] Tamże, s. 16a, 16b.

[13] Tamże, s. 20.

[14] Tamże, s. 19a-19b.

Porównawczej. Oba wnioski czekały na zatwierdzenie przez Senat. Za rok akademicki 1984-1985 złożone sprawozdanie z datą 23 VI 1985 roku było już sprawozdaniem z działalności Sekcji Teologii Duchowości. Wniosek o utworzenie Katedry Psychologii Duchowości został załatwiony połowicznie — na pół etatu przy Katedrze Teologii Życia Wewnętrznego został zatrudniony o. dr hab. Antoni Jozafat Nowak OFM.

W roku akademickim 1985-1986 zaistniały niekorzystne dla Sekcji Teologii Duchowości przesunięcia. Ks. dr Stanisław Mojek został przeniesiony do Sekcji Teologii Moralnej, o po nim także ks. dr Ireneusz Mroczkowski. Podjęcie zajęć przez ks. dr. S. Urbańskiego na ATK w Warszawie i przejście ks. dr. Z. Wita na liturgikę dało mi podstawę do wniosku o zatrudnienie przy Katedrze Historii Duchowości ks. dr. Edwarda Walewandra. Sukcesem w roku akademickim 1986-1987 było powołanie do istnienia Katedry Psychologii Życia Wewnętrznego i powierzenie jej kierownictwa o. dr. hab. A. J. Nowakowi.

Wspomniane wyżej roszady na niekorzyść Sekcji Teologii Duchowości sprawiły, że uznałem, iż nowy kierownik Sekcji będzie miał czystsze pole do działania i zaproponowałem przejęcie kierownictwa o. Nowakowi, co też się stało. Przy Katedrze Teologii Życia Wewnętrznego zatrudniono w charakterze asystenta ks. dr. Stanisława Sieczkę.

Nowe zmiany i zatrudnienia miały miejsce w roku akademickim 1987-1988: Katedrę Teologii Życia Wewnętrznego przemianowano na Katedrę Teologii Duchowości, wciąż z moim kierownictwem, i zatrudniono przy niej mojego doktoranta ks. lic. Marka Chmielewskiego, a przy Katedrze Historii Duchowości na pół etatu ks. dr. hab. Jerzego Misiurka. W roku akademickim 1988-1989 w ramach Sekcji pracowało już 3 samodzielnych pracowników naukowych: ks. prof. dr hab. Walerian Słomka, o. dr hab. Antoni Jozafat Nowak i ks. doc. dr hab. Jerzy Misiurek, oraz ks. lic. Marek Chmielewski i z wykładami zleconymi ks. dr Edward Walewander. W sprawozdaniu za rok akademicki 1989-1990 można było poinformować o habilitacji ks. dr. Walewandra, obronie doktoratu przez ks. Chmielewskiego i mianowaniu go starszym asystentem, zaś ks. prof. dr hab. W. Słomka został mianowany profesorem zwyczajnym[15].

Utworzenie Sekcji Teologii Duchowości z 3 katedrami, którą następnie na wniosek o. prof. Nowaka przemianowano na Instytut Teologii Duchowości, stworzyło nie tylko na KUL całkiem nowe możliwości uprawiania teologii duchowości, niezależnie czy nazywać się będzie teologią ascetyczną i mistyczną, czy jeszcze inaczej.

Moja radość osiągnęła szczególny wymiar, gdy mój doktor i adiunkt ks. Marek Chmielewski szczęśliwie przeprowadził swój przewód habilitacyjny. Miał on swój liczący się udział w pracach związanych z działalnością Katedry Teologii

[15] Wszystkie ostatnie dane od utworzenia Sekcji Teologii Duchowości znajdują się teczce „Dane personalne” w zbiorze Historia Sekcji Duchowości w KUL.

Duchowości, a szczególnie w pracach Sekcji Duchowości Teologów Polskich jako jej sekretarz.

Sekcja ta powstała na mój wniosek jako wyodrębniona z Sekcji Ojców Duchownych. Przez lata przewodzenia Sekcji Duchowości Teologów Polskich stawiałem zawsze przy wyborach moją zgodę pod warunkiem, że sekretarzem tej Sekcji będzie właśnie ks. Chmielewski. Stawiając tak wysoko ocenę wkładu ks. Chmielewskiego, obecnie profesora i prodziekana Wydziału Teologii KUL, w wypromowanie zarówno Sekcji Teologii Duchowości na Wydziale Teologii KUL jak Sekcji Duchowości Teologów Polskich, nie chcę w niczym umniejszyć roli jaką odegrali w tym względzie: ks. prof. dr hab. Jerzy Misiurek, o. prof. dr hab. Jozafat A. Nowak, czy nowa generacja profesorska: ks. prof. dr hab. Jarosław Popławski i prof. dr hab. Teresa Paszkowska oraz ks. dr hab. Stanisław Zarzycki, a także zespół innych pracowników nauki, którzy już nie są zatrudnieni w ramach Sekcji (obecnie Instytutu), szczególnie ks. prof. dr hab. Zbigniew Wit czy ks. dr hab. Adam Rybicki, ks. dr Waldemar Seremak, ks. dr Krzysztof Burski i ks. dr Jan Miczyński.

Rozmiar tej publikacji nie pozwala na pełne odzwierciedlenie zmagań, jakie trzeba było pokonać, by na KUL zaistniała Sekcja — dziś już Instytut Teologii Duchowości. Nie ulega wątpliwości, że inspirującą rolę odegrał tu świątobliwy wieloletni rektor i profesor KUL — ks. Antoni Słomkowski. To on widział potrzebę istnienia Katedry Ascetyki i Mistyki w teologicznych programach i usytuował ją przy Sekcji Teologii Dogmatycznej; to on skutecznie przekonał mnie do przekwalifikowania się ze specjalizacji teologii dogmatycznej w kierunku teologii ascetyczno-mistycznej czy teologii życia wewnętrznego i naukowego usamodzielnienia się w ramach tej specjalizacji, co stało się przez pozytywnie zakończony przewód habilitacyjny z teologii ze specjalizacją z teologii życia wewnętrznego. W historii uprawiania teologii w tej dziedzinie w Polsce była to pierwsza habilitacja i pierwszy samodzielny pracownik naukowy. To prawda, że mój pierwszy doktor — ks. Stanisław Urbański, którego mogłem zatrudnić tylko na określony czas z wykładami zleconymi z historii polskiej duchowości, habilitował się w ATK z duchowości, i ma rację, gdy utrzymuje, że jest on pierwszym w historii teologii polskiej habilitowanym z duchowości, ale musi przyznać, że tu na KUL wykuwaliśmy zmianę nazwy teologii życia wewnętrznego na teologię duchowości, że bez tego dorobku nie byłoby możliwości wyodrębnienia się z teologii moralnej w specjalizację teologii duchowości na ATK. Podobnie jak na KUL bez krzyżowej drogi (tak mogę powiedzieć) przechodzenia od teologii ascetyczno-mistycznej czy teologii życia wewnętrznego, przez indywidualny program studiów, którego on był pierwszym studentem, przez samodzielną specjalizację z teologii życia wewnętrznego, aż do Sekcji Teologii Duchowości na ATK, teologia życia wewnętrznego, jeśliby istniała, przynależałaby jako jedna z katedr do teologii dogmatycznej, moralnej czy pastoralnej. Do dziś nie udało się przekonać kolegów z teologii moralnej, że teologia życia wewnętrznego czy teologia

duchowości, ma metodologiczną zasadność swej odrębności, choć w tym zakresie opublikowałem, jak się wydaje, zasadne wyniki swych badań[16].

Bez przebycia wspomnianej wyżej drogi i liczących się rezultatów tego zmagania się z przeciwnościami żaden z akademickich ośrodków teologicznych w Polsce nie miałby tego oparcia. Podobnie zresztą prawie wszystkie usamodzielnienia się teologów duchowości w Polsce nie dokonały się bez mojego udziału, a sukcesywnie już moich następców. Jestem też przekonany, że bez mojej propozycji wyodrębnienia z Sekcji Ojców Duchownych Sekcji Teologów Duchowości i przeprowadzenia tego wyodrębnienia, być może do dziś nie byłoby takiej Sekcji, którą ks. Marek Chmielewski przekształcił w pełnoprawne Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości, którego jest aktualnie prezesem.

Wiele razy stawiałem sobie pytanie, czy słusznie zrobiłem, idąc za sugestią ks. prof. Antoniego Słomkowskiego, zostawiając pole dogmatyki, by wybrać jako moją specjalizację teologię ascetyczno-mistyczną, teologię życia wewnętrznego, teologię duchowości? Pamiętam, jak po napisaniu rozprawy habilitacyjnej w języku francuskim w Rzymie oddałem jej tekst do przepisania francuskiej karmelitance. Kilka razy zawiodła mnie w terminowym wywiązaniu się z tego zadania. Gdy wreszcie mogłem już gotowy tekst odebrać, powiedziała mi: „Nie wiem, co księdza czeka, ale jeszcze nigdy diabeł nie przeszkadzał mi tak w żadnym przepisywaniu jak w tym".

Przebywając drogę od ascetyki do teologii duchowości doznałem i ja takiego przeszkadzania, ale pocieszam się tym, że dokonane dzieło musi mieć wartość w oczach Boga, jeśli tak bardzo nie podobało się diabłu.

DALL'ASCETICA ALLA TEOLOGIA SPIRITUALE

L'articolo è una testimonianza dell'albori e sviluppo di teologia spirituale in Polonia. Dunque, l'autore ci porta qualche reminescenze sconosciute e assai personale a proposito gli inizi della Cattedra di Teologia di Ascetica e Misitica la quale pian piano si è sviluppata: dapprima (1981) nella Specializzazione di Teologia di Vita Interiore, e poi (1983) nella Sezione di Spiritualità all'Università Cattolica in Lublino. Nell'anno 2000 si è cambiata nell'Istituto di Teologia di Spiritualità con bel gruppo dei proffessori e docenti.

Il merito del prof. Słomka è anche l'iniziare un'organizzazione teologica sotto nome: Sezione di Spiritualità dei Teologi Polacchi, ora trasformata nell'Associazione Polacca dei Teologi Polacchi.

[16] Zob. m.in. *Teologia duchowości*, w: *Polscy teologowie duchowości*, Lublin 1993, s. 231-241; *Teologia duchowości pośród innych dyscyplin teologicznych*, w: *Veritatem facientes. Księga pamiątkowa ku czci ks. prof. Franciszka Greniuka*, red. J. Nagórny, J. Wróbel, Lublin 1997, s. 405-412.

„Duchowość w Polsce", tom 11,
red. M. Chmielewski, Lublin 2009, s. 29-38

Antoni Jozafat Nowak OFM*

PSYCHOLOGIA W INSTYTUCIE TEOLOGII DUCHOWOŚCI KUL (1984-2006)

Na wstępie kilka sformułowań o charakterze ogólnym odnośnie do samej psychologii. Istnieje szereg hipotez dotyczących powstania życia. Profesor filozofii przyrody ks. Włodzimierz Sedlak († 1993) — twórca polskiej szkoły bioelektroniki, elektromagnetycznej teorii życia powstałego z krzemu oraz pojęcia „wszechpróżni" — zaprezentował własną koncepcję powstania życia przy istotnym udziale związków krzemu. Teoria ta była przedmiotem jego pracy habilitacyjnej z zakresu biologii teoretycznej pt. *Możliwość odtworzenia początków ewolucji organicznej na podstawie komponenta krzemowego*.

Nie mamy jednak po dzień dzisiejszy żadnej hipotezy, która by sugerowała cokolwiek na temat pojawienia się świadomości na globie ziemskim. W świetle jakich praw przyrody „wybucha" świadomość? Zapewne dlatego nie mamy też po dzień dzisiejszy psychologii świadomości, jako odrębnego działu badań nad człowiekiem, ponieważ świadomość jest zasadniczym wyrazem ducha. Świadomość nie może mieć swej przyczyny w tym, co nieświadome. Byt świadomy swego istnienia — nazywany człowiekiem — dzięki świadomości interesuje się nie tylko rzeczywistością, która go otacza, ale również swoim życiem wewnętrznym. Od samego początku zaistnienia bytu świadomego własnego istnienia — jakim jest człowiek — zasięgał on wiedzy o sobie samym i o drugim człowieku, co znaczy, że mamy już do czynienia z psychologicznym aspektem relacji pomiędzy jednostkami ludzkimi.

Człowiek szukał również po omacku ostatecznej przyczyny samego faktu istnienia, jak i istnienia samego siebie. Nie widział racji swego istnienia ani w sobie samym, ani w przyrodzie, która go otaczała. Poznanie prawdziwego Bo-

---

* Prof. dr hab. Antoni Jozafat NOWAK OFM — emerytowany profesor zwyczajny, w latach 1987-2005 kierownik Katedry Psychologii Życia Wewnętrznego, a w latach 2005-2008 — Katedry Psychologii Eklezjalnej. Dwukrotnie kierował Instytutem Teologii Duchowości KUL (1987-1991 i 1997-2000). Od 2005 zatrudniony w Górnośląskiej Wyższej Szkole Handlowej im. W. Korfantego w Katowicach, a od 2007 również w Wyższej Szkole Inżynieryjno-Ekonomicznej w Rzeszowie. Autor wielu książek i artykułów z zakresu psychologii duchowości oraz teologii życia konsekrowanego.

ga, jak i samego siebie jako osoby, okazało się możliwe dopiero z faktem Wcielenia Słowa. Nawet geniusz Arystotelesa nie potrafił z ludzkiej natury wydedukować terminu „osoba", a tym samym nie znał on również terminu „relacja". Błędny obraz Boga w logicznej konsekwencji kształtuje błędny obraz człowieka. Dopiero Chrystus objawia człowiekowi prawdziwego Boga oraz objawia człowiekowi człowieka. Tajemnica Boga zwie się Chrystus (por. Kol 2, 2); w Chrystusie również rozjaśnia się tajemnica człowieka (por. GS 22).

Ojcowie Kościoła nie mówili jeszcze o psychologii chrześcijańskiej, zawsze jednak mieli na uwadze antropologię chrześcijańską podejmując refleksję nad „nowym człowiekiem" zakotwiczonym w Chrystusie. Sobór Watykański II wyraźnie żąda, by w wychowaniu chrześcijańskim korzystać z badań psychologii zdrowej (por. OT 3. 11), co wskazuje na konieczność stawiania pytań o antropologię, na której bazuje ta psychologia, z której chcemy korzystać.

Termin „psychologia" posiada grecki źródłosłów η ψυχη ο λογος, co znaczy: nauka o duszy. Nie można jednak naukowej psychologii rozumieć tak dosłownie, dusza w rozumieniu teologicznym czy antropologicznym nie może bowiem być przedmiotem badań eksperymentalnych. Psychologii nie można uznać jednak za naukę młodą, gdyż historia rozwoju psychologii sięga VIII wieku przed Chrystusem. Psychologię w zasadzie dzielimy na dwie epoki. Pierwsza sięga VIII w. przed Chrystusem i trwa aż do wieku XIX — jest to tzw. psychologia naukowa nieeksperymentalna. Druga epoka trwająca, od połowy XIX wieku do dziś, to psychologia naukowa eksperymentalna[1].

Ta nowa psychologia, która zaczęła się gwałtownie rozwijać w drugiej połowie XIX wieku, musiała znaleźć dla siebie przedmiot materialny, formalny i metody badawcze. Bez wymienionych tu założeń nie sposób mówić o nauce. Obecnie psychologia jest bodajże najbardziej rozczłonkowaną dziedziną naukową. Tylko ten jeden, ważny dział, jakim jest psychologia osobowości, posiada kilkadziesiąt szkół. Każdy zaś dział nauk psychologicznych ma swój przedmiot materialny i formalny, jak również swoje metody; w sensie bardzo ogólnym — chodzi przecież o człowieka. Przedmiotem materialnym psychologii jest psychika, na którą składają się dyspozycje psychiczne i fakty psychiczne, natomiast przedmiotem formalnym będzie „ja" psychiczne, którego nie posiada zwierzę. Wszystkie doświadczenia, przeżycia itp., przebiegają u człowieka na tym samym niezmiennym podłożu jakim jest „ja" psychiczne. Najbardziej nośne terminy w psychologii, wciąż jeszcze wieloznaczne: „motywacja", „osobowość", „postawa" nie są pochodzenia psychologicznego, lecz filozoficznego. Motywacja — pochodzi od Barucha Spinozy († 1677), osobowość — od Immanuela Kanta († 1804), posta-

[1] Niewątpliwie najlepszym podręcznikiem historii psychologii pozostaje wciąż pozycja *Brett's history of psychology*, red. R. S. Peters, London 1962 (wydanie polskie: G. S. Brett, *Historia psychologii*, oprac. R. S. Peters, tł. J. Makota, Warszawa 1969).

wa — od Herberta Spencera († 1903). Nie będziemy omawiali metod psychologii, które w zasadzie dzielimy na zewnętrzne i wewnętrzne[2].

Psychologia miała ambicję ulokować się wśród nauk przyrodniczych. Jeżeli jednak przedmiotem psychologii jest człowiek, to trzeba uwzględnić fakt, że człowieka nie można wytłumaczyć ani na płaszczyźnie biologicznej, ani fizjologicznej, ani medycznej, ani matematycznej itp., gdyż nie jest on bytem neutralnym. Wszelka próba sprowadzenia człowieka do jednej płaszczyzny będzie w psychologii redukcjonizmem, a taka psychologia mija się z człowiekiem[3]. Psychologia redukcjonistyczna z pewnością nie jest psychologią zdrową, bo jest manipulacyjna i rozmija się z godnością oraz wartością człowieka. Również tak modny dzisiaj kult człowieka, wywyższenie go i uczynienie z niego miary wszelkich wartości, jak tego chciał już Protagoras († 410 przed Chr.), jest *de facto* manipulacją.

Ks. prof. dr hab. Walerian Słomka, „protoplasta" teologii duchowości w Polsce, kierownik Sekcji Teologii Duchowości KUL, był świadom potrzeby wykładów z zakresu psychologii dla studentów teologii duchowości. Doskonale zarazem widział niebezpieczeństwa, jakie niesie ze sobą psychologia redukcjonistyczna, którą nie interesuje człowiek jako człowiek. Poszukiwał więc psychologa, który spełniałby żądania Soboru Watykańskiego II, tzn. byłby reprezentantem psychologii zdrowej. Prof. dr hab. Zenomena Płużek, nie mogąc sama przyjąć tej oferty z powodu wielości zajęć, wskazała na mnie jako kompetentnego do podjęcia wykładów z zakresu psychologii w kontekście teologii duchowości.

1. Katedra Psychologii Życia Wewnętrznego

Wykłady z zakresu psychologii na pół etatu dla studentów teologii duchowości rozpoczęto w roku akademickim 1984/1985. Treścią pierwszych wykładów była naturalna religijność człowieka (*homo religiosus*), psychologiczny aspekt życia sakramentalnego oraz zagadnienia dotyczące życia wewnętrznego. Próbowano wówczas utworzyć Katedrę Psychologii Duchowości. Byłem jednak przeciwny takiemu nazewnictwu, jest to bowiem termin wewnętrznie sprzeczny, podobnie jak formuła: teologia religii. Senat w roku 1986 zatwierdził projekt w moim ujęciu, tzn. Katedrę Psychologii Życia Wewnętrznego. Według opinii prof. Z. Płużek, katedra ta „jest nowym zastosowaniem psychologii do zagadnień życia wewnętrznego, wymagającym od wykładowcy i profesora nowych inicjatyw i inwencji badawczych, ma to wyraźnie charakter twórczy"[4]. Nowopowstała ka-

[2] Por. A. J. Nowak, *Psychologia eklezjalna*, Lublin 2005, s. 71-83.

[3] O niebezpieczeństwach, jakie niesie ze sobą współczesna psychologia, zob. P. C. Vitz, *Psychologia jako religia. Kult samouwielbienia*, tł. z ang. P. O. Żylicz, Ł. Nowak, Warszawa 2002.

[4] Cyt. za: [bez autora], *Życie i działalność prof. zw. dr. hab. Antoniego Jozafata Nowaka OFM*, w: *Lumen Christi tantum in Ecclesia. Księga pamiątkowa w 70. rocznicę urodzin o. prof. dr. hab.*

tedra cieszyła się dużym zainteresowaniem nie tylko wśród studentów teologii duchowości, ale również teologii fundamentalnej i moralnej, psychologii i pedagogiki. W roku akademickim 1987/1988 w seminarium naukowym (magisterskolicencjacko-doktoranckim) brało udział 18 studentów. Zaangażowanie pełnoetatowe przyczyniało się do utworzenia nowych zakresów badawczych. Na wykład monograficzny z zakresu psychologicznej formacji sumienia (świadomości moralnej) byli w tym okresie zobowiązani uczęszczać nawet studenci pedagogiki. Do Katedry Psychologii Życia Wewnętrznego przyłączono także wykłady z zakresu duchowości zakonnej, z psychologii ogólnej dla studentów pierwszego roku teologii kurs B, jak również dla eksternistów. Na prośbę ks. prof. Słomki przygotowane zostały również wykłady z zakresu psychologii klinicznej, dotyczące identyfikacji postaw, ze szczególnym uwzględnieniem postaw neurotycznych, psychotycznych oraz zagadnienia opętania. Gdy w KUL powstał Instytut Nauk o Rodzinie, powiązano z tą Katedrą wykłady z zakresu psychologii ogólnej w tymże Instytucie. Dla kursu doktoranckiego podjęto także wykłady z zakresu psychologii kierownictwa duchowego, ze szczególnym uwzględnieniem postaw neurotycznych, psychotycznych oraz zagadnienia opętania. Wykłady z dynamiki grupowej (fakultatywny dla teologii kurs B i eksternistów) oraz wykłady z parapsychologii dla kursu doktoranckiego, przyciągały licznych słuchaczy z różnych kierunków i lat studiów. Przez szereg lat wykłady z zakresu psychologii ogólnej prowadzono także w Wyższym Instytucie Kultury Religijnej.

Już w wykładach z zakresu psychologii życia wewnętrznego zwracano uwagę na różnice zachodzące pomiędzy postawą religijną a postawą wiary, pomiędzy człowiekiem religijnym (wymiar antropologiczno-psychologiczny) a biblijnym pojęciem człowieka nowego (łaska wiary w Chrystusa). Zagadnienie to przewijało się w wielu wykładach. Zwracano uwagę na błąd metodologiczny tzw. projekcji obrazu ojca rodziny na Boga Ojca (błąd Z. Freuda), jak również na klucze badawcze psychologii religii i socjologii religii jako nieadekwatne do badania życia eklezjalnego. Nie można z kluczy przydatnych do badania postaw religijnych wyciągać wniosków dotyczących życia sakramentalnego, które jest eklezjalnym *specificum*, niewystępującym w żadnej religii ani w synagodze. Coraz silnej narastała świadomość konieczności utworzenia nowej katedry, która w pełni odpowiadałaby wytycznym Soboru Watykańskiego II.

Wniosłem podanie do Rady Wydziału KUL (21 V 2002) o przemianowanie Katedry Psychologii Życia Wewnętrznego na Katedrę Psychologii Eklezjalnej. Rada Wydziału Teologii (3 VI 2002) w głosowaniu tajnym nie przyjęła mojej propozycji. Argumentowano między innymi, że byłoby to zacieśnienie przedmiotu materialnego. Argument nie był adekwatny do sytuacji, ponieważ w dobie silnego rozwoju wielu dziedzin naukowych, ludzie nauki winni rozumieć, że bez zacieśnienia przedmiotu materialnego i formalnego nie sposób dzisiaj mówić

Antoniego Jozafata Nowaka OFM, red. T. Paszkowska, Lublin 2005, s. 23.

o rozwoju nauki. W konsekwencji nastąpiło opóźnienie projektu. Katedra Psychologii Eklezjalnej została zaakceptowana jednogłośnie przez Radę Wydziału Teologii KUL dopiero 22 II 2005 i zatwierdzona przez Senat KUL 18 V 2005 roku. Było za późno, by ten dział rozwinąć i wypracować odpowiednie metody badawcze. Po moim przejściu na emeryturę, kuratorem Katedry od 2006 roku była dr hab. Teresa Paszkowska. Decyzją Senatu KUL z 22 I 2008 roku Katedra została zamknięta ze względu na brak samodzielnych pracowników.

Treści wykładów monograficznych prowadzonych przy Katedrze Psychologii Życia Wewnętrznego sukcesywnie ukazywały się drukiem w formie publikacji. Wykazują one wzrastające tendencje ukierunkowania na psychologię eklezjalną[5]. Należałoby wyliczyć co najmniej kilkadziesiąt artykułów, które swoją treścią prowadziły do utworzenia nowego działu badań psychologicznych, mianowicie do psychologii eklezjalnej.

Przy Katedrze Psychologii Życia Wewnętrznego w charakterze asystentów pracowali: dr Borys Soiński OFM (1994-1998), dr Helena Słotwińska (1998-1999), dr Teresa Paszkowska (1999-2005). Przy tej Katedrze napisano 11 doktoratów oraz 258 magisteriów.

2. Katedra Psychologii Eklezjalnej

Zatwierdzona przez Senat KUL (18 V 2005) Katedra Psychologii Eklezjalnej zainicjowała nowy dział badań wśród nauk psychologicznych. Przy tej Katedrze, pomimo jej krótkiej działalności obroniono 4 doktoraty i 55 magisteriów.

Aczkolwiek wszystkie badania prowadzone przy Katedrze Psychologii Życia Wewnętrznego były, jak to zostało wspomniane, nastawione w sposób jeszcze nierozplanowany w tymże kierunku, to trudno było, przy wyraźnym oparciu się na antropologii biblijnej i poszanowaniu dla godności osoby, tolerować w refleksji naukowej ten okrutny bałagan pojęć. Klucze badawcze psychologii religii oraz socjologii religii są pełne niesprecyzowanych pojęć, dlatego nie wolno wyciągać w oparciu o nie wniosków dotyczących życia sakramentalnego, ani utożsamiać terminów *religijność i łaska wiary.*

Istnieje wprawdzie rzeczywistość natury (religijność) i rzeczywistość łaski wiary, ale popełnia się błąd metodologiczny, gdy z rzeczywistości natury próbuje się wydedukować rzeczywistość łaski. Do wymiarów religijności zalicza się tam np. globalny stosunek do wiary, praktyki religijne, wspólnotę religijną, wiedzę

[5] Ograniczymy się do publikacji książkowych: *Człowiek wiary nadziei miłości*, Katowice 1988; *Nowy człowiek*, Rybnik 1998; Lublin 2002[2], 2004[3]; *Osobowość sakramentalna*, Lublin 1992; 2000[2]; *Osoba konsekrowana*: t. 1 — *Ślub ubóstwa*, Lublin 1992; t. 2 — *Ślub posłuszeństwa*, Lublin 1994; t. 3 — *Ślub czystości*, Lublin 1999; *Osoba konsekrowana*, Lublin 2006, ss. 627 (w jednym wolumenie wydano trzy poprzednie tomy); *Identyfikacja postaw*, Lublin 2000; *Homo religiosus. Studium porównawczo krytyczne*, Lublin 2003; *Psychologia eklezjalna*, Lublin 2005; *Parapsychologia*, Lublin 2006 (przekład na j. niem. *Parapsychologie*, Lublin 2008).

religijną, ideologię religijną, doświadczenie religijne i moralność religijną[6]. Psychologia religii mówi o religijności wewnętrznej i zewnętrznej, zaangażowanej, uzgodnionej, instytucjonalnej, intensywnej i nieintensywnej, centralnej, peryferyjnej, personalnej i niepersonalnej, apersonalnej, rozbudowanej i nierozbudowanej, stałej, zmiennej, autonomicznej, nieautonomicznej, dojrzałej, niedojrzałej[7].

Tylko w tym przykładzie ujawnia się bałagan pojęciowy, nie mający nic wspólnego z łaską wiary i Kościołem świętym, który nie głosi religii, lecz jest sakramentalną obecnością Chrystusa w tym świecie i dla tego świata. O relacji z takim Bogiem należy mówić zupełnie nowym językiem, utworzyć inne pojęcia adekwatne do unikalności życia wiarą, życia eklezjalnego. Należy szukać języka, który odpowiednio do przyjętego światła, jaśniej wyraża tajemnicę człowieka.

Nie mamy zamiaru sięgać w daleką historię. Człowiek może być rozumiany jako dualizm psychiczny: *res extensa et res cogitans* — jak chciał Kartezjusz († 1650)[8]; maszyna (J. La Mettrie † 1751); wysoce wyspecjalizowana małpa (F. Nietzsche † 1900); aparat psychiczny (S. Freud † 1939); nawarstwienie odruchów warunkowych, które promieniują w korze mózgowej (pawłowizm); skupisko refleksów (behawioryści), czy jakaś analogia komputerowa człowieka przeciętnego, o którym marzą technokraci, politycy, itd. Wszystkie te ujęcia są całkowitym zapoznaniem osobowej godności i wartości człowieka.

W badaniach psychologii religii jest dużo treści dotyczących Boga i religii jako takiej, a przecież tajemnica Boga nazywa się Chrystus (por. Kol 2, 2). Nie sposób więc mówić o dojrzałości ludzkiej bez uwzględnienia Chrystusa. Tylko On jest drogą do Boga Prawdziwego i do naszego człowieczeństwa. Każda religia szuka Boga po omacku, więc wynik tego poszukiwania jest zawsze błędny, niepełny i niejasny. Mając błędny obraz Boga, religia musi również posiadać błędny obraz człowieka. Słuszne jest stwierdzenie św. Augustyna: „*Noverim Te, noverim me*", bo trzeba najpierw poznać i przyjąć Chrystusa, by wiedzieć, co znaczy być człowiekiem (por. GS 22. 41). Łaska wiary jest chrystocentryczna, Chrystus domaga się wiary w Niego. Zdaniem Apostoła Pawła, człowiek jest tak długo nieletni (niedojrzały), dopóki nie zostanie ukształtowany w nim obraz Chrystusa (por. Rz 8, 29; 1 Kor 15, 48-49; 2 Kor 3, 18; Ga 4, 1-3). Są to kluczowe stwierdzenia o Bogu i o człowieku w nauczaniu Kościoła Świętego. A psy-

---

[6] Por. W. Piwowarski, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym*, Warszawa 1977.

[7] Zob. np.: W. Prężyna, *Intensywność postawy religijnej a osobowość*, Lublin 1973; Z. Uchnast, *Psychologiczne aspekty dojrzałej religijności*, „Częstochowskie Studia Teologiczne" 3(1975), s. 313-327; tenże, *Koncepcja religijności w psychologii humanistycznej*, w: *Psychologia religii*, red. Z. Chlewiski, Lublin 1982, s. 123-143; P. Socha, *Religijność jako źródło zróżnicowania osobowości pod względem autonomii*, Warszawa 1988; Z. Chlewiński, *Religijność dojrzała*, w: *Wybrane zagadnienia z psychologii pastoralnej*, red. Z. Chlewiński, Lublin 1989, s. 9-25; R. Jaworski, *Psychologiczne korelaty religijności personalnej i apersonalnej*, Lublin 1989.

[8] Renè Descartes może być uważany za ojca pornografii, gdyż odebrał człowiekowi odpowiedzialność za gospodarowanie własnym ciałem, degradując je do roli wymiennego materiału.

chologia będąc nauką bez Chrystusa operuje terminem „Bóg", którego treść jest wieloznaczna, zatem taka psychologia nie posiada również słusznej wiedzy o człowieku.

Wiadomo, że nauka musi spełniać pewne warunki, by mogła być nauką. Konieczny jest przedmiot materialny, formalny i metody badawcze. Dla psychologii eklezjalnej przedmiotem materialnym są osoby zakotwiczone w Chrystusie poprzez sakrament chrztu św., żyjące sakramentalnie i podlegające w Kościele Świętym chrystoformizacji[9]. Badana jest psychika człowieka, który bytuje i działa w Ciele Mistycznym Chrystusa. Nowe Przymierze nazywa takiego człowieka *homo novus* — „nowy człowiek", został on bowiem złączony z Chrystusem mocą łaski. Człowiek łaski wiary wie w kogo uwierzył (por. 2 Tm 1, 12). Przedmiotem formalnym psychologii eklezjalnej będzie w „człowieku nowym" świadomość współbytowania z Chrystusem. Determinantem poczynań „człowieka nowego" nie jest zatem integracja własnych systemów psychofizycznych. Owszem tę integrację posiada on również, lecz decydująca jest tu świadomość własnego uchrystusowienia i dostrzegania Chrystusa — swoisty test weryfikujący w tej antropologii — w każdym człowieku. Ten właśnie determinant — Chrystus warunkuje formację osobowości sakramentalnej i bytowanie w relacjach Chrystusowych. On zniósł w sposób definitywny wszelkie prawo zemsty i odwetu; pomiędzy człowiekiem wiary a Chrystusem znajduje się drugi człowiek. Postawa wobec każdego człowieka jest empirycznym sprawdzianem postawy wiary[10]. Metody badawcze w psychologii eklezjalnej pozostają te same, co w innych działach, aczkolwiek szczególnie gdy chodzi o metody wystandaryzowane (testy), to przy testach projekcyjnych trzeba uwzględnić chrystoformizację człowieka. Klucze badawcze opracowywane do konkretnych zagadnień muszą uwzględnić populację osób żyjących sakramentalnie (uchrystusowionych).

Skoro Sobór Watykański II podkreśla, że w wychowaniu chrześcijańskim[11] należy uwzględnić badania psychologii zdrowej, znaczy to, że istnieje również psychologia „chora". Jakie warunki musi spełniać psychologia, by w opinii Kościoła Świętego była psychologią zdrową? W takich badaniach trzeba:

a) mieć zawsze na uwadze absolutną wyjątkowość i godność osoby ludzkiej, która nie może być nigdy traktowana manipulacyjnie, przedmiotowo, redukcjonistycznie;

---

[9] Zob. A. J. Nowak, *Psychologia eklezjalna*, Lublin 2005, s. 93-162.

[10] Por. tenże, *Osoba. Fakt i tajemnica*, Rzeszów 2009.

[11] Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego przedstawiła 30 X 2008 roku *Wskazania odnośnie do wykorzystywania nauk psychologicznych w przyjmowaniu i formacji kandydatów do kapłaństwa*. Dokument został przedstawiony przez prefekta Kongregacji kard. Zenona Grocholewskiego oraz sekretarza Kongregacji abp Jean-Louis Bruguesa OP i eksperta ks. prof. Carlo Brescianiego. Prace nad dokumentem trwały ponad 30 lat, a ich redakcję poprzedziły konsultacje z innymi urzędami Kurii Rzymskiej, konferencjami episkopatów i ekspertami.

b) zaakceptować fakt, że nie ma kultury bez religii, ani religii bez kultury. Człowiek jest w sensie genotypicznym religijny, natomiast konkretna religia jest nabytym fenotypem;

c) odróżnić to, co stanowi ludzką naturę, od tego co jest owocem łaski. Łaska wiary nie jest ani genotypiczna ani fenotypiczna, lecz darem otrzymanym z zewnątrz. Jej dawcą jest Chrystus, a człowiek będąc z natury swej religijnym, jest uzdolniony do przyjęcia łaski wiary. Łaskę wiary można „przyjąć — odrzucić — utracić", natomiast ludzkiej natury, która jest religijna (por. KKK 28. 44) nie można wyzbyć się. Człowiek musiałby, o ile tak można powiedzieć, zawrócić do świata zwierząt;

d) mieć na uwadze wolność i odpowiedzialność osoby ludzkiej. Nie można kwestii odpowiedzialności sprowadzać do psychologii potrzeb;

e) uwzględnić, że psychologia zdrowa, mająca na uwadze godność i wartość osoby ludzkiej, może wskazać na preliminaria duchowości człowieka;

f) nie unikać problematyki dotyczącej cierpienia, choroby, śmierci. Czerpiąc z nauczania Kościoła świętego można ukazać sens cierpienia i śmierci;

g) nie utożsamiać poczucia winy ze świadomością grzechu;

h) nie akceptować metodologicznego błędu Freuda, twierdzącego jakoby obraz Ojca w niebie był projekcją obrazu ojca rodziny;

i) zwracać uwagę na nauczanie Kościoła świętego i nie unikać imienia Chrystusa. Nie można dotrzeć do Boga Trójosobowego mocą własnej inteligencji, genotypicznej religijności, ani poprzez fenotyp religijny, trzeba być przyjętym do Kościoła Świętego;

j) należy zauważyć, że w psychologii eklezjalnej ontogeneza człowieka jest chrystotypiczna, stąd należy mówić o procesie progresywnej chrystoformizacji. Osoba nabywa i wyraża siebie w sakramentalnej osobowości.

Psychologia eklezjalna powinna spełniać te wyżej wymienione warunki.

3. Język, nowa terminologia

Psychologia w Instytucie Teologii Duchowości KUL wypracowała dla siebie swoisty język. Nie będziemy terminów wypracowanych i stosowanych w Katedrze Psychologii Życia Wewnętrznego, a później w Katedrze Psychologii Eklezjalnej wyjaśniali, gdyż uczyniono to we wcześniejszych publikacjach. Tutaj zacieśnimy się do ich wyliczenia: „osobowość sakramentalna", „osobowość mistyczna", „chrystoformizacja", „proces progresywnej chrystoformizacji", „chrystoformizacja sumienia", „teologia empiryczna", „religijność genotypiczna", „religia jako fenotyp", „psychologia eklezjalna", „realizm symboliczny", „nerwice klerogenne", „nerwice religiogenne", „norma eklezjalna". Przywołano już termin *homo novus*. Ponadto trzeba uwzględnić terminy: „postawa wiary", „spójnia mistyczna", „antropologia inkarnacyjna", „*uterus sacramentalis*", „rozwój spiral-

ny", „konsekracja ciała", „relacje Chrystusowe", „ontogeneza chrystotypiczna". W postawie psychologicznej wyeksponowano zaś faktor intelektualno-wolitywny.

Nadto opracowano praktycznie przydatne kryteria oceny, zwłaszcza odnośnie do autentyczności doświadczeń mistycznych: 1) integracja osobowości adekwatna do wieku, wykształcenia, powołania; 2) sumienne wykonywanie codziennych obowiązków; 3) zauważalny rozwój osobowości; 4) posłuszeństwo prawowitej władzy; 5) dystans krytyczny do własnych doświadczeń.

Kryteria psychologii eklezjalnej odnośnie do dojrzałości życia sakramentalnego: 1) kryterium obowiązku; 2) kryterium aktywności dla dobra Kościoła; 3) kryterium przemiany i radości; 4) kryterium miłości bliźniego; 5) kryterium postawy wiary.

Kryteria rzeczywistego opętania: 1) nagła zmiana osobowości; 2) tajna wiedza lub siła przekraczająca zdolności podmiotu; 3) całkowita przemiana postawy moralnej; 4) postawa złośliwie destruktywna; 5) agresja (nienawiść) do wszystkiego co Chrystusowe i eklezjalne.

Refleksje dotyczące obecności i znaczenia psychologii w Instytucie Teologii Duchowości KUL w latach od 1984 do 2006 nie zostały tu przedstawione chronologicznie. Podzielono raczej psychologiczną zawartość treści przekazywanych studentom i doktorantom, związaną z Katedrą Psychologii Życia Wewnętrznego, a następnie z Katedrą Psychologii Eklezjalnej. Zwrócono uwagę na konieczność stworzenia takiej właśnie Katedry ze względu na fakt chrystoformizacji człowieka, która ma miejsce wyłącznie w Kościele Świętym i nie może być utożsamiana z ogólnym wychowaniem religijnym dokonywanym w każdej kulturowo-religijnej społeczności. Nakreślenie istotnych różnic zachodzących pomiędzy genotypiczną religijnością i religią jako fenotypem a łaską wiary w Chrystusa w Jego Kościele świętym było konieczne dla wykazania swoistości psychologii eklezjalnej co do jej przedmiotu materialnego, formalnego, jak i metod badawczych.

DIE PSYCHOLOGIE IM THEOLOGISCHEN INSTITUT DER SPIRITUALITÄT KUL (1984-2006)

In der Einführung weis der Verfasser kurz darauf hin wie die Psychologie sich in der Geschichte entwickelt hat. Die Geschichte der Psychologie geht ja bis in das VIII Jahrhundert vor Chr. Geburt. Die reduktionistische Psychologie kann jedoch nicht der Spiritualität behilflich sein, und zwar aus diesem Grund, weil ihr der Begriff Person fehlt so wie ihn die Heilige Kirche versteht. Es handelt sich also um die gesunde Psychologie und nur ihre wissenschaftliche Befunde sollen ausgenützt werden (vgl. OT. 3. 11). Aus diesem Grund, schreibt der Verfasser

entstand zunächst in der KUL der Lehrstuhl der Psychologie des Innerlichen Lebens der im Jahr 2005, leider viel zu spät, in den Lehrstuhl der Ekklesialen Psychologie umbenannt wurde. Der Verfasser weis sehr scharf darauf hin, dass man die Religion mit der Gnade des Glaubens nicht gleichsetzen darf. Die Religion gehört zu der Natur des Menschen, der Glaube hingegen ist eine Gnade. Mit anderen Worten, der Mensch ist von Natur aus religiös, der Gnade Nach gläubig. Interessant ist auch die Auszählung der neuen Begriffe die bei diesem Lehrstuhl ausgearbeitet wurden. Der Verfasser endet seine Betrachtungen über die Ekklesiale Psychologie indem er auf die Eigenschaften aufmerksam macht die die Ekklesiale Psychologie haben muss, um überhaupt ekklesial zu werden.

„Duchowość w Polsce", tom 11,
red. M. Chmielewski, Lublin 2009, s. 39-52

Ks. Marek Chmielewski*

GENEZA POLSKIEGO STOWARZYSZENIA TEOLOGÓW DUCHOWOŚCI

W każdej dziedzinie nauki można wyróżnić dwa aspekty: przedmiotowy i podmiotowy, zwany czasem materialno-organizacyjnym. Aspekt przedmiotowy nauki, to jej treść i obszar podejmowanych badań. W jego służbie pozostaje równie ważny aspekt podmiotowy. Stanowią go przede wszystkim naukowcy uprawiający daną naukę, zwykle zrzeszeni w różnego rodzaju strukturach naukotwórczych, takich jak: uniwersyteckie i pozauniwersyteckie placówki naukowo-badawcze, organizacje i towarzystwa naukowe itp. Z tym wymiarem wiąże się tworzona przez nich literatura danej nauki w postaci publikacji książkowych czy periodyków.

Również teologia duchowości, która od ponad 90 lat jest pełnoprawną uniwersytecką dyscypliną naukową[1], ma znaczący wymiar podmiotowy. Na gruncie polskim jest to liczące aktualnie około 400 osób grono teologów — duchownych, osób konsekrowanych i świeckich, którzy w zakresie duchowości uzyskali co najmniej licencjat kościelny. Kilkudziesięciu z nich zatrudnionych jest w strukturach akademickich, inni zaś pełnią posługę formacyjną w seminariach duchow-

* Ks. dr hab. Marek CHMIELEWSKI, prof. KUL — kapłan Diecezji Radomskiej (wyśw. 1983); od 1988 pracownik naukowy Instytutu Teologii Duchowości KUL, w latach 2000-2006 jego dyrektor; prodziekan Wydziału Teologii (2005-2008, 2008-); 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] Pierwsze katedry teologii ascetyczno-mistycznej powstały na rzymskim Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza „Angelicum" w 1917 roku i na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim „Gregorianum" w 1919 roku. — Zob. F. Asti, *Spiritualità e mistica. Questioni metodologiche*, Città del Vaticano 2003, s. 34-37. W Polsce pierwszą Katedrę Teologii Ascetyczno-Mistycznej na KUL utworzył w 1957 roku ks. prof. Antoni Słomkowski. Jego wykłady akademickie z tego okresu zostały opublikowane w książce: A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego w świetle Soboru Watykańskiego II* (opr. M. Chmielewski, Ząbki 2000). — Zob. W. Słomka, *Wkład ks. Antoniego Słomkowskiego w polską teologię duchowości*, w: *Ksiądz Rektor Antoni Słomkowski. Stulecie urodzin*, red. M. Chmielewski, Lublin 2001, s. 105-115; M. Chmielewski, *Ks. Antoni Słomkowski. Prekursor akademickiej teologii duchowości w Polsce (1957-2007)*, w: *Lectio divina* („Homo meditans", 29), red. J. M. Popławski, Lublin 2008, s. 161-179.

nych i nowicjatach zakonnych. Pozostali zaś odpowiednio do swojego stanu i powołania podejmują różnorodną służbę w Kościele.

1. Sekcja Duchowości Teologów Polskich

Integrowaniu tego stale rozwijającego się środowiska, od 1983 roku służyła Sekcja Duchowości Teologów Polskich [dalej skrót: SDTP], która po 25. latach przekształciła się w Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości [dalej skrót: PSTD], mające podmiotowość prawną kościelną i państwową. Na temat powstania, rozwoju i działalności SDTP powstało kilka publikacji[2]. Z okazji dwudziestolecia istnienia dokonano szczegółowego opracowania jej historii[3], z której warto przypomnieć najważniejsze fakty, jak również teraz uzupełnić podjęty wtedy kronikarski zapis wydarzeń, które nastąpiły od 2003 roku.

SDTP powstała w ramach Specjalistycznych Sekcji Pracowników Naukowo-Dydaktycznych Wyższych Uczelni w Polsce, których rytm pracy wyznaczały Kongresy Teologów Polskich. Dla tych Sekcji Episkopat Polski podczas 119. Konferencji, obradującej w Krakowie 6 V 1970 roku, uchwalił specjalny regulamin, zgodnie z którym zasadniczym celem było inicjowanie i koordynowanie współpracy naukowej.

SDTP wyłoniła się z Sekcji Ojców Duchownych z inicjatywy ks. prof. dr. hab. Waleriana Słomki podczas V Kongresu Teologów Polskich, który odbywał się na KUL w dniach 14-16 IX 1983 roku. Znaczne ożywienie jej działalności można jednak odnotować dopiero od kolejnego Kongresu Teologów Polskich, który obradował również na KUL w dniach 12-14 IX 1989 roku. Odtąd odbywały się regularne coroczne spotkania członków Sekcji, których liczba stale się zwiększała. Podjęto konkretne inicjatywy, między innymi opracowano i opubli-

---

[2] Zob. M. Chmielewski, *Pierwszy polski podręcznik duchowości — w przygotowaniu*, „Pismo Okólne. Biuletyn informacyjny Biura Prasowego Episkopatu Polski" 24(1991), nr 48, s. 7-8; tenże, *Sympozjum o medytacji chrześcijańskiej w KUL*, „Pismo Okólne. Biuletyn informacyjny Biura Prasowego Episkopatu Polski" 25(1992), nr 47, s. 7-8; tenże, W. Słomka, *Polscy teologowie duchowości*, Lublin 1993, ss. 242; M. Chmielewski, *Polski słownik duchowości. (Sprawozdanie z posiedzenia Sekcji Duchowości Teologów Polskich)*, „Ateneum Kapłańskie" 125(1995), s. 280-282; tenże, *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; tenże, *Uniwersytet katolicki musi być w pełni sobą... (Relacja z sympozjum o ks. Antonim Słomkowskim)*, „Przegląd Uniwersytecki" 12(2000), nr 6, s. 24; tenże, *Sekcja Duchowości Teologów Polskich*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 800-802; tenże, *Geneza i założenia „Leksykonu duchowości katolickiej"*, w: *Nova et vetera polskiej duchowości* („Duchowość w Polsce", t. 10), red. M. Chmielewski, Lublin 2004, s. 21-25.

[3] Zob. M. Chmielewski, *Dwadzieścia lat Sekcji Duchowości Teologów Polskich*, w: *Teologowie duchowości w Polsce 2003*, opr. M. Chmielewski, Lublin 2003, s. 13-38.

kowano podręcznik duchowości dla seminarzystów[4], jak również zwołano kilka sympozjów naukowych.

W dziesięciolecie istnienia Sekcji podjęto prace mające na celu opracowanie *Leksykonu duchowości katolickiej*, który ukazał się dopiero w 2001 roku, jak również zaczęto wydawać serię książek z cyklu „Duchowość w Polsce".

Postulat, aby na bazie SDTP powołać formalnoprawne towarzystwo naukowe skupiające teologów duchowości, po raz pierwszy pojawił się podczas zebrania plenarnego w dniu 10 XI 2001 roku. Miało ono miejsce w Archidiecezjalnym Domu Rekolekcyjnym w Lublinie (ul. Podwale 15). W związku z tym odczytano pismo bp. prof. dr. hab. Jana Bernarda Szlagi, Przewodniczącego Rady Naukowej Episkopatu Polski, które nadesłał w odpowiedzi na moją interpelację odnośnie do możliwości przekształcenia Sekcji w towarzystwo naukowe. Pozytywna odpowiedź bp. Szlagi utwierdziła nas w przekonaniu o słuszności takiej decyzji. Odtąd zaczęto poszukiwać odpowiednich modeli formalnoprawnych dla osiągnięcia tego celu.

a) Rok 2003

Dwudziestolecie SDTP jej członkowie świętowali w Krakowie w seminarium duchownym księży zmartwychwstańców (ul. Pawlickiego 1) w dniach 5-6 V 2003 roku w ramach sympozjum pod hasłem: „Teologia duchowości w Polsce". Wzięło w nim udział 61 osób. Obrady rozpoczęto Mszą świętą pod przewodnictwem honorowego przewodniczącego Sekcji ks. prof. Waleriana Słomki. Po oficjalnym rozpoczęciu spotkania, uczestnicy do obiadu wysłuchali dwóch referatów: ks. prof. dr. hab. Jerzego Misiurka z KUL pt. *Specyfika polskiej duchowości* i ks. prof. dr. hab. Andrzeja Siemieniewskiego z Wrocławia pt. *Współczesne zagrożenia duchowości*. Po obiedzie głos zabrali: o. prof. dr hab. Paweł Placyd Ogórek OCD z UKSW nt. *„Zwrot ku mistyce" w duchowości współczesnej* i ks. prof. dr hab. Stanisław Urbański również z UKSW nt. *Duchowość w perspektywie jednoczącej się Europy*. Po przerwie miała miejsce praca w zespołach problemowych. Pod przewodnictwem ks. prof. dr. hab. Ireneusza Werbińskiego z UMK w Toruniu dyskutowano na temat ośrodków naukowo-dydaktycznych duchowości w Polsce. Dr Krzysztof Wons SDS, prowadzący Salwatoriański Ośrodek Formacji Duchowej w Krakowie, animował dyskusję o centrach formacji duchowej. Dr Waldemar Seremak z KUL przewodniczył zespołowi, który zajmował się książkami i czasopismami z zakresu duchowości, zaś ks. dr Jan Jagiełka z WSD w Kielcach prowadził refleksję o stanie teologii duchowości w seminariach duchownych w Polsce. Inny zespół pod przewodnictwem dr. Mariana Gołąba OFMConv. z Kalwarii Pacławskiej dyskutował o teologii duchowości w nowicjatach zakonnych.

[4] *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka, M. Chmielewski, J. Misiurek, A. J. Nowak, Lublin 1993.

Po kolacji wszyscy uczestnicy zjazdu wzięli udział w wykładach odbywających się w Karmelitańskim Instytucie Duchowości (ul. Rakowicka 18) w ramach VI Karmelitańskiego Tygodnia Duchowości poświęconego w tym roku postaci bł. Elżbiety od Trójcy Świętej.

Nazajutrz, we wtorek, po śniadaniu miała miejsce dyskusja plenarna na temat stanu duchowości w Polsce, której przewodniczył ks. prof. dr hab. Jan Machniak z PAT w Krakowie. Następnie odbyło się krótkie spotkanie z gościem specjalnym zjazdu — bp. Zygmuntem Zimowskim z Radomia, Przewodniczącym Komisji Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski, który mówił na temat perspektyw współpracy sekcji profesorskich w ramach tejże Komisji. Zwieńczeniem obrad była uroczysta Msza święta przy grobie św. Faustyny Kowalskiej w Sanktuarium Miłosierdzia Bożego w krakowskich Łagiewnikach pod przewodnictwem bp. Zimowskiego.

Warto dodać, że z okazji jubileuszowego zjazdu został przygotowany 8. tom z serii „Duchowość w Polsce" pt. *Teologowie duchowości w Polsce 2003* (opr. M. Chmielewski, Lublin 2003, ss. 409), w którym zamieszczono biogramy ze zdjęciami i wykazem bibliografii 135. członków Sekcji, opracowane na podstawie uprzednio rozesłanych ankiet. Niezależnie od tego na końcu tomu zamieszczono pełną listę 358 członków Sekcji.

Na temat tego zjazdu ukazały się informacje w katolickiej prasie krakowskiej, a także obszerna relacja piszącego te słowa w „Aktualnościach dnia" na antenie Radia Maryja, nadana bezpośrednio po zakończeniu obrad.

b) Rok 2004

Okazją do zwołania kolejnego zebrania członków SDTP był VII Kongres Teologów Polskich, odbywający się na KUL w dniach 13-14 IX 2004 roku.

W ramach przewidzianego programem Kongresu spotkania sekcji profesorskich, odbyło się dwuczęściowe zebranie naszej Sekcji. W pierwszej części, w której wzięło udział 58 osób, wygłoszono następujące komunikaty: ks. prof. Stanisław Urbański — *Duchowość nadziei przeciw duchowości lęku*; ks. prof. Ireneusz Werbiński — *Powszechna potrzeba duchowości*; ks. prof. dr hab. Henryk Wejman — *Fragmentaryzacja egzystencji jako wyzwanie dla duchowości chrześcijańskiej*; ks. prof. Andrzej Siemieniewski — *Poszukiwanie ezoterycznych duchowości*; ks. prof. Walerian Słomka — *Profetyczne posłannictwo duchowości katolickiej wobec „społeczeństwa chorego na horyzontalizm"*[5].

W drugiej części zebrania, w której uczestniczyło 49 osób, najpierw przewodniczący (autor tego tekstu) złożył sprawozdanie z całorocznej działalności, podkreślając przede wszystkim, że opublikowano kolejne dwa tomy z serii „Du-

[5] Treść wystąpień opublikowano w materiałach pokongresowych pt. *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, red. K. Góźdź, K. Klauza, Cz. Rychlicki, H. Słotwińska, P. Szczur, t. 2 — *Materiały spotkań sekcyjnych*, Lublin 2004, s. 135-200.

chowość w Polsce". Tom 9 nosi tytuł: *Z Chrystusem w świecie. Wypowiedzi Kościoła na temat instytutów świeckich* (opr. M. Chmielewski, wyd. 2, Lublin 2003, ss. 285). Jest to drugie wydanie tomu czwartego serii pod tym samym tytułem, przygotowane na wyraźną prośbę środowisk instytutowych, wyrażoną podczas ogólnopolskiej sesji naukowej zorganizowanej przez Krajową Konferencję Instytutów Świeckich oraz Instytut Teologii Duchowości w KUL w dniu 17 V 2003 roku nt. „Świeccy konsekrowani w Kościele lokalnym"[6]. Poprzedni tom zawierał 26 wypowiedzi Kościoła na temat instytutów świeckich, zaś obecny — 52 wypowiedzi. Tom 10. pt. *Nova et vetera polskiej duchowości* (red. M. Chmielewski, Lublin 2004, ss. 269), to zbiór materiałów z sympozjum promującego *Leksykon duchowości katolickiej*, które odbyło się na KUL dnia 21 III 2002 roku, i ze zjazdu SDTP w Krakowie w 2003 roku, jak również kilka artykułów młodych, świeckich teologów.

Następnie dyskutowano nad reorganizacją Sekcji, to znaczy o przekształceniu jej w stowarzyszenie naukowe. W wyniku dyskusji podjęto uchwałę w tej sprawie, którą w drodze głosowania poparło 46 osób, 1 osoba była przeciwna, a 2 wstrzymały się od głosu. Tą uchwałą powołano zespół roboczy w składzie: ks. dr hab. Marek Chmielewski prof. KUL, dr hab. Teresa Paszkowska, ks. prof. dr hab. Jan Machniak, ks. prof. dr hab. Henryk Wejman, mgr lic. Agnieszka Deneka, ks. dr Marek Szymula i ks. prof. dr hab. Andrzej Siemieniewski.

c) Rok 2005

XXX Dni Duchowości nt. „Jan Paweł II — Mistrz duchowy", zorganizowane przez Instytut Teologii Duchowości KUL w dniach 25-26 XI 2005 roku, dały okazję do kolejnego zebrania SDTP. Wieczorem, w pierwszym dniu sympozjum, w Archidiecezjalnym Domu Rekolekcyjnym w Lublinie (ul. Podwale 15) odbyło się walne zebranie Sekcji, w którym udział wzięło 45 osób. W związku z upływem pięcioletniej kadencji Zarządu, piszący te słowa, jako przewodniczący, złożył sprawozdanie z działalności w okresie od 5 XII 2000 roku do 24 XI 2005 roku. Przedstawił między innymi stan personalny Sekcji po dokładnej weryfikacji listy członków, jak również przejawy działalności naukowej.

W dniu sprawozdania Sekcja liczyła w sumie 318 członków, w tym 19 samodzielnych pracowników naukowych, 130 doktorów i 169 licencjuszy. Jeśli zaś chodzi o strukturę personalną, to w gronie członków znajdowało się 6 biskupów, 154 kapłanów diecezjalnych (11 profesorów, 61 doktorów i 82 licencjuszy), 91 kapłanów zakonnych (7 profesorów, 43 doktorów i 41 licencjuszy), 21 zakonnic (1 profesor, 7 z doktoratem i 13 z licencjatem), 35 świeckich kobiet (7 z doktora-

[6] Materiały z tej sesji, zwołanej w ramach przygotowania środowisk instytutowych do VIII Światowego Kongresu Instytutów Świeckich, który odbył się w Częstochowie w dniach 17-21 VII 2004 roku, opublikowano w pracy zbiorowej pt. *Świeccy konsekrowani w Kościele lokalnym*, red. M. Chmielewski, Lublin 2004, ss. 124.

tem i 28 z licencjatem) oraz 11 świeckich mężczyzn (5 doktorów i 6 licencjuszy). Oznacza to, że w ciągu tego pięciolecia liczba samodzielnych pracowników naukowych wzrosła z 10 do 19, zaś liczba doktorów z 55 do 130.

W okresie sprawozdawczym zorganizowano 6 zebrań plenarnych Sekcji i wydano 6 książek, wśród których jest *Leksykon duchowości katolickiej* oraz 4 tomy serii „Duchowość w Polsce". Do dorobku Sekcji zaliczyć trzeba książkę z materiałami z sympozjum z 2000 roku poświęconego ks. Antoniemu Słomkowskiemu pt. *Ksiądz Rektor Antoni Słomkowski — stulecie urodzin* (red. M. Chmielewski, Lublin 2001, ss. 182).

W dalszej części zebrania dokonano kilku istotnych aktów zmierzających do przekształcenia SDTP w stowarzyszenie naukowe. Przede wszystkim uchwalono, że odtąd używać się będzie nazwy „Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości". Następnie zatwierdzono opracowany przeze mnie roboczy Statut i powołano nowy Zarząd Stowarzyszenia w składzie: prezes — ks. dr hab. Marek Chmielewski prof. KUL, wiceprezes — ks. prof. dr hab. Jan Machniak (PAT), sekretarz — dr hab. Teresa Paszkowska (KUL) i skarbnik — ks. dr Adam Rybicki (KUL). Członkami Zarządu zostali: ks. dr hab. Jarosław M. Popławski prof. KUL, ks. dr Marek Szymula z UKSW, bp prof. dr hab. Andrzej Siemieniewski z PWT Wrocław, prof. dr hab. Jerzy W. Gogola OCD z PAT i ks. dr Jan Miczyński z KUL. Powołano również Komisję Rewizyjną, którą stanowią: ks. prof. dr hab. Ireneusz Werbiński z UMK w Toruniu — przewodniczący, dr Waldemar Seremak SAC z KUL i dr Krzysztof Burski SSP z KUL.

d) Rok 2006

Kolejny rok działalności polskich teologów duchowości nie przyniósł wymiernych efektów w postaci sympozjów czy publikacji. Cały bowiem wysiłek skupiono na przygotowaniu do nadania Stowarzyszeniu osobowości prawnej kościelnej i państwowej. W tym celu prowadzono konsultacje z różnymi osobami, zwłaszcza z prawnikami odnośnie do statutu przyszłego Stowarzyszenia. Podjęto również negocjacje z władzami KUL odnośnie do użyczenia jednego z pomieszczeń Instytutu Teologii Duchowości na siedzibę Stowarzyszenia.

e) Rok 2007

Okazją do spotkania członków PSTD były XXXII Dni Duchowości nt. „Lectio divina", zorganizowane przez Instytut Teologii Duchowości KUL w dniach 23-24 XI 2007 roku. Sympozjum to zbiegło się w czasie z pięćdziesięcioleciem akademickiej teologii duchowości w Polsce. Jej początek wyznacza utworzenie w 1957 roku Katedry Teologii Ascetyczno-Mistycznej. Dokonał tego Senat Akademicki KUL na wniosek ks. prof. Antoniego Słomkowskiego († 1982).

Podczas zebrania w pierwszym dniu sympozjum, w którym udział wzięło jedynie 19 osób, prezes Stowarzyszenia zapoznał zebranych ze stanem prac nad

nadaniem osobowości prawnej powstającej strukturze. Przede wszystkim udało się w dniu 20 II 2007 roku zawrzeć umowę z KUL reprezentowanym przez prof. dr. hab. Romana Doktóra, Prorektora do spraw Administracji i Finansów, w sprawie użyczenia sali C-846 w Collegium Jana Pawła II na siedzibę Stowarzyszenia. W rzeczywistości chodziło o uzyskanie adresu do korespondencji i wykorzystanie pustej szafy ściennej na archiwum. W sierpniu 2007 roku na drzwiach wspomnianej sali pojawiła się stosowna tabliczka informująca o siedzibie Stowarzyszenia.

Dalszą część zebrania poświęcono dyskusji nad kierunkami prac badawczych Stowarzyszenia. Mówiono między innymi o potrzebie poprawionej i uzupełnionej reedycji *Leksykonu duchowości katolickiej*, albo o opracowaniu nowego podobnego dzieła. Wiele uwagi poświęcono serii „Duchowość w Polsce", podkreślając konieczność powołania nowej rady naukowej i bardziej wnikliwych recenzji zgłaszanych artykułów do druku. Postulowano również opracowywanie na bieżąco polskiej bibliografii duchowości, co mogłoby być dobrym zadaniem dla licencjuszy i doktorantów, jako sposób wdrożenia ich do pracy naukowej.

2. Powstanie Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości

Rok dwudziestopięciolecia istnienia naukowego środowiska polskich teologów duchowości przyniósł od dawna oczekiwane formalnoprawne uznanie PSTD ze strony Konferencji Episkopatu Polski.

a) Rok 2008

Po licznych przeróbkach i poprawkach Statutu, pismem z 13 VIII 2008 roku zwróciłem się do Sekretarza Generalnego Konferencji Episkopatu Polski [dalej skrót: KEP] bp. prof. dr. hab. Stanisława Budzika, prosząc o wniesienie pod najbliższe obrady wniosku o zatwierdzenie PSTD. Niebawem pracownik biura prawnego KEP w rozmowie telefonicznej zwrócił mi uwagę na konieczność dokonania kolejnych poprawek i zmian. Wskazano przede wszystkim na zmianę podstawy prawnej[7] oraz — w związku z KPK kan. 317 § 1 — dopisanie do Statutu artykułu o powoływaniu przez Przewodniczącego KEP asystenta kościelnego po uprzednim zasięgnięciu opinii Zarządu Stowarzyszenia.

Tak poprawiony Statut został przedłożony w trakcie 345. Zebrania Plenarnego KEP, które odbyło się w Białymstoku w dniach 26-28 IX 2008 roku. Biskupi zatwierdzili Statut PSTD uchwałą z dnia 28 IX 2008, o czym niezwłocznie nieoficjalnie powiadomili mnie telefonicznie najpierw abp Andrzej Dzięga, a następnie bp Andrzej Siemieniewski. Oficjalne pismo datowane na 28 IX 2008 roku

[7] Należało powołać się na art. 35 ustawy z dnia 17 V 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. Nr 29, poz. 154 z późn. zm.) i KPK kan. 299 § 1-3 oraz kan. 305 § 1.

(sygn. SEP — 10.4.2.1-76) niebawem przesłał mi kierownik Biura Sekretariatu KEP ks. dr Krzysztof Mikołajczuk.

Z chwilą uzyskania kościelnej osobowości prawnej, można było podjąć działania w celu zarejestrowania Stowarzyszenia w sądzie. Zgodnie z ustawą z 7 IV 1989 roku Prawo o stowarzyszeniach (Dz. U. Nr 20, poz. 104), należało zwołać zebranie założycielskie. W tym celu dnia 5 XI 2008 roku wystosowałem list okólny do członków założycieli wyłonionych podczas zebrania plenarnego w 2005 roku. Okazją do spotkania założycieli były XXXIV Dni Duchowości organizowane na KUL w dniach 21-22 XI 2008 roku.

Wieczorem, o godz. 19.00, w pierwszym dniu sympozjum, w sali C-846 Collegium Jana Pawła II zebrało się 22 członków założycieli PSTD w składzie: dr Krzysztof M. Burski SSP, ks. dr hab. Marek Chmielewski prof. KUL, prof. dr hab. Wiesław S. Gogola OCD, ks. dr Paweł Gwiazda, dr Jacek Kiciński CMF, ks. prof. dr hab. Jan Machniak, ks. dr Jan Miczyński, ks. prof. dr hab. Jerzy Misiurek, ks. dr hab. Wojciech Misztal, prof. dr hab. Antoni J. Nowak OFM, prof. dr hab. Paweł P. Ogórek OCD, dr hab. Teresa Paszkowska prof. KUL, ks. dr hab. Jarosław M. Popławski prof. KUL, ks. dr Adam W. Rybicki, dr Waldemar Seremak SAC, bp prof. dr hab. Andrzej Siemieniewski, dr Jerzy Skawroń OCarm., ks. prof. dr hab. Walerian Słomka, ks. dr Marek Szymula, ks. prof. dr hab. Stanisław Urbański, dr Stanisław T. Zarzycki SAC i ks. dr hab. Wojciech Zyzak.

Zgodnie z wymogami prawa podjęto szereg uchwał:

Uchwała nr 1 — *w sprawie powołania Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości*;

Uchwała nr 2 — *w sprawie przyjęcia Statutu Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości*;

Uchwała nr 3 — *w sprawie powołania Komitetu Założycielskiego Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości*. W jego skład weszli: ks. M. Chmielewski, T. Paszkowska, ks. J. M. Popławski i ks. A. Rybicki. Jednocześnie członkowie-założyciele upoważnili Komitet Założycielski do zarejestrowania Stowarzyszenia w Sądzie Rejonowym w Lublinie XI Wydział Gospodarczy Krajowego Rejestru Sądowego;

Uchwała nr 4 — *w sprawie powołania Zarządu Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości*, w składzie: prezes — ks. M. Chmielewski, wiceprezes — ks. J. Machniak, sekretarz — T. Paszkowska, skarbnik — ks. A. Rybicki oraz członkowie Zarządu: J. W. Gogola OCD, ks. J. Miczyński, ks. J. M. Popławski, bp A. Siemieniewski i ks. M. Szymula;

Uchwała nr 5 — *w sprawie powołania Komisji Rewizyjnej Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości*. Tworzą ją: przewodniczący — ks. I. Werbiński oraz dwaj członkowie: W. Seremak SAC i K. M. Burski SSP.

Stosowną dokumentację z załącznikami złożono w Sądzie Rejonowym dla Miasta Lublina XI Wydział Gospodarczy Krajowego Rejestru Sądowego (ul. Garbarska 20) dnia 28 XI 2008 roku (sygn. akt. 14826/08/171). Dwa tygodnie

później, pismem z dnia 10 XII 2008 roku Sąd zwrócił wniosek o zarejestrowanie, z jednoczesnym wskazaniem na dwa uchybienia formalne[8].

W dniu 29 XII 2008 roku ponownie złożyłem w Sądzie wniosek o zarejestrowanie Stowarzyszenia (sygn. akt 15702/08/895).

b) Rok 2009

Po przekazaniu naszego wniosku przez Sąd do organu nadzorczego, którym w tym przypadku jest Prezydent Miasta Lublina, okazało się, że są trzy poważne uchybienia w Statucie. Referendarz sądowy — pani Renata Matuszewska, pismem datowanym na 11 II 2009 roku, wskazała mianowicie, iż brakuje określenia obowiązków członków honorowych; błędnie przypisano Zarządowi kompetencje, które z istoty należą do Walnego Zebrania; oraz wprowadzono niezgodny z ustawą zapis o zawieszeniu działalności Stowarzyszenia, jakiego mogłaby dokonać KEP.

Wobec powyższego należało w ciągu 21 dni ponownie zwołać zebranie członków założycieli w celu dokonania poprawek w Statucie.

Jednak zanim to nastąpiło, w dniu 18 II 2009 roku odbyło się wcześniej zaplanowane pierwsze zebranie Zarządu Stowarzyszenia. Miało ono miejsce u mnie w domu. Ze względu na warunki pogodowe nie przybyli z Krakowa ks. prof. J. Machniak i o. prof. J. W. Gogola. Mimo tego w istotnych kwestiach kontaktowaliśmy się w tracie zebrania poprzez wideo-komunikator internetowy. Podczas zebrania Zarząd zapoznał się z decyzją Sądu w sprawie zmian w Statucie. Następnie powziął uchwałę, że pierwsze oficjalne zebranie członków Stowarzyszenia po jego zarejestrowaniu odbędzie się w sobotę rano, dnia 25 IV 2009 roku. W dalszej kolejności Zarząd dyskutował nad wysokością wpisowego i składki członkowskiej, postanawiając, że w postulowanej kwocie 60 zł zawierać się będzie abonament na bieżący tom serii „Duchowość w Polsce". Omówiono kwestie związane z wydawaniem tejże serii i — po zapoznaniu się ze złożonym już materiałem — powołano recenzentów tomu 11. w następującym składzie: dr hab. T. Paszkowska prof. KUL, ks. dr P. Gwiazda z UKSW, prof. dr hab. J. W. Gogola OCD z PAT, dr hab. K. Lubowicki z PWT we Wrocławiu i ks. prof. dr hab. I. Werbiński z UMK w Toruniu. Członkowie Zarządu wyrazili ponadto swoją opinię odnośnie do logo Stowarzyszenia i treści dyplomu członkowskiego oraz deklaracji członkowskiej. Zebranie zakończyła wspólna kolacja przygotowana przez doktorantki Instytutu Teologii Duchowości KUL (Irinę Kudriavcevą i Annę Bogusławską).

Nadzwyczajne zebranie członków założycieli, w którym uczestniczyło 20 osób (ks. W. Misztal i J. Skawroń OCarm. usprawiedliwili swoją nieobecność),

[8] W pierwszym przypadku we wniosku należało podać datę zatwierdzenia Statutu przez zebranie członków założycieli, zamiast daty zatwierdzenia przez KEP, zaś w drugim należało poprawić błędny opis reprezentowania Stowarzyszenia wobec instytucji finansowych.

odbyło się w siedzibie Stowarzyszenia w dniu 28 II 2009 roku. Zgodnie z zaleceniem Sądu podjęto uchwałę o zmianie niektórych zapisów w Statucie[9], a następnie uchwałę o zatwierdzeniu Statutu w nowym brzmieniu. W trzeciej uchwale zebrani upoważnili Komitet Założycielski Stowarzyszenia do dokonywania ewentualnych dalszych zmian w Statucie, aby w ten sposób uniknąć konieczności ponownego zwoływania posiedzenia założycieli. W dniu 6 III 2009 roku złożyłem w Sądzie poprawioną wersję Statutu wraz z wymaganą dokumentacją, a więc treścią uchwał i podpisaną listą obecności członków założycieli.

Jednakże nie na tym koniec biurokratycznej „karuzeli". W dniu 17 III 2009 roku przyszło pismo, w którym pani referendarz sądowy, od początku prowadząca naszą sprawę, zażądała przedstawienia kserokopii dowodu osobistego o. Jerzego Wiesława Gogoli w związku z niezgodnością imion, nazwiska i nr PESEL, jaka ujawniła się podczas procedury rejestracyjnej. Istotnie, okazało się, że w dokumentach cywilnych o. Gogoli figurują imiona: Wiesław Stanisław. Stosowne wyjaśnienie złożono w biurze podawczym Sądu 27 III 2009 roku.

Kilka dni później przyszło postanowienie Sądu Rejonowego w Lublinie XI Wydział Gospodarczy Krajowego Rejestru Sądowego z dnia 30 III 2009 roku o wpisaniu PSTD do Krajowego Rejestru Sądowego — Rejestru Stowarzyszeń, Innych Organizacji Społecznych i Zawodowych, Fundacji oraz Publicznych Zakładów Opieki Zdrowotnej pod numerem KRS 0000325994.

Od tego momentu można już było podjąć oficjalną działalność Stowarzyszenia. Jedną z pierwszych czynności było wydrukowanie broszury z tekstem poprawionego Statutu oraz wykonanie logo na podstawie mojego projektu, zaaprobowanego przez Zarząd. Graficznego opracowania dokonała w swej uprzejmości pani Anna Kowalczyk z Działu Informacji i Promocji KUL. Logo przedstawia podwójny okrąg, symbolizujący doskonałość Przenajświętszej Trójcy. W centrum okręgów znajduje się krzyż — znak Jezusa Chrystusa i Jego Misterium Zbawczego, które jest fundamentem życia duchowego. Na tle krzyża unosi się gołębica —

[9] Dokonano zmian merytorycznych, wskazanych przez Sąd, i redakcyjnych. Zmiany merytoryczne, to: a) Po art. 20 wpisano art. 20a w następującym brzmieniu: *1. Członkowie honorowi mają obowiązek: 1) przestrzegać postanowień Statutu, regulaminów i uchwał władz Stowarzyszenia, 2) wspierać działalność Stowarzyszenia. 2. Członkowie honorowi nie mają obowiązku opłacania składek członkowskich*; b) W art. 29 dopisano ustęp 12 w brzmieniu: *podejmowanie decyzji w sprawach niezastrzeżonych statutowo innym organom*, który został przeniesiony z art. 35 ust. 11; c) W art. 35 skreślono ust. 11; d) Skreślono art. 49; e) Zmieniono art. 50 wykreślając słowa „…zawieszenia lub…", przez co nowe brzmienie tego artykułu jest następujące: *W przypadku rozwiązania Stowarzyszenia pozostała po nim dokumentacja i majątek stają się własnością Konferencji Episkopatu Polski, do której należy prawo decydowania o przeznaczeniu jego poszczególnych składników*.

Jeśli chodzi o zmiany redakcyjne, to: a) w związku z wprowadzeniem nowego artykułu po art. 21 i skreśleniu art. 49 dokonano przenumerowania artykułów. Zmiana numeracji dotyczy artykułów od 21 do 49; b) W obecnym art. 26 (dotychczasowy art. 25) ust. 1 zmieniono numer przywoływanego tam artykułu 24 na art. 25, wobec czego jego nowe brzmienie jest następujące: *Wykluczenie ze Stowarzyszenia ma charakter ostateczny i nie daje prawa do ponownego ubiegania się o członkostwo, nawet jeśli ustaną przyczyny wymienione w art. 25*.

symbol Ducha Świętego, przyczyny sprawczej życia duchowego, zaś poniżej znajduje się otwarta księga Słowa Życia, którego początkiem i kresem jest Chrystus, o czym przypominają greckie litery *alfa* i *omega*. W otoku znajduje się napis, zaczynający się z lewej strony od dołu: „Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości". Logo wyraża więc chrystocentryczno-pneumahagijny wymiar życia duchowego, opartego na Objawieniu.

Jeśli chodzi o czynności formalnoprawne, to najpierw należało uzyskać numer statystyczny. Dnia 6 V 2009 roku udałem się do Urzędu Statystycznego w Lublinie i „od ręki" otrzymałem dla Stowarzyszenia REGON 060471046. W tym samym dniu wykonano trzy pieczątki: podłużną (tzw. firmową) z nazwą i adresem Stowarzyszenia, okrągłą z logo oraz imienną dla prezesa.

Dnia 15 V 2009 roku ze skarbnikiem Stowarzyszenia — ks. A. Rybickim stawiliśmy się w siedzibie Kredyt Banku SA w Lublinie (ul. Choiny 2) i na podstawie numeru REGON spisaliśmy umowę o otwarciu rachunku bankowego o numerze konta: 67 1500 1520 1215 2008 2283 0000.

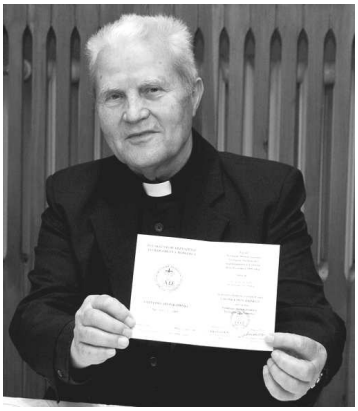
Niespełna miesiąc później (10 VI 2009) Pierwszy Urząd Skarbowy w Lublinie nadał Stowarzyszeniu NIP 712-316-56-76. Zgodnie z Ustawą o stowarzyszeniach, dane te zostały przekazane do Sądu Rejestrowego dnia 2 VII 2009 roku.

Wypełniając postanowienie Zarządu, zwołano inauguracyjne zebranie PSTD na dzień 25 IV 2009 roku na KUL. Jego uczestnicy poprzedniego dnia przed południem uczestniczyli w uroczystości nadania doktoratu *honoris causa* KUL dla o. Daniela-Ange, po południu zaś wzięli udział w kilkugodzinnym spotkaniu ewangelizacyjnym, prowadzonym przez Laureata. Zebranie, na które przybyło 28 osób, ze względów formalnych nie mogło być pierwszym Walnym Zebraniem, gdyż jego uczestnicy — prawnie biorąc — nie byli jeszcze członkami Stowarzyszenia. Niemniej jednak w porządku obrad było najpierw zapoznanie się z dotychczasowym przebiegiem procedury rejestracyjnej, a następnie szczegółowe omówienie Statutu, z położeniem akcentu na sposobie przyjmowania członków oraz ich prawach i obowiązkach. Przedstawiono logo i poinformowano również o przygotowywanej publikacji. Na koniec uczestnicy zebrania składali deklaracje przystąpienia do Stowarzyszenia.

Równolegle z opisanymi wyżej czynnościami dopełniającymi rejestrację Stowarzyszenia, jego sekretarz — prof. T. Paszkowska rozesłała około 250 listów do dotychczasowych członków SDTP ze stosowną informacją oraz formularzem deklaracji członkowskiej, zachęcając do wstępowania w szeregi Stowarzyszenia.

Do dnia 16 VI 2009 roku, kiedy na KUL odbyło się drugie, już w pełni oficjalne posiedzenie Zarządu Stowarzyszenia, wpłynęło 53 deklaracje członkowskie, w tym także członków założycieli. Pierwszym aktem tego posiedzenia, bezpośrednio po obiedzie w konwikcie KUL, było wręczenie dyplomów członkom Zarządu. Pierwszy dyplom członkowski z numerem 001/Z/2009[10] został wręczony ks. prof. Walerianowi Słomce w uznaniu jego zasług dla SDTP i nowopowstałego Stowarzyszenia[11].

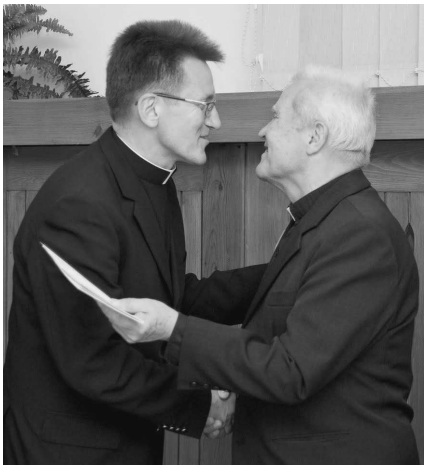
Autor fotografii: J. W. Gogola OCD



W trakcie obrad Zarząd pozytywnie rozpatrzył wszystkie nadesłane wnioski o członkowstwo, podtrzymując zarazem swoją decyzję z poprzedniego posiedzenia o tym, że członkowie założyciele, nawet jeśli nie mają stopnia doktora habilitowanego, otrzymują status członków zwyczajnych i są zwolnieni z opłaty wpisowej. Dokonano także protokolarnego przekazania dotychczasowego majątku SDTP na rzecz Stowarzyszenia. Stanowią go książki z serii „Duchowość w Polsce", jakie jeszcze pozostały, oraz pieniądze z dotychczasowych składek człon-

[10] Numer dyplomu członkowskiego składa się z trzech części. Pierwszą stanowi trzycyfrowa kolejna liczba członka w Stowarzyszeniu, nadana mu na stałe, duża litera w części drugiej oznacza kategorię członkostwa: Z — członek zwyczajny, K — korespondent, W — współpracownik, zaś trzecią część stanowi data roku, w którym nabyto daną kategorię członkostwa. Dodatkowo kategoria członkostwa oznaczona jest kolorem, którym drukowany jest numer członkowski na stronie drugiej oraz imię, nazwisko i tytuł członka na stronie trzeciej: czerwony — członek zwyczajny, zielony — korespondent, niebieski — współpracownik.

[11] Planowano wyróżnić pierwszym tytułem członka honorowego prof. dr. hab. Eugeniusza Werona SAC, pierwszego przewodniczącego Sekcji Duchowości Teologów Polskich w latach 1983-1989. Jednak Ksiądz Profesor zmarł w wieku 96 lat w Otwocku dnia 28 IV 2009 roku. *Requiescat in pace!*



kowskich. Głównym punktem obrad było jednak zapoznanie się Regulaminem Zarządu Stowarzyszenia i rekomendowanie go do zatwierdzenia przez najbliższe Walne Zebranie, które będzie pierwszym oficjalnym tego rodzaju spotkaniem Stowarzyszenia. Zostało ono zaplanowane na 4-5 VI 2010 roku w Ośrodku Edu-

kacyjno-Charytatywnym Diecezji Radomskiej „Emaus” w Turnie koło Białobrzegów Radomskich.

Powstanie nowej struktury organizacyjnej polskich teologów duchowości skłania do postawienia pytania o perspektywy i plany. Jest ich wiele i są bardzo ambitne. W pierwszej kolejności trzeba doprowadzić do końca proces legislacyjny Stowarzyszenia. Zgodnie z art. 48 Statutu powinno się opracować i przyjąć na najbliższym Walnym Zebraniu Regulaminy: Zarządu, Komisji Rewizyjnej oraz Walnego Zebrania. Pilną potrzebą jest stworzenie interaktywnej witryny internetowej Stowarzyszenia, za pomocą której członkowie i sympatycy będą mogli wymieniać informacje i podejmować różne formy współpracy.

Nie można jednak zapominać o najważniejszym celu, dla którego Stowarzyszenie istnieje. Jest nim — jak czytamy w Statucie (art. 8) — prowadzenie badań w dziedzinie duchowości oraz promowanie i popularyzowanie wiedzy w tym zakresie. Szczególnie gdy chodzi o duchowość polską, obszary „białych plam” są wciąż ogromne. W trosce o polskie dziedzictwo kulturowo-duchowe należałoby więc w pierwszej kolejności zająć się gruntownymi badaniami nad polską historią i teologią duchowości. Jednocześnie nie chcemy zapominać o naglącej potrzebie formacji duchowej, zwłaszcza w aspekcie poznawczym. Nosimy się więc z zamiarem opracowania syntezy duchowości katolickiej zwłaszcza na użytek kandydatów do kapłaństwa i życia konsekrowanego, jak i zaangażowanego apostolsko laikatu.

Realizacja, przynajmniej w części, tych ambitnych planów możliwa będzie z pomocą łaski Bożej, przy efektywnym zaangażowaniu wszystkich członków Stowarzyszenia, których — mamy nadzieję — będzie stale przybywać. Tym zaś, którzy wzięli na siebie odpowiedzialność za naukowo-badawczy kształt polskiej duchowości należy życzyć szczególnej asystencji Ducha Świętego, głównego sprawcy życia duchowego w nas.

LA GENESI DELLA SOCIETÀ POLACCA DEI TEOLOGI DI SPIRITUALITÀ

È una detagliata presentazione della recentissima storia di una Sezione di Spiritualità dei Teologi Polacchi la che viene trasformata nella Società Polacca dei Teologi di Spiritualità con la pienezza dei diritti ecclesiastici e statali. L’autore racconta passo dopo passo gli ostacoli formali in un procedimento registrativo. Spiega pure il significato di un *logo* e il modo della numerazione del diploma di un membro della Società. Attualmente (al 16 VI 2009) ci sono 53 membri di questa Società scientifica. Alla fine del articolo l’autore fa progetti a proposito dell’attività scientifica della Società.

III. DUCHOWOŚĆ BIBLIJNA

Duchowość w Polsce", tom 11,
red. M. Chmielewski, Lublin 2009, s. 55-70

Ks. Wojciech Misztal[*]

W CHRZEŚCIJANINIE ŻYJE CHRYSTUS: ZNACZENIE TEJ OBECNOŚCI DLA CZŁOWIEKA

Inspiracją dla naszkicowanych poniżej poszukiwań stała się krótka dyskusja, jaka wywiązała się 21 XI 2008 roku w czasie poświęconego św. Pawłowi Apostołowi sympozjum. Miało ono miejsce na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. O ile dobrze pamiętam, okoliczności przedstawiały się następująco. Impulsem były słowa z Listu do Galatów: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Boga, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie" (2, 20)[1].

Cytowany *passus* był rozważany — zgodnie z „abc" interpretacji tekstów — w świetle składających się na najbliższy kontekst słów „[…] razem z Chrystusem zostałem przybity do krzyża" (Ga 2, 19). Dokładniej mówiąc: jest to część kontekstu. W istocie chodziło o nieprostą, ważną kwestię obecności Chrystusa w chrześcijaninie, który przeżywa poważne trudności (np. duchowe). W dyskusji mocno zaznaczyło się przeświadczenie, że chodzi o Chrystusa ukrzyżowanego, współcierpiącego z taką osobą[2]. W konsekwencji mogłyby nasunąć się pytania:

---

[*] Ks. dr hab. Wojciech MISZTAL, prof. UPJPII, kapłan Diecezji Kieleckiej; kierownik Katedry Duchowości Mediów i Relacji Społecznych na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Więcej informacji na: www.wmisztal.kielce.opoka.org.pl

[1] Spotykany przekład „Syna Bożego" respektuje reguły i przyzwyczajenia właściwe językowi polskiemu. Ma to swe uzasadnienie. Jednak trzeba zapłacić za to pewną cenę. Czy warto? A nawet: czy mamy prawo do takiej procedury? Tłumaczenie dosłowne „Syna Boga" pozostaje w związku z zasadniczym także dla duchowości misterium trynitarnym, wciąż domagającym się większego dowartościowania nie tylko w duchowości. W świetle Ga 1, 1-3 tytuł „Bóg" wskazuje na Boga Ojca, tzn. na Pierwszą Osobę Trójcy Świętej. Takie zastosowanie samo w sobie oczywiście nie oznacza negowania czy braku wiary w bóstwo Chrystusa i Ducha Świętego.

[2] Czy w Ga 2, 20 chodzi o życie Chrystusa wyłącznie w św. Pawle czy też w chrześcijaninie, jako takim? Faktycznie Ga 2, 20 wraz z najbliższym kontekstem, to wypowiedź bardzo osobista. Jak zobaczymy, *Corpus paulinum* wskazuje na obecność Chrystusa w osobie ludzkiej jako na coś charakterystycznego dla chrześcijan, co pozytywnie ich wyróżnia. Moim zdaniem, już to stanowi ważny argument, wbrew np. E. Cothenetowi (którego kompetencje biblijne bardzo wysoko cenię), że przesłania z Ga 2, 20 o obecności Chrystusa nie należy jednak rozumieć restrykcyjnie, jako odnoszącego się wyłącznie do św. Pawła. — Zob. E. Cothenet, *L'épître aux Galates*, „Cahiers Evangile" 34(1980), s. 27. Orygenes zaprasza, by tę obecność postrzegać w sposób w pewnym sensie

czy chodzi o Chrystusa sprzed zmartwychwstania? i czy Chrystus ogranicza się do pasywnego współcierpienia, a jeśli tak, to dlaczego?[3] Nawet niewielkie obycie z teologią, mistyką i duszpasterstwem prowadzi, przynajmniej wstępnie, do wniosku, że po św. Pawle takie rozumowanie jest znane i poważane. Nie oceniając tego ujęcia, należy jednak zapytać, o czym faktyczne mówi List do Galatów i jakie to ma konsekwencje dla duchowości chrześcijańskiej.

1. Człowiek — istota zamieszkała

Byłoby istotnym, brzemiennym w ważkie negatywne konsekwencje błędem, gdyby w teologii duchowości postrzegać, iż pierwsze miejsce zajmuje grzech i związana z nim problematyka. Bycie ważnym nie oznacza dominacji. Dotyczy to w całej pełni także tzw. życia wewnętrznego człowieka (inaczej mówiąc: jego życia duchowego). To tak, jakby stan rzeczy i perspektywy na przyszłość interpretować przy uwzględnieniu wyłącznie na przykład następującego fragmentu Listu do Rzymian: „[…] ja jestem cielesny (σαρκινος), zaprzedany w niewolę grzechu. Nie rozumiem bowiem tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę, to właśnie czynię. […] A zatem już nie ja to czynię, ale mieszkający we mnie grzech. Jestem bowiem świadom, że we mnie, to jest w moim ciele (εν τη σαρκι μου), nie mieszka dobro; bo łatwo przychodzi mi chcieć tego, co dobre, ale wykonać — nie. Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę. Jeżeli zaś czynię to, czego nie chcę, już nie ja to czynię, ale grzech, który we mnie mieszka. A zatem stwierdzam w sobie to prawo, że gdy chcę czynić dobro, narzuca mi się zło. […] W członkach zaś moich spostrzegam prawo inne, które toczy walkę z prawem mojego umysłu i podbija mnie w niewolę pod prawo grzechu mieszkającego w moich członkach” (Rz 7, 14-23)[4].

---

powszechny: „Skoro Chrystus był w Pawle, kto mógłby wątpić, że byłby w Piotrze, Janie i w każdym ze świętych, i nie tylko w tych, którzy żyją na ziemi, lecz także w tych, którzy są w raju? Ponieważ jest niedorzecznością twierdzić, że Chrystus był w Piotrze i w Pawle, a nie w archaniele Michale lub Gabrielu”. — *O zasadach*, 4, 4, 29; cyt. za: *La Bibbia commentata dai Padri. Nuovo Testamento. 8. Galati. Efesini. Filippesi*. red. M. J. Edwards, Roma 2005, s. 54.

[3] Wątek ten w sposób naturalny można rozwinąć i poszerzyć o przypuszczenia, które nurtują i wystawiają na próbę także chrześcijan, o zarzuty stawiane chrześcijaństwu, że człowiek wobec trudności może okazać się bezsilny. Z licznych powodów problematyka ta domaga się poświęcenia jej bacznej uwagi, zarówno w badaniach teologicznych, jak duszpasterstwie.

[4] W zrozumieniu przytoczonego tekstu może okazać się bardzo pomocne następujące doprecyzowanie: „Musimy upewnić się, co św. Paweł rozumie przez σῶμα (ciało), σαρξ (ciało), πσψχη (dusza), πνευμα (duch), νουσ (rozum) i καρδια (serce). Paweł nie opisuje bytu ludzkiego jako samego w sobie; raczej myśli o różnym stosunku ludzkości do Boga i o świecie, w którym on czy ona żyje. Tak więc określenia te nie oznaczają części poszczególnych ludzkich istot, ale raczej aspekty tej samej osoby jako widzianej z różnych perspektyw”. — J. A. Fitzmyer, *Pauline Theology*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*, red. J. A. Fitzmyer i inni, London 1992, s. 1406.

By zrozumieć, co to znaczy, że człowiek to istota zamieszkała[5], trzeba spojrzeć szerzej. Przytoczony tekst jest częścią dużo obszerniejszej całości. Składa się na nią nie tylko List do Rzymian. Co do ostatniego, to zdaje on sprawę z następującej decydującej, korzystnej dla potrzebujących zbawienia absolutnej dysproporcji: „*Ale nie tak samo ma się rzecz z przestępstwem jak z darem łaski*. Jeżeli bowiem przestępstwo jednego sprowadziło na wszystkich śmierć, *to o ileż obficiej spłynęła na nich wszystkich łaska i dar Boży*, łaskawie udzielony przez jednego człowieka, Jezusa Chrystusa. *I nie tak samo ma się rzecz z tym darem jak i ze skutkiem grzechu*, spowodowanym przez jednego grzeszącego. Gdy bowiem jeden tylko grzech przynosi wyrok potępiający, to łaska przynosi usprawiedliwienie ze wszystkich grzechów. Jeżeli bowiem przez przestępstwo jednego śmierć zakrólowała z powodu jego jednego, *o ileż bardziej ci, którzy otrzymują obfitość łaski i daru sprawiedliwości, królować będą w życiu z powodu jednego Jezusa Chrystusa*. A zatem, jak przestępstwo jednego sprowadziło na wszystkich ludzi wyrok potępiający, tak czyn sprawiedliwy Jednego sprowadza na wszystkich ludzi usprawiedliwienie dające życie" (Rz 5, 15-18; podkr. autora)[6].

Jeśli człowiek jest istotą zamieszkałą, to przede wszystkim jest w nim obecny i skutecznie działa na jego rzecz sam Bóg. Podajmy wybrane przykłady. Zacznijmy od Ducha Świętego, od tego, co wnosi On przez swą obecność[7]. „Teraz jednak dla tych, którzy są w Chrystusie Jezusie, nie ma już potępienia, ponieważ prawo Ducha życia w Chrystusie Jezusie wyzwoliło cię spod prawa grzechu i śmierci. […] Wy jednak nie jesteście w ciele (εν σαρκι), lecz w Duchu, jeśli tylko Duch Boży w was mieszka. Jeżeli zaś ktoś Ducha Chrystusowego nie ma, ten nie jest Jego. […] A jeżeli Duch Tego, który Jezusa wskrzesił z martwych, mieszka w was, to Ten, który wskrzesił Chrystusa Jezusa z martwych, ożywi i śmiertelne ciała (σωματα υμῶν) wasze przez zamieszkującego w was swego Ducha" (Rz 8, 1-2. 9. 11). Wcześniej został przytoczony dość obszerny fragment siódmego rozdziału Listu do Rzymian: rozdziały siódmy i ósmy tego pisma trzeba czytać razem, nie wolno ich rozdzielać. Co do zamieszkiwania Boga Ojca

[5] Ten aspekt sytuacji człowieka posiada zupełnie podstawowe znaczenie. — 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.

[6] J. L. Segundo (*Le christianisme de Paul. L'histoire retrouvée*, Paris 1988, s. 73, przyp. 2) i K. Stendahl (*Paul among Jews and Gentiles*, Augsbur Fortress 1977, s. 80) twierdzą, że w świetle *Corpus paulinum* św. Paweł przedstawia się jako osoba o mocnym, dobrze uformowanym sumieniu, w niczym niepodobna do *simul justus et peccator* — do człowieka rozdartego wewnętrznie, jednocześnie czującego się sprawiedliwym (czy usprawiedliwionym) i grzesznikiem; a kogoś takiego dostrzegali w nim św. Augustyn, Luter i bardziej ogólnie właściwa Zachodowi rana (można też rozumieć: plaga) introspekcyjna.

[7] Sługa Boży Jan Paweł II poświęcił zamieszkiwaniu Ducha Świętego w człowieku katechezę pt. *Duch Święty boskim Mieszkańcem duszy* (20 III 1991). Otwiera ona cykl katechez, znany jako *Duch Święty w życiu wewnętrznym człowieka*. Jest to ósma część katechez środowych o Duchu Świętym.

w chrześcijanie, to można wskazać na następującą wypowiedź: „Czy nie wiecie, że jesteście świątynią Boga i że Duch Boga mieszka w was? Jeżeli ktoś zniszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg. Świątynia Boga jest świętą, a wy nią jesteście" (1 Kor 3, 16-17)[8].

Obiecująco przedstawia się kwestia sankcji z drugiej części przytoczonego tekstu. Można powiedzieć, iż ma ona charakter odstraszający, prewencyjny. Jest czymś więcej niż obroną, w pewnym sensie jest lepsza od niej, skoro nie chodzi o usunięcie zła, ale o niedopuszczenie, by ono wpływało negatywnie. Także w Liście do Efezjan jest mowa o człowieku jako o bycie zamieszkałym: „W Nim [tzn. w Chrystusie] zespalana cała budowla rośnie na świętą w Panu świątynię, w Nim i wy także wznosicie się we wspólnym budowaniu, by stanowić mieszkanie Boga przez Ducha" (2, 21-22). Tekst jest trynitarny, wskazuje na trynitarny charakter życia chrześcijańskiego i duchowości wierzących w Chrystusa[9]. Misterium zamieszkiwania zostaje tu uwydatnione poprzez słownictwo. Budowla z przytoczonego tekstu to οικοδομη. Ten zaś termin grecki należy do rodziny słów wskazujących na zamieszkiwanie. Podobne skojarzenia nasuwają się w związku terminami: ναοι (*świątynia*), συνοικοδομεσκη (dosł. *jesteście razem budowani*), κατοικεϑριον (dosł. *miejsce zamieszkiwania*).

Jeśli chodzi o obecność Chrystusa w chrześcijaninie, to oprócz Ga 2, 20 można tytułem przykładu wymienić jeszcze następujący tekst 2 Kor 13, 3: „Usiłujecie bowiem doświadczyć Chrystusa, który przeze mnie mówi, a nie jest słaby wobec was, lecz ukazuje w was moc swoją". Tłumacząc dokładniej, zamiast „przeze mnie mówi", otrzymujemy „mówi we mnie". Św. Paweł pisze tutaj o obecności Chrystusa w adresatach listu. W tym drugim wypadku wprost mamy wskazanie, iż Chrystus jest obecny jako skutecznie, zbawczo działający. Czy jednak nie należy tego powiedzieć także o wzmiankowanej w tekście obecności Chrystusa w Apostole? Nieco dalej ponownie św. Paweł pisze o zamieszkiwaniu przez Chrystusa: „[…] będziemy żyć z Nim [tzn. z Chrystusem] z mocy Boga […]. Czy nie wiecie o samych sobie, że Jezus Chrystus jest w was? Chyba że jesteście odrzuceni" (2 Kor 13, 4-5). Kontekst wskazuje, iż chodzi o obecność Chrystusa zmartwychwstałego, chwalebnego. Trzymając się bardziej tekstu, należy doprecyzować, iż mamy do czynienia z Chrystusem mocy zmartwychwstania, pełni życia. On tę moc przekazuje, czyli uczestniczy w udzielaniu pełni życia. Biorąc pod uwagę inne teksty Pawłowe nasuwa się wniosek: On jej udziela wspólnie z Ojcem (zob. 2 Kor 1, 2) i Duchem (zob. 2 Kor 13, 4-5, o ile termin

[8] Co do takiej interpretacji terminu „Bóg" w pismach nowotestamentalnych zob. W. Misztal, *Odnowienie i udzielenie pełni życia w Świętym Duchu Ojca i Chrystusa. Studium na podstawie listów św. Pawła Apostoła*, Kraków 2002, s. 174-175.

[9] Co do rozumienia, iż w Ef 2, 21-22 termin „Bóg" wskazuje na Boga Ojca zob. Ef 1, 1-3. Gdy chodzi o interpretację słowa *pneuma* zob. T. Paige, *Holy Spirit*, w: *Dictionary of Paul and His Letters*, red. G. F. Hawthorne, R. P. Martin, Downers Grove-Leicester 1993, s. 404-405.

„moc" w tym tekście wskazuje właśnie na święte Tchnienie Boże)[10]. Według Apostoła, gdyby taki Chrystus nie był obecny w chrześcijaninie, to temu ostatniemu grozi bardzo poważne niebezpieczeństwo. Lakonicznie zostało one określone jako *stan odrzucenia*.

Co do Drugiego Listu do Koryntian, to dobrze będzie zwrócić uwagę także na następujący tekst: „[Pan] mi powiedział: «Wystarczy ci mojej łaski. Moc bowiem w słabości się doskonali». Najchętniej więc będę się chlubił z moich słabości, aby zamieszkała we mnie moc Chrystusa. Dlatego mam upodobanie w moich słabościach, w obelgach, w niedostatkach, w prześladowaniach, w uciskach z powodu Chrystusa. Albowiem ilekroć niedomagam, tylekroć jestem mocny" (12, 9-10). Polskie „we mnie" jest tłumaczeniem greckiego επ εμε. Przyimek επι, w znaczeniu pierwszym to tyle co *nad*, *ponad*. Czy „aby zamieszkała nade mną", znaczy tyle co „zamieszkała we mnie"? To, co na pewno zbliża nas do przedstawionej we wstępie problematyki, co w sposób interesujący odpowiada Ga 2, 20 i jego kontekstowi, to wzmianki o słabościach, trudnościach doświadczanych ze względu na Chrystusa. Otóż według św. Pawła takie okoliczności jednak nie świadczą o nieobecności Chrystusa czy o Jego mniejszej lub większej, albo wręcz całkowitej bezradności. Chrystus także wtedy skutecznie, z mocą działa, zbawia, dla będącego z Nim w komunii wiernego pomyślnie wszystkim kieruje. Czy można sobie wyobrazić większy kontrast, niż ten między Chrystusem i wskazanymi trudnymi okolicznościami? Ponadto ze strony Chrystusa nie mamy do czynienia z jakimkolwiek asymilowaniem się do tych okoliczności, obojętnością czy bezsilnością wobec nich.

W przedstawionych powyżej jako przykłady tekstach chodzi o obecność Chrystusa chwalebnego, „mocnego", skutecznie angażującego się w doczesności na rzecz potrzebującego zbawienia człowieka. Oczywiście nie przesądza to interpretacji przekazywanego w Ga 2, 20 przesłania o Jego zamieszkiwaniu. Nie mamy jednak prawa z góry wykluczyć, iż otrzymujemy tu ważną wskazówkę czy też weryfikator.

2. Misterium Chrystusa w świetle Listu do Galatów

Jeśli chcemy jak najpoprawniej interpretować przesłanie o obecności Chrystusa w chrześcijanie według Ga 2, 20, to nie wolno pominąć tego, co Apostoł pisze o Chrystusie zwłaszcza w tymże Liście do Galatów. Jest to punkt o zasadniczym znaczeniu. Św. Paweł w tym piśmie poświęca Chrystusowi bardzo dużo miejsca. Oto propozycja streszczenia bogactwa podanych tam informacji. Naturalnym kluczem doboru jest obecność słowa *Chrystus*[11]. W stanowiącym przed-

[10] Zob. W. Misztal, *Odnowienie i udzielenie pełni życia…*, s. 80.

[11] Już charakter niniejszej refleksji oraz obfitość danych, jakie dostarczają teksty z terminem „Chrystus", uzasadniają skoncentrowanie się na takim polu informacji. Jednak trzeba mieć świa-

miot naszego zainteresowania Liście, Apostoł sięga po niego około 40 razy. Nie jest to bynajmniej mało. W Nowym Testamencie termin Χριστος spotykamy około 530, z tego około 380 razy w *Corpus paulinum*.

Na samym początku Listu do Galatów czytelnik ma do czynienia z wiadomością (czy ją przyjmie, skorzysta z niej, to inna sprawa), że Chrystus już został wskrzeszony (Ga 1, 1). Jeśli za wiążące dla prowadzonego rozumowania uznać Rz 6, 9-10, to w takim razie należy uzupełnić: On już więcej nie umiera, nie umrze. Ga 1, 3 ukazuje Chrystusa jako Pana, jako dawcę łaski i pokoju wraz z Bogiem Ojcem. W ten sposób mamy do czynienia ze wskazaniem na boski status Chrystusa jako Jemu właściwy, jako aktualny również obecnie, już w doczesności decydujący dla potrzebujących zbawienia. Z takim Chrystusem boskim, udzielającym zbawienia, ma do czynienia św. Paweł i odbiorcy Listu do Galatów. Bardzo mocno ten wątek eksponuje także ostatnie zdanie Listu do Galatów: „Łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa z duchem waszym, bracia! Amen" (Ga 6, 18). Ze względu na brak orzeczenia, przesłanie Ga 1, 3 i 6, 18 można rozumieć jako rodzaj życzenia, jako błogosławieństwo oraz stwierdzenie faktycznego stanu rzeczy. Z kolei Ga 1, 6 można odczytać w znaczeniu, że życie chrześcijańskie jako przyjmowanie zbawienia, to bycie ogarniętym łaską Chrystusa.

Św. Paweł jako apostoł-posłaniec jest sługą (gr. δουλος; słowo to może znaczyć też *niewolnik*) Chrystusa (Ga 1, 10). Znaczenie apostolatu Pawłowego wynika z tego, że nie jest ono pochodzenia ludzkiego, lecz Chrystusowego (Ga 1, 1). Ewangelia, którą głosi Apostoł, została mu dana, objawiona przez Chrystusa (Ga 1, 11-12). On w ten sposób ratuje, udziela pełni życia. On nie jest sługą grzechu (Ga 2, 17), a według *Corpus paulinum* grzech to rzeczywistość dla człowieka bardzo niekorzystna, nawet zgubna; to stan zniewolenia, gdzie człowiek jest manipulowany na niekorzyść własną i innych[12]. Usprawiedliwienie, czyli zwycięstwo nad grzechem, staje się udziałem człowieka na drodze komunii wiary z Chrystusem i taką drogą chrześcijanie już postępują (Ga 2, 16). W Chrystusie więc chrześcijanie cieszą się wolnością (Ga 2, 4). Do specyfiki Kościoła, wspólnot chrześcijańskich należy to, że są w Chrystusie (Ga 1, 22). Jest to element wyróżniający i jak najbardziej pozytywny: taki związek jest dla ludzi zbawczy, przynosi pełnię życia (por. Ga 3, 26 — 4, 7; zob. Rz 8, 1-2).

W związku z Pawłowymi wypowiedziami na temat życia *w Chrystusie* nasuwa się następująca uwaga. Już ze względu na same wyrażenia można myśleć o jakiejś odpowiedniości między przesłaniem, że chrześcijan *żyje w Chrystusie*, oraz przesłaniem, że *Chrystus jest obecny w chrześcijaninie*. Przynajmniej pośrednio Pawłowe stwierdzenia, że chrześcijanin jest w Chrystusie, mogą wyrażać m.in. przekonanie, że Chrystus żyje w sposób przekraczający bytowanie właści-

---

domość, iż na temat misterium Chrystusa List do Galatów dostarcza jeszcze innych istotnych danych. Tam mamy, na przykład, bardzo ważny termin „Syn" (zob. np. Ga 4, 4-7).

[12] Zob. np. J. L. Segundo, *Le christianisme de Paul. L'histoire retrouvée*, Paris 1988, s. 56-57.

we ludziom, a dokładniej — że jest Istotą boską. Czy nie należy podobnie podejść do stwierdzeń, że Chrystus żyje w chrześcijaninie? Odpowiedź pozytywną uważam tu za uzasadnioną[13]. Skoro Chrystus jest Istotą boską i ludzką, to dla ludzkiego umysłu zrozumienie misterium Jego zamieszkiwania w człowieku jest dużym wyzwaniem, tajemnicą ze względu na różnice między boskim i stworzonym, byciem świętym i grzesznym. Pomocy mogą tu dostarczyć stwierdzenia Listu do Kolosan o tym, że w Chrystusie mieszka pełnia bóstwa (zob. Kol 1, 19; 2, 9). To tak, jakby *Corpus paulinum* przede wszystkim starało się pokazać, iż oba wspomniane zamieszkiwania są możliwe i bardzo korzystne dla człowieka.

Co do życia w Chrystusie, to temat ten powraca w Ga 3, 26 i jednoznacznie odnoszony jest do doczesnego *teraz*, do udzielanego właśnie wtedy daru zbawienia. To zaś ostatnie jest znamiennie ujęte w kategoriach usynowienia, komunii synowskiej człowieka z Bogiem. „Wszyscy bowiem dzięki tej wierze jesteście synami Boga w Chrystusie Jezusie" (Ga 3, 26). Teraźniejsze zbawcze, skuteczne działanie Chrystusa, w świetle Ga 3, 16-26 jawi się jako spełnienie zbawczych planów Bożych, zamiaru bardzo hojnego udzielania zbawienia każdemu, kto przyjmie dar komunii z Chrystusem.

Misterium bycia w Chrystusie św. Paweł przedstawia też następująco. Według Ga 3, 27 dopełnia się ono przez chrzest „w Chrystusa"[14]. Terminologia grecka pozwala interpretować, iż mamy tu do czynienia z dynamizmem przejścia do nowej sytuacji przynależności do Chrystusa, bycia pod Jego panowaniem. Chrzest może tu być rozumiany jako *oczyszczenie*, ale także jako *zanurzenie* w następującym znaczeniu. Czasownik βαπτιζω wskazywał m.in. na kąpiel w cieczy farbującej, dzięki czemu dana rzecz nabywała cech, stawała się podobna do środowiska, w którym była umieszczona[15]. Mielibyśmy więc do czynienia z przesłaniem o upodobnieniu do Chrystusa. Wtajemniczający w misterium chrztu tekst Rz 6, 1-11 wskazuje, iż jest to upodobnienie — udział w Jego śmierci, pogrzebaniu, ale także — co stanowi to cel poprzedniego etapu „zanurzenia-upodobnienia" — w zmartwychwstaniu, w pełni życia. Ten cel w sposób jeszcze nie ostateczny, niepełny, a jednak zarazem rzeczywisty, jest udziałem chrześcijan już w doczesności (por. Kol 2, 12).

W Ga 3, 27 jest też mowa, iż przez chrzest chrześcijanin został przyobleczony w Chrystusa. Podobnie jak w przypadku stwierdzeń, że został on ochrzczony „w Chrystusa", także tutaj może chodzić o wskazanie, że chrześcijanin należy do Chrystus, podlega Mu, znajduje się pod Jego dobroczynną, skuteczną opieką; że

---

[13] Zob. B. Witherington, *Christ*, w: *Dictionary of Paul and His Letters*, s. 98-99.

[14] W języku polskim nie jesteśmy przyzwyczajeni do takiego sformułowania. Jednak — po pierwsze — odpowiada ono pierwowzorowi greckiemu, czyli pozwala się z nim faktycznie zapoznać. Po drugie, bardzo ważną misją danego języka jest zdać sprawę ze stanu rzeczy.

[15] Zob. D. H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2004, s. 549; A. Oepke, *βαπτω*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* I, s. 537.

w ten sposób udziałem człowieka staje się pozytywna zmiana[16]. Nie należy pochopnie wykluczać, iż chodzi o pewne upodobnienie do chwalebnego, zmartwychwstałego Chrystusa.

Chrystus jest wymieniany w wersetach tworzących najbliższy dla Ga 2, 20 kontekst, tzn. w 2, 19 i 2, 21. „Tymczasem ja dla Prawa umarłem przez Prawo, aby żyć dla Boga: razem z Chrystusem zostałem przybity do krzyża" (Ga 2, 19). Formy gramatyczne czasowników sugerują następujące interpretację: „umarłem" — wskazuje na pewien dokonany przełom, sytuację punktową, nie zaś (przynajmniej wprost) na trwanie itp. Podmiot występuje tu jako „ja" i jest postrzegany jako sam w sobie. Przynajmniej *explicite* nie mówi się o związku z Chrystusem. Natomiast czasownik συνεσταυρωμαι, który bezpośrednio odsyła do Chrystusa, wskazuje na związek tego samego podmiotu z Chrystusem. Sugeruje też — być może na zasadzie pewnego kontrastu — stan, który już jest zapoczątkowany, w jakimś sensie trwały, mający miejsce także w teraźniejszości, a przynajmniej obecny w niej przez swe skutki, wpływający w ten sposób na nią. Stąd należy zastanowić się nad tłumaczeniem: „zostałem i jestem nadal ukrzyżowany razem z Chrystusem". Z tekstu jako takiego wprost nie wynika jednak, czy chodzi o komunię śmierci. Przy czym trzeba pamiętać, że Chrystus już zmartwychwstał. Cały List do Galatów tak rozumie i przedstawia sytuację. Stan ukrzyżowania, stan śmierci był dla Niego czymś przejściowym, oczywiście niezmiernie ważnym jako narzędzie, by skutecznie przyjść z pomocą potrzebującym zbawienia. Św. Paweł pisze o tym w pierwszej części szóstego rozdziału Listu do Rzymian, zaznaczając zarazem, że w taką dynamikę i logikę Chrystusową zostaje włączony także człowiek, będący z Nim w komunii. To w ten sposób chrześcijan dostępuje zbawienia. Łączność z Chrystusem polega właśnie na takiej wspólnocie. Owocność tego udziału według *Corpus paulinum* nie jest czymś, co miałoby zaistnieć dopiero w wieczności zbawienia, choć z drugiej strony dopiero wtedy człowiek będzie się cieszył tą owocnością w całej pełni (zob. np. Ef 2, 6)[17].

Oto drugi interesujący nas najbliższy kontekst Ga 2, 20: „Nie mogę odrzucić łaski Boga. Jeżeli zaś usprawiedliwienie dokonuje się przez Prawo, to Chrystus umarł na darmo" (Ga 2, 21). Gramatyka sugeruje, iż w tekście tym śmierć Chrystusa rozumiana jest jako wydarzenie, które już miało miejsce, jako pewien przełom, wydarzenie punktowe. Trzeba jeszcze przypomnieć, iż zdaniem Apostoła nie ma zbawienia bez zmartwychwstania Chrystusa, że On faktycznie już powstał z martwych i więcej już nie umrze (zob. Rz 6, 9; 1 Kor 15, 1-21; Ga 1, 1). Innymi słowy: człowiek nie dostępowałby usprawiedliwienia, gdyby Chrystus nie umarł i nie zmartwychwstał[18]. Podobne uwagi nasuwają się w związku z Ga

[16] Zob. np. M. Quesnel, *Paul et les commencements du christianisme*, Paris 2001, s. 109.

[17] Por. J. Daniélou, *Cristo e noi*, Alba 1964[2], s. 290.

[18] Nie można tu dopatrywać się podważania znaczenia krzyża i śmierci Chrystusa. To właśnie w ten sposób człowiek jest w stanie należycie ocenić krzyż i śmierć Chrystusa.

3, 13: „Z tego przekleństwa Prawa Chrystus nas wykupił, stawszy się za nas przekleństwem, bo napisane jest: przeklęty każdy, którego powieszono na drzewie". Przytoczony werset stanowi jedno z następnym. Ga 3, 14 wskazuje na cel, skutki ofiary złożonej przez Chrystusa. W jakimś sensie posiadają one charakter powszechny: „aby błogosławieństwo Abrahama stało się w Chrystusie Jezusie udziałem pogan i abyśmy przez wiarę otrzymali obiecanego Ducha" (Ga 3, 14). Z podobną logiką mamy do czynienia w Ga 3, 22: „Lecz Pismo poddało wszystko pod władzę grzechu, aby obietnica dostała się na drodze wiary w Jezusa Chrystusa tym, którzy wierzą" Z tym, że dosłownie tłumacząc otrzymujemy: „wiary Jezusa Chrystusa" lub „wierności Jezusa Chrystusa"[19]. Może to ostatnie tłumaczenie jest lepsze. Należy też jeszcze wymienić Ga 3, 28: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie". Ten ostatni tekst akcentuje, że to zbawcze jednoczenie dokonuje się z rozmachem, skutecznie już w doczesności.

Według Ga 5, 1 Chrystus już obdarzył chrześcijan wolnością i w ten sposób urzeczywistnił jak najbardziej pozytywny dla nich przełom: ta wolność jest udziałem chrześcijan już w doczesności (zob. Ga 4, 1-7). Dzięki komunii z Chrystusem, przynależności do Niego, chrześcijanie uczestniczą w zbawczym nurcie wypełnienia Bożych planów, jednoczenia. Ten nurt przemierza i pozytywnie kształtuje dzieje[20]. „Jeżeli zaś należycie do Chrystusa, to jesteście też potomstwem Abrahama i zgodnie z obietnicą dziedzicami" (Ga 3, 29). Bezpośrednio potem, tzn. w Ga 4, 1-7, Apostoł z mocą doprecyzuje, iż jest to nurt, do istoty którego należy bardzo daleko idący udział w godności synowskiej Chrystusa. W Ga 6, 2 jest mowa o *prawie Chrystusa*, o wypełnieniu go przez ofiarną miłość bliźniego. Określenie „prawo Chrystusa" może wskazywać — i to w sposób kategoryczny — na absolutnie nadrzędną pozycję Chrystusa wobec chrześcijan. Jeśli to prawo utożsamia się z przykazaniem miłości i tym samym z istotą całego prawa Bożego, to idziemy w kierunku stwierdzenia, że status Chrystusa jest boski; że jest On suwerennym dawcą reguł, wskazań, sędzią stosowania się do nich. W świetle Drugiego Listu do Koryntian nasuwa się wniosek, iż dla św. Pawła Chrystus jest tym, który ma także moc pomóc w realizacji swej woli; że faktycznie to czyni. „Aby zaś nie wynosił mnie zbytnio ogrom objawień, dany mi został oścień dla ciała, wysłannik szatana, aby mnie policzkował, żebym się nie unosił pychą. Dlatego trzykrotnie prosiłem Pana, aby odszedł ode mnie, lecz Pan mi powiedział: «Wystarczy ci mojej łaski. Moc bowiem w słabości się doskonali».

[19] Zdaniem P.-D. Dognin (*La foi étant venue. L'Épître aux Galates*, Bruxelles 2001, s. 2) List do Galatów „staje się zachwycająco jasny dla tego, kto jasno rozróżnia między «wiarą Chrystusa» i «wiarą w Chrystusa»". Czy jednak nie należy uwzględnić też znaczenia „wierność Chrystusa"? Za takim rozwiązaniem przemawiają np. 1 Kor 1, 9; 10, 13; 1 Tes 5, 24; 2 Tes 3, 3. Teksty te ukazują wierność jako przymiot Osoby Boskiej.

[20] 2 Kor 2, 14 rozumie to przemierzanie jako pochód triumfalny.

Najchętniej więc będę się chlubił z moich słabości, aby zamieszkała we mnie [dosł.: rozbiła namiot nade mną] moc Chrystusa" (2 Kor 12, 7-9).

Czy nie w takim znaczeniu trzeba rozumieć przesłanie Ga 2, 20, że Chrystus żyje w chrześcijaninie? To znaczy, że On skutecznie udziela swego własnego życia, przekazuje swą moc, swą miłość, skuteczni przychodzi z pomocą?

3. Aktywna, skuteczna obecność Chrystusa w chrześcijaninie

Według Listu do Galatów to Ojciec ukazał i dał Apostołowi swego Syna, sprawił Jego obecność w św. Pawle: „[…] aby objawić Syna swego we mnie, bym Ewangelię o Nim głosił poganom" (Ga 1, 16). Gramatyka i kontekst podpowiadają, iż objawienie-obdarowanie trzeba tu rozumieć w znaczeniu bardzo ważnego, pomyślnego dla Apostoła punktu zwrotnego, obdarzenia wielką, podstawową łaską. To wyróżnienie nie ma jednak charakteru odseparowywania, nie jest na niekorzyść innych.

Korzystając z Dziejów Apostolskich możemy lepiej zrozumieć misterium spotkania zmartwychwstałego Chrystusa i św. Pawła pod Damaszkiem (zob. Dz 9, 1-6): odtąd chwalebny Pan na nowy sposób towarzyszy Pawłowi, jest także w nim[21]. Przez niego zaś, jak to przedstawia Ga 4, 19, zbawczo będzie i w następnych potrzebujących zbawienia, którzy w ten sposób stają się przyjmującymi zbawienie — dar pełni życia. Według Ga 4, 4-6 Ojciec sprawia, że Duch Święty mieszka, modli się w sercach chrześcijan. Jeśli faktycznie w Ga 1, 16 jest mowa o początku obecności Chrystusa w św. Pawle, czy może raczej o początku nowego etapu tej obecności — nie jest dla nas to najważniejsze, czy i ewentualnie w jakim stopniu przesłanie Ga 1, 16 odnosi się do każdego chrześcijanina — to skutki tego pozytywnego przełomu okazują się dynamiczne, trwałe, wiążą się z misją i jej realizacją, są dobroczynne dla obdarowanego, jak i dla tych, do których zostaje on posłany. W każdym razie Apostoł — a być może każdy posłany przez Chrystusa — uczestniczy w życiodajnym misterium Jego przybycia i obecności w wierzących w Niego.

Jest to obecność dynamiczna, wzmagająca się w pewny sensie. „Dzieci moje, oto ponownie w bólach was rodzę, aż zostanie ukształtowany (μορφωθη) Chrystus w was" (Ga 4, 19). Ten tekst do tej pory rozmyślnie nie został jeszcze dokładniej przedstawiony. Jego prezentacja jest uzasadniona właśnie teraz: jest on ważny dla interpretacji misterium zamieszkiwania Chrystusa w człowieku. W przypadku Ga 4, 19 gramatyka grecka sugeruje, iż wzmiankowane tam rodzenie, nie jest czymś chwilowym, ale dotyczy pewnego okresu. Czy wolno myśleć, patrząc szerzej, o całym życiu chrześcijańskim? Jest to prawdopodobne. Jeżeli

[21] Skoro Szaweł, prześladując chrześcijan prześladował samego Chrystusa, to już wtedy miał do czynienia z Chrystusem. W świetle pierwszego rozdziału Listu do Galatów wypada przyjąć, iż także ta sytuacja wpisuje się w misterium spotkania suwerennego Chrystusa z Szawłem-Pawłem.

Chrystus już był i nadal jest obecny w adresatach listu, to w takim razie Jego obecność w chrześcijaninie w doczesności trzeba rozumieć bardzo dynamicznie. Czy według Apostoła idealna sytuacja polega na tym, iż jest On coraz bardziej obecny? Czy kryzysy duchowe polegają na jakimś osłabieniu tej obecności? W każdy razie Ga 2, 19-20 i 4, 19 oraz dane Listu Galatów o stanie duchowym jego pierwszych adresatów wskazują, iż jest to obecność trwała, nie można jej ocenić, jako zgubnie podatną na kryzys człowieka. A może zamiast o *obecności* lepiej mówić o *uświadomieniu sobie przez człowieka*, że Chrystus jest w nim — o otwarciu się na Jego pomoc?[22]

Interesującym jest to, że według Apostoła ta obecność — czy też jej uświadomienie sobie — jest związana z pomocą, nawet wymagającym zaangażowaniem się drugiego człowieka, będącego niejako ludzkim ojcem pomyślnego życia duchowego. Dokładniej mówiąc: człowiek otrzymuje i podejmuje dar uczestnictwa w ojcostwie Bożym. Takie przesłanie o ludzkim wkładzie jest zbieżne z Pawłowym rozumieniem zupełnie podstawowych dla realizacji dzieła zbawienia ekonomii *głoszenia Ewangelii* i *sakramentów*, gdzie z własnego wolnego wyboru Bóg skutecznie posługuje się ludźmi na rzecz innych ludzi (zob. 1 Tes 1, 1-3; Rz 6, 1-2; 1 Kor 1, 17-20; 3, 1-3). Jednak nie jest On pod tym względem w najmniejszym stopniu ograniczony, jak wskazuje np. tzw. nawrócenie św. Pawła (zob. Ga 1, 15-16; Dz 9, 1-7).

W każdym razie, jak pokazuje przypadek św. Pawła, dzięki Chrystusowi obecnemu w człowieku zmienia się on pozytywnie. Beneficjantami tej przemiany stają się też inni. Również ich udziałem staje się korzystna zmiana. Taka zmiana i obecność Chrystusa tworzą jedno. Człowiek nie zmienia się sam z siebie, ale dzięki Chrystusowi w jedności z Ojcem i Duchem (zob. np. 2 Kor 12, 1-10; Ga 4, 4-7; Ef 2, 1-10). Będąc tak obecnym w człowieku, żyjąc w nim, udzielając mu coraz bardziej życia, jednoczy On z sobą nie tylko tego człowieka. Wskazują na to między innymi rozdziały drugi, trzeci i czwarty Listu do Galatów. Z podobnym przesłaniem mamy do czynienia w Liście do Kolosan: „Nie okłamujcie się nawzajem, bo zwlekliście z siebie dawnego człowieka z jego uczynkami, a przyoblekli nowego, który wciąż się odnawia ku głębszemu poznaniu [Boga], według obrazu Tego, który go stworzył. A tu już nie ma Greka ani Żyda, obrzezania ani nieobrzezania, barbarzyńcy, Scyty, niewolnika, wolnego, lecz wszystkim we wszystkich [jest] Chrystus" (Kol 3, 9-11; por. 1 Kor 15, 28). Przychodzi tu na myśl 1 Kor 4, 15, gdzie św. Paweł tak pisze o sobie samym i chrześcijanach z Koryntu: „Choćbyście mieli bowiem dziesiątki tysięcy wychowawców w Chrystusie, nie macie wielu ojców; ja to właśnie przez Ewangelię zrodziłem was w Chrystusie Jezusie". Wygląda też na to, iż w świetle Ga 4, 19 trzeba mówić o przekroczeniu pewnego progu, o jakimś minimum (trzymając się drugiej propozycji) uświadomienia sobie, otwarcia się na pomoc obecnego w człowieku

[22] W takim kierunku wydaje się prowadzić 1 Kor 10, 1-2.

Chrystusa. Na rzecz takiego rozumowania przemawia List do Efezjan: „Niech Chrystus zamieszka przez wiarę w waszych sercach; abyście w miłości wkorzenieni i ugruntowani, wraz ze wszystkimi świętymi zdołali ogarnąć umysłem, czym jest szerokość, długość, wysokość i głębokość, i poznać miłość Chrystusa, przewyższającą wszelką wiedzę, abyście zostali napełnieni całą pełnią Boga" (3, 17-19; por. Ga 4, 4-6).

W Ga 2, 20 czasownik ζη (*żyje*), odnoszący się do Chrystusa jako obecnego w chrześcijaninie, gramatycznie jest trybem oznajmującym czasu teraźniejszego w stronie czynnej. Normalnie rzecz biorąc, powinno to wskazywać na pewną trwałość oddawanej sytuacji czy stanu, na aktywność podmiotu. Już przedstawione powyżej teksty Listu do Galatów o Chrystusie ukazują, iż nie żyje On na sposób ograniczony, ubogi; że Jego życie jest bardzo bogate i jako takie ukierunkowane na dobro potrzebujących zbawienia. Według Pisma świętego, życie — w pełnym tego słowa znaczeniu — jest przymiotem wyłącznie jedynego Boga i tylko On jest w stanie nim obdarzyć, chronić je, prowadzić do pełni u obdarowanych[23]. Chrystus według św. Pawła jest Osobą boską, przedwiecznym Synem i Panem, który poczynając od wcielenia jest zarazem człowiekiem. On udziela życia w akcie stwórczym oraz zbawczo odnawia, prowadzi je do pełni (zob. Ga 1, 1-3; 4, 4; 1 Kor 15, 22-46; Flp 2, 6-11; Kol 1, 12-20; Ga 6, 15 wraz z 2 Kor 5, 17-19). Chrystus udziela swej boskiej pełni życia: obdarowany otrzymuje ją dla własnego dobra i zarazem staje się przekazicielem tego daru na rzecz innych.

W związku z zamieszkiwaniem Ducha Świętego w człowieku (zob. np. Ga 4, 4-7) w teologii duchowości chrześcijańskiej mówi się, iż Duch Święty w ten sposób tak głęboko jednoczy człowieka z Trójcą Świętą, tak bardzo go do Boga upodabnia, że mamy do czynienia z *przebóstwieniem człowieka*[24]. Czy w świetle Ga 2, 20 i 4, 19 nie należy podobnie postrzegać życia Chrystusa w chrześcijaninie i Jego działania? Za udzieleniem odpowiedzi twierdzącej przemawia następujący tekst Pawłowy: „Nasza bowiem ojczyzna jest w niebie. Stamtąd też jako Zbawcy wyczekujemy Pana naszego Jezusa Chrystusa, który przekształci nasze ciało poniżone, na podobne (συμμορφον) do swego chwalebnego ciała, tą potęgą, jaką może On także wszystko, co jest, sobie podporządkować" (Flp 3, 20-21).

W świetle tych fragmentów Listu do Galatów, w których spotykamy termin Χριστος, uzasadnionym jest następujące doprecyzowanie. Do cech Chrystusa, o którego zamieszkiwaniu jest mowa w Ga 2, 20, należy to, że już w pełni posiada On chwałę zmartwychwstania — wywyższenia[25]. W tym sensie jest On u celu swej drogi. Jest to jak najbardziej Jego własna droga, jednak przebył ją ze względ-

[23] Więcej na ten temat zob. np. A.-A. Viard, J. Guillet, *Vie*, w: *Vocabulaire de théologie biblique*, red. X. Léon-Dufour, Paris 1971[12], kol. 1348-1349.

[24] Zob. R. Moretti, *Inabitazione*, w: *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, red. E. Ancilli, Roma 1992, s. 1285.

[25] W tym znaczeniu jest to, jak pisze R. Moretti, Chrystus „definitywny". — Tamże, s. 1284.

du na potrzebujących zbawienia, aby udzielić im pełni życia. Boski Chrystus aktywnie, skutecznie jest obecny w chrześcijaninie już w doczesności. Już wtedy zbawia, udziela swego Boskiego życia. To tak, jakby w sposób już zaawansowany wnosił eschatologiczną pełnię, przenosił człowieka do życia wiecznego.

W chrześcijaninie żyje boski Chrystus zmartwychwstały, chwalebny, zwycięski, skutecznie bardzo zaangażowany na rzecz potrzebujących zbawienia Pan. Jest tak już w doczesności. Nie oznacza to, iż ta ostatnia staje się miejscem i czasem, z którego zupełnie zniknęło zło, trudności itp. Jednak to nie do nich należy ostatnie słowo. One nie dominują w doczesnym *teraz*, ani na zewnątrz, ani w wewnątrz człowieka. Uwagi te, skoro opieramy się na Liście do Galatów, dotyczą człowieka, chrześcijanina, w którym żyje Chrystus (por. Rz 8, 26-39). To, że mamy do czynienia z misterium, z tajemnicą Jego obecności i działania, przypominają Pawłowe słowa, iż jest on ukrzyżowany właśnie z Chrystusem. Apostoł pisze o tym w Ga 2, 19. Chwalebny, żyjący boską pełnią życia Chrystus, udzielający jej, jest tym samym, który został ukrzyżowany. Chrystus żyjący w chrześcijaninie to On wielkanocny, paschalny. Nie jest On bezradny wobec wyzwań, które naznaczają doczesność. Apostoł wskazuje zarazem, że Chrystus jest też Chrystusem pierwszej części misterium paschalnego, tzn. krzyża. Być może chce on powiedzieć coś analogicznego do przesłania przekazywanego przez 20. rozdział Ewangelia św. Jana, według którego chwalebny, zmartwychwstały Pan zachowuje znaki swego zbawczego krzyża i śmierci. Przychodzą też na myśl słowa, które wypowiada Chrystus chwalebny do św. Pawła pod Damaszkiem w związku z jego nawróceniem: „A gdy [Szaweł] upadł na ziemię, usłyszał głos, który mówił: «Szawle, Szawle, dlaczego Mnie prześladujesz?» «Kto jesteś, Panie?» — powiedział. A On: «Ja jestem Jezus, którego ty prześladujesz»" (Dz 9, 4-5).

Pomocnym może okazać się 6. rozdział Listu do Rzymian ze swym spojrzeniem na chrzest jako na udział w śmierci i pogrzebaniu Tego, który już nieodwołalnie przekroczył próg zmartwychwstania i na zawsze żyje pełnią życia. Apostoł pisze do ludzi, których udziałem takie przeprowadzenie-przejście jeszcze się nie stało. Sposób istnienia boskiego Chrystusa jest inny niż sposób bytowania potrzebujących zbawienia ludzi. Przesłankę tę należy koniecznie uwzględnić, gdy zastanawiamy się nad misteriami składającymi się na Jego życie oraz nad misterium wszelkich spotkań między Nim a chrześcijaninem. Czas, przynależność do przeszłości itp., nie ograniczają Go, co ma miejsce w przypadku potrzebujących zbawienia. One są narzędziami Bożymi w służbie zbawienia. Według św. Pawła jest to wspólnota — droga wielkanocna. „Jeżeli zaś jesteśmy dziećmi, to i dziedzicami: dziedzicami Boga [Ojca] i współdziedzicami Chrystusa, skoro wspólnie z Nim cierpimy po to, by też wspólnie mieć udział w chwale" (Rz 8, 17)[26].

Podstawowym pozostaje zagadnienie dostępności skutków zbawczego dzieła,

[26] 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. 156-157.

już dopełnionego przez Chrystusa. On na pewno chce tej dostępności. Świadczy o tym między innymi Pawłowa wypowiedź o Eucharystii (1 Kor 11, 18-22). Szukając odpowiedzi, można znaleźć pomoc w encyklice *Ecclesia de Eucharistia* Jana Pawła II. Papież ucząc o Eucharystii, pisze o ekonomii sakramentalnej, jej podstawowym znaczeniu dla duchowości chrześcijańskiej. Pisze o tym samym Chrystusie, którego św. Paweł głosi na przykład w tekście chrzcielnym Rz 6, 1-11. Zestawienie tego fragmentu z Ga 2, 19-20 łatwiej docenić, jeśli uwzględni się, że w obu tekstach mamy stwierdzenia o byciu ukrzyżowanym razem z Chrystusem oraz o życiu chrześcijanina w Chrystusie i o życiu Chrystusa w chrześcijaninie. Oto zapowiedziany tekst Jana Pawła II: „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).

Komentując dotyczący misterium chrzcielnej komunii chrześcijanina z Chrystusem początek 6. rozdziału Listu do Rzymian G. R. Beasley-Murray wyraża następującą, zbieżną z nauczaniem papieskim, opinię: „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 [św. Paweł w Rz 6, 4] 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 (zob. 2 Kor 5, 5)"[27].

Niech wolno będzie jeszcze przypomnieć, iż w Rz 6, 6 pojawia się ten sam co w Ga 2, 19 czasownik συσταυροω (ukrzyżować razem z). W obu tekstach za jego pomocą św. Paweł stara się pomóc człowiekowi lepiej zrozumieć zbawcze *być razem*, *żyć razem* Chrystusa z chrześcijaninem, *zrozumieć* w znaczeniu umożliwienia w nim udziału, czyli coraz bardziej od Chrystusa, z Jego daru, miłości, czerpania życia. Może w tym znaczeniu należy także interpretować następujące słowa Apostoła: „O nierozumni Galaci! Któż was urzekł, was, przed których oczami nakreślono obraz Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego?" (Ga 3, 1). Co do wskazanej *równoczesności* to trzeba też uwzględnić, iż św. Paweł jest przekonany, że Chrystus może wszystko (zob. Flp 3, 20-21). Jego sposób bytowania, życia jako boski nie podlega ograniczeniom czasu i przestrzeni. To one Mu zupełnie podlegają.

[27] G. R. Beasley-Murray, *Baptism*, w: *Dictionary of Paul and His Letters*, red. G. F. Hawthorne, R. P. Martin, Downers Grove-Leicester 1993, s. 62-63.

W świetle słów: „[…] aby Bóg był wszystkim we wszystkim" (1 Kor 15, 28), misterium zamieszkiwania Ojca w człowieku należy uznać z jeden z podstawowych elementów celu, jaki stanowi wieczna pełnia życia. Takie teksty, jak: Ga 2, 20 i 4, 19 czy Kol 3, 9-11, pozwalają spodziewać się, iż podobnie ma się sprawa z misterium zamieszkiwania przez Chrystusa. Jeśli tak, to dużo już wiemy o celu, dla którego Chrystus już w doczesności żyje w chrześcijaninie. W pewnym sensie zamieszkiwanie, które trzeba rozumieć jako pełne dynamizmu boskie życie, jako udzielanie takiego życia zamieszkiwanemu przez Chrystusa, jest początkiem i celem życia chrześcijańskiego. Składa się ono na realizację i na sam cel całej ekonomii stworzenia-zbawienia. Bez tej obecności-życia nie ma też przejścia od początku do celu, kontynuacji między nimi, rozwoju, czyli życia.

Lakoniczne słowo *żyje*, za pomocą którego św. Paweł w Ga 2, 20 wskazuje na obecność Chrystusa w chrześcijaninie, w pewnym sensie zawiera w sobie całe boskie, a więc nieskończone misterium Chrystusa, Jego skutecznych działań, miłości względem potrzebujących zbawienia. Otrzymujemy ważne wskazanie, jak rozumieć sytuację w doczesności we „wnętrzu" osoby ludzkiej; kto tam faktycznie ma przewagę i do czego to prowadzi. Rysujący się obraz jest przepełniony chwałą, miłością, komunią wielkanocną, czyli misterium udzielania pełni życia.

Gdyby mówić tutaj o mistyce, to jest ona pełna światła, wielkanocna. Czy stanowi to kryterium dla oceny mistyki chrześcijańskiej kolejnych epok? Temat wymaga dalszych badań. Jest on bardzo ważny, toteż nie wolno przez pochopne sądy narażać się na pomyłki. List do Galatów, jako tekst natchniony, dostarcza danych zupełnie podstawowych. Trzeba jednak pamiętać, iż nie został on pomyślany jako wyczerpujący przekaz informacji na temat mistyki chrześcijańskiej, lecz jest częścią Objawienia, a więc przekazuje jego wybrane elementy.

Wracając do Listu do Galatów, to trzeba zastanowić się nad właściwym podejściem „praktycznym" do życia chrześcijańskiego, nad postrzeganiem misterium obecności Chrystusa w chrześcijanie w kategoriach prezentacji skutków tej obecności, nie zaś na przykład jej modalności. Nie należy w tym widzieć zakazu czy potępienia badań nad tą ostatnią. Czy jednak nie otrzymujemy informacji, co jest ważniejsze? Może jest to informacja wskazująca, w jakim kierunku teologia i duchowość powinny pójść, by spełniać swą misję w przekazywaniu zbawienia? Czy na tę ostatnią, jako istotny element, nie składa się przekonanie, że człowiek na zbawieniu nie traci, ale korzysta?

DANS LE CHRÉTIEN VIT LE CHRIST — L'IMPORTANCE DE CETTE PRÉSENCE POUR LA PERSONNE HUMAINE

Dans la Lettre aux Galates st Paul écrit: «je vis, mais ce n'est plus moi, c'est Christ qui vit en moi» (2, 20). Afin de mieux comprendre la signification de ce passage pour la spiritualité chrétienne les points suivants ont été présentés. D'abord il a été question de la compréhension paulinienne de l'être humain comme «habité». Après le lecteur peut faire connaissance, en synthèse, du très riche message de la Lettre aux Galates sur le Christ. Il s'en suit — c'est le dernier point de cet article — que la plus fondée interprétation est la suivante. Il s'agit de la présence fort active du Christ de résurrection, de gloire. Déjà ici-bas Il communique à l'homme sa divine plénitude de vie. La vie de cet homme reste ici-bas encore marquée par divers dangers et difficultés mais c'est le Christ qui y règne d'une manière décisive. Cette conclusion fait naître une question. Avons-nous ici à faire avec des critères concernant la spiritualité, même la mystique chrétienne des époques ultérieures?

„Duchowość w Polsce", tom 11,
red. M. Chmielewski, Lublin 2009, s. 71-82

Ks. Wojciech Bartoszek*

DROGA UPODOBNIENIA SIĘ DO CHRYSTUSA U ŚW. PAWŁA Z TARSU

W Liście do Galatów św. Paweł pisał: „Dzieci moje, oto ponownie w bólach was rodzę, aż Chrystus w was się ukształtuje" (4, 19)[1]. Od swojego nawrócenia pod Damaszkiem Apostoł Narodów nieustannie zmierzał do ukształtowania w sobie oraz w tych, do których został posłany, obrazu Chrystusa. Tę duchową drogę można nazwać upodobnieniem do Chrystusa, które zakłada zarówno pracę „wewnętrzną" człowieka, przejawiającą się w otwarciu na łaskę Bożą, jak i pewien wysiłek „zewnętrzny" związany z naśladowaniem Syna Bożego.

Wyrażenie „upodobnienie do Chrystusa" bliskie jest innym terminom z zakresu teologii duchowości. Pierwszy z nich to „chrystoformizacja". Pojęcie to zostało wypracowane przez Antoniego Jozafata Nowaka OFM, profesora psychologii życia wewnętrznego na KUL. Oznacza on „kształtowanie w człowieku obrazu i podobieństwa do Chrystusa"[2]. Drugim wyrażeniem, zaczerpniętym z *Dictionnaire de spiritualité*, jest „*la conformité à la volonté de Dieu*"[3]. Francuski rzeczownik *la conformité* pochodzi od czasownika *conformer* (ukształtować). Zarówno w pierwszym, jak i w drugim przywoływanym pojęciu, można zauważyć łaciński rdzeń związany z czasownikiem: *formare* (kształtować, formować). Wyrażenia: „chrystoformizacja" i „*la conformité à la volonté de Dieu*" oznaczają więc kształtowanie postawy „nowego człowieka", formowanie go na wzór Syna Bożego, aż do etapu pełnej zgodności ludzkiej woli z wolą Bożą. Znaczenie

---

* Ks. mgr lic. Wojciech BARTOSZEK — kapłan Archidiecezji Katowickiej. Napisał pracę magisterską z zakresu biblistyki pt. *Chrystus i bogaty młodzieniec (Z historii i oddziaływania perykopy Mk 10, 17-22)* i uzyskał w 1997 stopień magistra teologii na Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie. Zdobył dwa licencjaty: w 2001 z zakresu teologii pastoralnej na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie oraz w 2007 z zakresu teologii duchowości na Wydziale Teologii KUL. Obecnie prowadzi badania nad sulpicjańskim modelem życia kapłańskiego we francuskiej szkole duchowości. Aktualnie mieszka w Paryżu.

[1] W niniejszym opracowaniu cytaty biblijne pochodzą z *Biblii Tysiąclecia* (wyd. 5).

[2] T. Paszkowska, *Chrystoformizacja*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 123-124.

[3] F. M. Catherinet, *Conformité à la volonté de Dieu*, w: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique: doctrine et histoire*, red. M. Viller, F. Cavallera, J. De Guibert, t. 2, cz. 2, Paris 1953, kol. 1441-1469.

przywoływanych tutaj pojęć bliskie jest zagadnieniu „upodobnienia do Chrystusa", które jest tematem niniejszego opracowania.

W opracowaniu tym zostanie podjęta próba ukazania drogi upodobnienia do Chrystusa u św. Pawła. Apostoł Narodów kształtował wiarę pierwszych chrześcijan zarówno bezpośrednio, przez osobiste wizyty, jak i pośrednio, pisząc do nich listy. To dzięki nim, można poznać, jaką drogę upodobnienia św. Paweł proponował chrześcijanom. W ukazaniu etapów tej drogi będą pomagały także treści zawarte w katechezach Benedykta XVI i Jana Pawła II oraz w opracowaniach i komentarzach francuskich pisarzy duchowych.

1. Odkrycie chrześcijańskiego powołania

Pierwszym etapem upodobnienia do Chrystusa u św. Pawła jest odkrycie powołania. W życiu Szawła odkrycie to związane było z osobistym doświadczeniem spotkania Jezusa w drodze do Damaszku. Doprowadziło go ono do „kryzysu" nawrócenia. W Liście do Filipian tak opisał ten kryzys: „Ale to wszystko, co było dla mnie zyskiem, ze względu na Chrystusa uznałem za stratę. I owszem, nawet wszystko uznaję za stratę ze względu na najwyższą wartość poznania Chrystusa Jezusa, Pana mojego. Dla Niego wyzułem się ze wszystkiego i uznaję to za śmieci [dosł. „za gnój, łajno"; gr. σκυβαλον] bylebym pozyskał Chrystusa i znalazł się w Nim, nie mając mojej sprawiedliwości, pochodzącej z Prawa, lecz Bożą sprawiedliwość, otrzymaną przez wiarę w Chrystusa, sprawiedliwość pochodzącą od Boga, opartą na wierze" (3, 7-9). Kryzys duchowy Szawła, wierzącego Żyda, ucznia Gamaliela, człowieka o najwyższej moralności, polegał na odejściu od wcześniejszej wizji życia, związanej z wypełnieniem nakazów Prawa. Szaweł „zrozumiał, że to, co do tej pory wydawało mu się zyskiem w rzeczywistości wobec Boga było stratą i dlatego postanowił postawić całe swoje życie na Jezusie Chrystusie"[4]. Kryzys nawrócenia Szawła-Pawła związany był z przejściem z antropocentrycznej wizji duchowości, zawartej w Starym Przymierzu, na drogę duchowości chrystocentrycznej Nowego Przymierza[5]. Kryzys ten poprowadził go do radykalnej zmiany postrzegania sprawiedliwości Bożej: od opartej na Prawie i osiągniętej przez przestrzeganie nakazów, do opartej na wierze w Chrystusa (por. Rz 3, 21-31). Bycie sprawiedliwym odtąd stawało się coraz bardziej dla niego budowaniem więzi z Chrystusem, a nie rytualnym wypełnieniem Prawa Mojżeszowego. Nawrócenie poprowadziło go ostatecznie do „najwyższej wartości poznania Chrystusa Jezusa" umarłego i zmartwychwstałego, dzięki któremu został porwany, „pochwycony" i oświecony przez Niego. To

[4] Benedykt XVI, *Usprawiedliwieni dzięki jedności z Chrystusem*. Katecheza z 19 XI 2008, w: http://kosciol.wiara.pl/index.php?grupa=6&art=1227127729&dzi=1215451503&katg= [11 XII 2008].

[5] Por. R. Fabris, M. Pesce, B. Maggioni, U. Vanni, E. Peretto, M. Laconi, G. Segalla, *Historia duchowości*, t. 2: *Duchowość Nowego Testamentu*, Kraków 2003 s. 153.

spotkanie z Nim pod Damaszkiem dotknęło rdzenia jego osobowości i odkryło przed nim nowe powołanie. Było to powołanie do stania się chrześcijaninem.

W Liście do Kościoła w Galacji tak Paweł streścił swoje powołanie: „Gdy jednak spodobało się Temu, który wybrał mnie jeszcze w łonie matki mojej i powołał łaską swoją, aby objawić Syna swego we mnie, bym Ewangelię o Nim głosił poganom" (1, 15). Apostoł miał pełną świadomość powołania pochodzącego bezpośrednio od Boga Ojca, który przed wiekami zrodził Syna, i który przez wolną decyzję swojej woli powołał do istnienia wszystkie stworzenia. Św. Paweł nawiązując do swojego odkrycia, tak rozwijał kerygmat w Liście do Efezjan: ten Bóg „wybrał nas przez założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem. Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa" (Ef 1, 4-5). To właśnie Ten, któremu Paweł służył jako faryzeusz, i który poprowadził go do oświecenia pod Damaszkiem, zrealizował swój Boży zamiar pomimo grzechu człowieka i posłał swojego Syna, aby dokonać Odkupienia (por. Rz 5, 6-11). Odkrywając swoje powołanie, Paweł miał więc świadomość wejścia w zamiar Boga związany z odwiecznym zrządzeniem.

Ten etap duchowości św. Pawła związany z oświeceniem wewnętrznym, które miało miejsce pod Damaszkiem, a następnie w samym mieście, można odnieść do pierwszego etapu duchowości chrześcijańskiej, jakim jest przyjęcie chrztu — sakramentu, który w pierwotnym Kościele nazywany był „iluminacją"[6]. Pisarz wczesnochrześcijański, Pseudo-Dionizy Areopagita, opisując sakrament chrztu świętego — oświecenia, nawiązywał do tekstów Pawłowych, wydobywając z nich istotne treści: „Umierając przez chrzest dla grzechu, umiera on [katechumen] mistyczną śmiercią razem z Chrystusem (por. Rz 6, 3-5; Kol 2, 12; 2 Tm 2, 11) […] — pisał Pseudo-Dionizy w *Hierarchii kościelnej* — Całkowite zanurzenie ciała w wodzie jest obrazem śmierci i wiecznego pochówku ciała. I w tej symbolicznej nauce, ten kto podczas chrztu jest trzykrotnie zanurzany w wodzie, uczy się mistycznie naśladować śmierć przynależną Boskiej Zwierzchności"[7].

Oświecenie wewnętrzne, mające źródło w chrzcie, prowadzi chrześcijanina do upodobnienia się do Chrystusa. W Drugim Liście do Koryntian św. Paweł tak rozwinął tę myśl: „My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jakby w zwierciadle; za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodabniamy się do Jego obrazu" (2 Kor 3, 18). W tłumaczeniu francuskim wyrażenie „upodabniamy się do Jego obrazu" zostało oddane w formie pasywnej i w pełniejszy sposób ukazało teologię św. Pawła: „jesteśmy przekształceni w tym samym obrazie" [*nous sommes transformés en cette même image*[8]]. To prze-

[6] Por. Benedykt XVI, *Spotkanie Chrystusa otwiera na bogactwo prawdy*. Katecheza z 4 IX 2008, w: http://kosciol.wiara.pl/index.php?grupa=6&art=1220512078&dzi=1215451503&katg= [11 XII 2008].

[7] Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, wyd. 2 popr., tł. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 154.

[8] *La Bible de Jérusalem*, Paris 2003.

kształcenie wewnętrzne jest związane z bardzo głęboką więzią z Chrystusem, którą Paweł wyraził w zdaniu, na które później powoływali się wielcy mistycy chrześcijańscy[9]: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie" (Ga 2, 20). Charles-André Bernard interpretuje powyższy fragment z Listu do Galatów jako „paradygmat każdego chrześcijanina"[10], a więc nie tylko samych mistyków.

Oświecenie wewnętrzne, wypływające z sakramentu chrztu świętego, autor Listu do Koryntian porównywał do zewnętrznego promieniowania z oblicza Mojżesza, opisanego w księdze Wyjścia, które miało miejsce, po rozmowie z Jahwe. Być może był to dialog wewnętrzny (Wj 34, 24)[11]. W Drugim Liście do Koryntian św. Paweł tak rozważał to zdarzenie: „[…] synowie Izraela nie mogli spoglądać na oblicze Mojżesza z powodu jasności jego oblicza, która miała przeminąć. Mojżesz […] zakrywał sobie twarz, ażeby synowie Izraela nie patrzyli na koniec tego, co było przemijające" (2 Kor 3, 7. 13). Według autora dzieła *Le Dieu des mystiques*, wewnętrzne oświecenie Mojżesza związane z bardzo bliskim kontaktem z Jahwe, którego owocem było „promieniowanie z jego oblicza", nie było możliwe do przyjęcia przez żydów, dlatego Mojżesz musiał zasłaniać twarz. Te trudności związane z przyjęciem tak intensywnej obecności Boga, a także z odrzuceniem Chrystusa, jako Syna Bożego, według św. Pawła, zaciemniło jeszcze bardziej rozum współczesnych jemu żydów, tak że „po dzień dzisiejszy […] zasłona spoczywa na ich sercach" (2 Kor 3, 15). Chrześcijanie zaś na mocy oświecenia płynącego z sakramentu chrztu świętego „z odsłoniętą twarzą" wpatrują się „w jasność Pańską jakby w zwierciadle; za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc" upodabniają się „do Jego obrazu" (2 Kor 3, 18). Oblicze chrześcijanina jest więc odkryte przed Panem, który jest Duchem, i który jako Duch, działa w jego sercu. „…[Jesteście] listem Chrystusowym — pisze Paweł do Koryntian — dzięki naszemu posługiwaniu, listem napisanym nie atramentem, lecz Duchem Boga żywego; nie na kamiennych tablicach, lecz na żywych tablicach serc" (2 Kor 3, 3). Duch Chrystusa zamieszkuje więc chrześcijanina i „przekształca [go] w ten sam obraz" (por. 2 Kor 3, 18).

---

[9] Na przykład św. Jan od Krzyża: „[…] jeden żyje w drugim [= Chrystus i św. Paweł] i staje się niejako nim samym i obydwaj są jednym przez przeobrażenie miłości. To właśnie chciał wyrazić św. Paweł, gdy mówił: *Vivo autem jam non ego, vivit vero in me Christus*; 'Żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus' (Ga 2, 20). Tym wyrażeniem bowiem 'żyję już nie ja' tłumaczy, że chociaż sam żył, nie żył życiem swoim, gdyż był przeobrażony w Chrystusa. Jego więc życie było bardziej boskie niż ludzkie i mógł powiedzieć, że nie żyje on, lecz żyje w nim Chrystus. O tym upodobnieniu się przez przeobrażenie możemy powiedzieć, że jego życie i życie Chrystusa było jednym życiem przez zjednoczenie miłości". — Św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, 12, 7-8.

[10] Ch.-A. Bernard, *Le Dieu des mystiques*, t. 3, Paris 2000, s. 21.

[11] Por. tamże, s. 24.

Tak jak Chrystus jest doskonałym obrazem Ojca we wzajemnym zamieszkaniu, tak chrześcijanin na mocy chrztu staje się tym samym obrazem dzięki łasce udzielanej przez Chrystusa, „ducha ożywiającego" (1 Kor 15, 45). W dziele pt. *Traité de l'Amour de Dieu* Wilhelma z Saint-Thierry, średniowiecznego opata klasztoru św. Teodoryka, można znaleźć analogię do cytowanych wyżej tekstów Pawłowych: „Dusza posiadająca Mądrość nosi w sobie jakby błysk światła wiecznego i odblask majestatu Boga, a dzięki temu, że przenika ją od wewnątrz łaska Boża, na zewnątrz promieniuje wspaniałością i miłością Boga"[12].

Odkrycie chrześcijańskiego powołania jest pierwszym etapem upodobnienia do Chrystusa u św. Pawła. Jest ono związane z przyjęciem chrztu świętego, który prowadzi chrześcijanina do oświecenia wewnętrznego. Poznanie tego powołania zobowiązuje do pewnych, konkretnych postaw, będących kolejnymi etapami upodobnienia do Chrystusa.

2. Pełne zerwanie chrześcijanina z grzechem

Pierwszym owocem upodobnienia wewnętrznego do Chrystusa dokonanego przez Jego Ducha, jest głębokie poznanie chwały Bożej. W Drugim Liście do Koryntian św. Paweł wyraził to w następujących słowach: „Bóg, Ten, który rozkazał ciemnościom, by zajaśniały światłem[13], zabłysnął w naszych sercach, by olśnić nas jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa" (2 Kor 4, 6). Zadziwiające jest w tym fragmencie porównanie działania Boga w sercach ludzkich do dzieła stworzenia świata. Duch Elohim, żyjący i ożywiający (por. 1 Kor 15, 45), który „unosił się nad wodami" (Rdz 1, 1), oddzielił światłość, która była dobra, od ciemności (por. Rdz 1, 4). Podobnie ten sam Bóg oddziela ciemność grzechu od światła Chrystusa[14]. Dokonało się to raz w misterium męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa i dokonuje się to nadal w sakramentach świętych, szczególnie w chrzcie świętym[15]. Całkowite oddzielenie światła Bożego od ciemności grzechu Apostoł wyraził w dynamice chrzcielnej przejścia od stanu starego, czyli grzesznego człowieka, do sytuacji człowieka nowego, w pełni wyzwolonego od grzechu. To przejście dokonało się przez śmierć krzyżową Chrystusa, którego konsekwencją w życiu chrześcijanina jest „współukrzyżowanie po to", aby „już dłużej" nie być „w niewoli grzechu. Kto bowiem umarł, został wyzwolony z grzechu" (Rz 6, 6-7). Zewnętrznym znakiem tej duchowej drogi jest trzykrotne zanurzenie w wodzie podczas obrzędu chrztu świętego. Woda

[12] Wilhelm z Saint-Thierry, *Traité de l'Amour de Dieu*, Paris 1953, s. 131.

[13] „[…] Bóg rzekł: «Niechaj się stanie światłość!»" (Rdz 1, 3).

[14] Por. Ch.-A. Bernard, dz. cyt., s. 25.

[15] Teologowie siedemnastowiecznej szkoły duchowości francuskiej, np. kard. Piotr de Bérulle, używali określenia *une extension* dla określenia „rozciągłości" w czasie, misterium męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa.

chrzcielna jest tutaj nie tylko znakiem oczyszczającym, ale także symbolem uśmiercania tego, co jest grzeszne w człowieku[16].

Św. Paweł powiązał śmierć Chrystusa z symbolem zanurzenia w wodzie chrztu świętego; wyraził tę prawdę w następujących słowach: „Czyż nie wiadomo wam, że my wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierć? Zatem przez chrzest zanurzający nas w śmierć zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie — jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca" (Rz 6, 3-4). Chrzest jest więc dla Pawła przełomowym momentem w upodabnianiu się do Chrystusa, którego konsekwencją jest całkowite zerwanie z grzechem. Pseudo-Dionizy Areopagita tak rozwijał tę Pawłową myśl: „Jeśli bowiem nie jest możliwe równoczesne uczestniczenie w dwóch rzeczach całkowicie sobie przeciwstawnych, podobnie też ten, kto pozostaje w łączności z Jednym [Chrystusem — przyp. W. B.], nie może pędzić życia Mu przeciwnego, jeżeli oczywiście chce utrzymać trwały związek z Jednym; musi być niewzruszony i niezłomny wobec tego wszystkiego co przeciwne Jedności. Tego właśnie uczy w mistyczny sposób nasza tradycja symboliczna, która rozbierając, że tak powiem, katechumena z jego poprzedniego życia i uwalniając go od wszystkich życiowych pożądań, stawia go nagiego i bez obuwia, zwróconego twarzą na zachód, z rękami wyciągniętymi w górę w geście odrzucenia wszelkiego związku z ciemnościami zła, i każe mu dmuchnąć w celu przepędzenia dawnych przyrodzonych i niegodnych Boskości dyspozycji i wyrzec się w uroczystym akcie tego wszystkiego, co sprzeciwia się życiu o boskiej formie"[17].

Ks. Jean-Jacques Olier, jeden ze spadkobierców duchowości dionizyjskiej, czołowa postać siedemnastowiecznej szkoły duchowości francuskiej, w dziele pt. *Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes* tak kontynuował dalej myśl Dionizego: „Ta śmierć [w Chrystusie — przyp. W. B.] nie jest niczym innym jak tylko całkowitymi gruzami nas samych, aby wszystko to co istnieje w opozycji do Boga, zostało w nas zniszczone, aby Jego Duch zamieszkał w nas w czystości i w świętości swojej drogi"[18]. W życiu chrześcijanina po przyjęciu chrztu nie jest więc możliwe powrócenie do uczynków sprzed sakramentu. Poprzez sakrament chrztu Bóg wzywa chrześcijanina do najwyższej świętości. Stąd św. Paweł napominał chrześcijan: „Tak i wy rozumiejcie, że umarliście dla grzechu, żyjecie zaś dla Boga w Chrystusie Jezusie. Niechże więc grzech nie króluje w waszym śmiertelnym ciele, poddając was swoim pożądliwościom. Nie oddawajcie też członków waszych jako broń nieprawości na służbę grzechowi, ale oddajcie się na służbę Bogu jako ci, którzy ze śmierci przeszli do życia, i członki wasze oddajcie jako broń sprawiedliwości na służbę Bogu" (Rz 6, 11-13).

---

[16] Por. M. Quesnel, *Prier 15 jours avec saint Paul*, Nouvelle Cité 2008, s. 87.

[17] Pseudo-Dionizy Areopagita, dz. cyt., s. 152-153.

[18] Por. J.-J. Olier, *Catéchisme chrétienne pour la vie intérieure*, Paris 1954, s. 16-19.

Pawłowe wezwanie, aby „umrzeć dla grzechu", wypływające z sakramentu chrztu świętego, było nie tylko aktualne w duchowości pierwszych wieków chrześcijańskich, w wiekach średnich, czy też w siedemnastowiecznej szkole duchowości francuskiej. Na to wezwanie powołują się także i współcześni pisarze duchowi, spośród których można przywołać o. Pierre Marie Delfieux, założyciela Jerozolimskich Wspólnot Monastycznych. W *Regule życia Wspólnot* o. Delfieux wielokrotnie powraca do tych słów Apostoła Narodów, jak tego przykład mamy między innymi w tym oto fragmencie: „[Mnisi i mniszki — przyp. W. B.] wiedzą, że Bóg jest czysty, niedostępny w swej całkowitej inności, Trzykroć Święty i że sami nie mogliby Go osiągnąć ani ujrzeć nie umierając. Dlatego chcą umrzeć. Umrzeć nie dla życia, lecz dla starego człowieka, dla świata, dla grzechu, bo wszystko to przeszkadza im widzieć, żyć i wzrastać"[19].

3. Ubóstwo duchowe i pokora, służące budowaniu Mistycznego Ciała Chrystusa

Życie pierwszych wspólnot chrześcijańskich, ustanowionych przez św. Pawła, oraz droga duchowa chrześcijan kolejnych wieków, pokazały, iż radykalne wezwanie do świętości, wypływające z tajemnicy sakramentu chrztu świętego, związane z całkowitym zerwaniem z grzechem, nie jest łatwe. To między innymi w macedońskim mieście — w Filippi część chrześcijan ze wspólnoty dążyła do „niewłaściwego współzawodnictwa" między sobą, do „próżnej chwały" czy też kierowała się pychą[20]. Opis sytuacji Kościoła w Filippi ukazuje pełny realizm życia chrześcijańskiego, który nie był obcy także i innym, późniejszym wspólnotom. Apostoł Narodów pisząc do Filipian i ukazując im prawdziwą drogę budowania Kościoła, w rzeczywistości przedstawił kolejny etap upodobnienia się do Chrystusa, zakorzeniony w kenozie Syna Bożego.

Teologię kenozy św. Paweł rozwinął w hymnie stanowiącym centralne miejsce Listu do Filipian (Flp 2, 5-11). Według benedyktyna Enzo Bianchi, hymn ten ze względu na swoją zawartość teologiczno-duchową nie tylko stanowi serce całego listu, ale także jest jednym z najważniejszych tekstów całego Nowego Testamentu[21]. Apostoł, ukazując kolejny etap upodobnienia się wierzącego do Chrystusa, miał na uwadze nie tylko osobistą (prywatną) duchowość chrześcijanina, ale nade wszystko wspólnotę Kościoła. We wprowadzeniu do hymnu upominał Filipian: „To dążenie niech was ożywia; ono też [było] w Chrystusie Jezusie" (Flp 2, 5). Tłumaczenie francuskiej Biblii Jerozolimskiej akcentuje bardziej odczucia, które nie tyle „miał Jezus", ale „ma obecnie" i które powinni mieć

[19] P. M. Delfieux, *Źródło na pustyni miasta. Reguła życia Jerozolimskich Wspólnot Monastycznych*, Warszawa 1991, s. 75-76.

[20] Por. Flp 2, 3; 1 Tm 6, 4; 2 Tm 2, 23-24; Tt 1, 10. 12. 16; 3, 9.

[21] Por. E. Bianchi, *Vivre, c'est le Christ. La Lettre aux Philippiens*, Paris 2007, s. 65.

chrześcijanie: „Mając między sobą te same odczucia, które są w Chrystusie Jezusie" [*Ayez entre vous les mêmes sentiments qui sont dans le Christ Jésus*]. Poprzez wyrażenie „mając między sobą…" autor Listu wyraźnie pragnął wychować chrześcijan do wspólnotowego charakteru przeżywania duchowości. Enzo Bianchi pisze w swoim komentarzu do tego Listu, iż „odczucia Syna Bożego w Bogu są odczuciami miłości *ek-statico*, to znaczy naznaczone są nieograniczonym pragnieniem wyjścia z siebie, aby wejść we wspólnotę z człowiekiem"[22]. Te pragnienia miał Syn Boży w preegzystencji. „W jego *ekstasis*, Bóg okazuje swoje pragnienie uczestnictwa i wspólnoty, aż do wymiany, aż do wzięcia na siebie odpowiedzialności za drugiego, aż do wejścia w położenie drugiego. Tutaj jest prawdziwa istota miłości Bożej" — pisze Bianchi[23]. Św. Paweł rozwijał dalej w hymnie swoją myśl teologiczną, ukazując konsekwencje decyzji Syna Bożego. Początek drogi Wcielenia Apostoł wyraził przez użycie czasownika *kenóo* (opustoszeć, ogołocić się). Św. Paweł objaśniał misterium ogołocenia Syna Bożego także w innym liście: „Znacie przecież łaskę Pana naszego, który będąc bogatym, dla was stał się ubogim, aby was ubóstwem swoim ubogacić" (2 Kor 8, 9). W cytowanych tekstach ukazuje się w jasnym świetle prawda teologiczna, iż Chrystus ogołocił się ze swojego bogactwa chwały Bożej ze względu na człowieka[24].

Kolejnym etapem miłości *ek-statico* Boga Ojca było przyjęcie przez Syna „postaci sługi" (Flp 2, 7). Grecki wyraz δουλοσ można tłumaczyć także jako „niewolnik" (taki przekład znajduje się m.in. we francuskiej Biblii Jerozolimskiej). Św. Paweł użył tego określenia również w Liście do Rzymian, kiedy pisał, iż jest „zaprzedany w niewolę grzechu" (δουλοσ της ‘αμαρτιασ) (Rz 7, 14). Można więc interpretować tekst z Listu do Filipian o Chrystusie przyjmującym na siebie postać niewolnika w tym sensie, iż wziął On na siebie grzechy człowieka, aby stać się „grzechem dla nas". Ostatnim etapem kenozy Chrystusa było złożenie swojego życia w ofierze na krzyżu za grzechy ludzkości (por. Flp 2, 8).

Głęboka prawda o miłości Bożej *ek-statico* przejawiająca się w postawie „wyjścia z siebie, aby wejść we wspólnotę z człowiekiem"[25] w całkowitym ogołoceniu ma bardzo wielkie znaczenie w odkryciu kolejnego etapu drogi upodabniania się chrześcijanina do Chrystusa. Kontemplacja kenozy Syna Bożego, polegająca na odkryciu „tych samych odczuć, które są w Chrystusie", ma prowadzić wierzącego do postawy pełnego ubóstwa duchowego i postępowania w pokorze. Ubóstwo duchowe i pokora, cnoty przeciwne do tych postaw, które mieli niektórzy adresaci Listu do Filipian, powinny według św. Pawła służyć budowaniu wspólnoty Kościoła, w której chrześcijanie będą mieli „te same dążenia, tę samą miłość i wspólnego ducha" (Flp 2, 2). I chociaż różne posługi będą wypeł-

[22] Tamże, s. 67-68.

[23] Tamże, s. 72.

[24] Por. F. Brune, *Saint Paul. Le témoignage mystique*, Paris 2003, s. 149.

[25] Tamże, s. 73.

niać chrześcijanie we wspólnocie, to zawsze w tym celu, aby budować „Ciało Chrystusa", którym jest Kościół (por. Ef 4, 11-12).

To wezwanie św. Pawła, skierowane do jednej ze wspólnot młodego Kościoła, zostało podjęte przez innych pisarzy duchowych, także współczesnych. W cytowanej wyżej *Regule życia Jerozolimskich Wspólnot Monastycznych* o. Delfieux aż czterokrotnie odnosi się do tekstu św. Pawła o kenozie Syna Bożego[26], nawołując członków wspólnoty do pełnej jedności w Chrystusie. Między innymi nawiązuje on do hymnu z Listu do Filipian, gdy pisze o najwyższym stopniu ubóstwa mnicha i mniszki: „Ubóstwo materialne jest łatwe. Ubóstwo solidarne wymaga pracy. Ubóstwo uczuć jest zawsze bolesne. Ubóstwo duchowe krzyżuje. Jest to najwyższy stopień twojej paschy ubóstwa. […] Kiedy jesteś już ogołocony ze wszystkiego, a potem ze wszystkich, musisz się teraz ogołocić z samego siebie. Ale Chrystus na tej drodze idzie wraz z tobą. […] Niestrudzenie musisz kontemplować kenozę, umniejszenie, unicestwienie się Tego, który dla ciebie stał się niewolnikiem, dla ciebie stał się grzechem, Barankiem ofiarnym, przedmiotem wzgardy i wyrzutkiem społeczeństwa, robakiem, a nie człowiekiem, On prawdziwy, zrodzony z Boga prawdziwego. […] Kontemplacja kenozy Chrystusa oświeci cię, pobudzi, podtrzyma. A przez to samo przygotuje na najwyższy dar, przez który także i ty unicestwisz się, zniknieszs, ogołocisz się ze wszystkiego: na paschę twojej ostatniej śmierci"[27]. W innym miejscu *Reguły*, gdy omawia pokorę mnicha i mniszki, o. Delfieux zwraca uwagę: „Pozwól więc unicestwić się aż do wywyższenia. Zstąp aż po kres tego wstępowania. Nie możesz ujrzeć Boga, jeśli nie umrzesz. Bóg bowiem uniżył się dla ciebie bardziej niż ty. Jeśli we własnej głębi umrzesz dla siebie przez pokorę, Jego odnajdziesz i będziesz żył wiecznie. Pan wywyższa pokornych z Maryją na czele"[28].

W obu cytowanych fragmentach znalazło się radykalne wezwanie o. Delfieux, aby mnich unicestwił się na wzór Syna Bożego. Użyty tutaj czasownik *s'anéantir* występuje także we francuskim przekładzie hymnu Flp 2, 5-11, mieszczącym się w Liturgii Godzin (I Nieszpory Niedzieli Trzeciego Tygodnia). Na ten czasownik *s'anéantir* czy też rzeczownik *un anéantissement* (unicestwienie, zmiażdżenie), powoływali się wielokrotnie mistycy francuskiej szkoły duchowości, wzywając do pełnego „wyniszczenia się" na wzór Chrystusa. Między innymi oratorianin Charles de Condren zachęcał kapłanów, aby stawali się „żywymi Hostiami Chrystusa", „wyniszczając się" w posłudze pasterskiej. To „wyniszczenie" nie jest jednak autodestrukcją, ale „doprowadzeniem do końca" (*se consommer*) dzieła apostolskiego w budowaniu Mistycznego Ciała Chrystusa[29].

---

[26] Por. P. M. Delfieux, dz. cyt., s. 98. 100. 114. 132.

[27] Tamże, s. 98.

[28] Tamże, s. 114.

[29] Por. C. Pouillard, *Le Père de Condren. Le Mystique de l'Oratoire*, Paris 1994, s. 69.

Budowanie wspólnoty Kościoła dokonuje się nie tyle na płaszczyźnie „zewnętrznej" — apostolskiej, co przede wszystkim „wewnętrznie" — w sferze duchowej. Przykładem takiej duchowej drogi budowania Mistycznego Ciała Chrystusa jest św. Teresa od Dzieciątka Jezus. Pod wpływem słów św. Pawła (l Kor 12, 12-21. 29) odnalazła swoje miejsce w Kościele. Pisała w *Dziejach duszy*: „w Sercu Kościoła, mojej Matki, będę Miłością"[30]. To miłość jest fundamentem budowania Mistycznego Ciała Chrystusa (por. 1 Kor 13, 1-13), a jej szczególnym rysem kształtującym wspólnotę Kościoła jest pokora i ubóstwo duchowe.

5. Zmartwychwstanie ostatecznym upodobnieniem chrześcijanina do Chrystusa

Celem życia chrześcijańskiego, a zarazem ostatnim etapem upodobnienia się do Chrystusa, według św. Pawła, jest zmartwychwstanie. U podstaw jego wiary w zmartwychwstanie, której wyraz dał między innymi w 1 Kor 15, stoi z pewnością spotkanie ze Zmartwychwstałym. Tym popaschalnym doświadczeniem dzielił się między innymi z Filipianami, pisząc: „Przez poznanie Jego [Chrystusa — przyp. W. B.]: zarówno mocy Jego zmartwychwstania, jak i udziału w Jego cierpieniach, w nadziei, że upodabniając się do Jego śmierci, dojdę jakoś do pełnego powstania z martwych" (Flp 3, 10-11)[31]. Zmartwychwstanie jest pełnym wywyższeniem, konsekwencją wcześniejszego uniżenia się. W Liście do Rzymian Apostoł Narodów pisał: „umarliśmy razem z Chrystusem", ale wierzymy także, że „z Nim również żyć będziemy, wiedząc, że Chrystus, powstawszy z martwych, już więcej nie umiera, śmierć nad Nim nie ma już władzy" (Rz 6, 8-9).

Jan Paweł II w cyklu katechez *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* w szczegółowy sposób dokonuje analizy Pawłowej nauki o zmartwychwstaniu zawartej w 1 Kor 15, z której można wydobyć treści istotne dla podejmowanego tematu w niniejszym opracowaniu. Papież, komentując myśl Apostoła Narodów, pisze o odwiecznym powołaniu człowieka do ukształtowania w sobie pełnego obrazu Zmartwychwstałego Chrystusa. „Ów obraz jest rzeczywistością «przyszłego świata» rzeczywistością eschatologiczną […], ale równocześnie jest on już w jakiś sposób rzeczywistością tego świata, skoro został w nim ujawniony przez zmartwychwstanie Chrystusa. Jest rzeczywistością zaszczepioną w człowieku «tego świata» i dojrzewającą w nim w kierunku ostatecznego spełnienia"[32].

---

[30] *Rękopis B*, 3v°.

[31] Według *La Bible de Jérusalem* (Paris 2003): „Le connaître, lui, avec la puissance de sa resurrection et la communion à ses souffrance, lui devenir conforme dans sa mort, afin de parvenir si possible à ressusciter d'entre les morts".

[32] Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986, s. 281.

Chrześcijanin, nosząc w sobie obraz „ziemskiego człowieka", którego pierwowzorem jest pierwszy Adam, jest wezwany przez Boga — według myśli św. Pawła — do upodobnienia się do obrazu „człowieka niebieskiego", zmartwychwstałego, którego figurą jest Chrystus, „ostatni Adam". Jan Paweł II zwraca uwagę, iż ciało ludzkie „nosi w sobie «potencjalność zmartwychwstania» — a więc dążność i zdolność do ostatecznego ukonstytuowania się jako «niezniszczalne» — chwalebne — mocne — duchowe"[33]. To „«uduchowienie» ciała — pisze Jan Paweł II — będzie [dla człowieka — przyp. W. B.] źródłem mocy i niezniszczalności (nieśmiertelności)"[34], powrotem do stanu, który był obecny w Raju. Ten zaś, kto nie ma „ciała duchowego", czyli człowiek o „ciele zmysłowym", w którym zmysłowość ma przewagę nad duchowością, który postępuje według „uczynków ciała", przeciwstawiając je „uczynkom ducha" (por. Ga 5, 19. 22), według myśli św. Pawła, skazany jest na śmierć[35].

Kresem drogi upodobnienia się do Chrystusa będzie więc zmartwychwstanie, przez które chrześcijanin dostąpi pełnej komunii z Synem Bożym. Apostoł Narodów nazywa ten moment w dziejach ludzkości „pełnią czasów", kiedy „wszystko na nowo" zjednoczy się „w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebiosach, i to, co na ziemi" (Ef 1, 10). Na końcu czasów „w jednym momencie, w mgnieniu oka, na dźwięk ostatniej trąby — zabrzmi bowiem trąba — umarli powstaną nienaruszeni, a my będziemy odmienieni"[36] (1 Kor 15, 52). W Dniu Ostatecznym człowiek mocą Ducha Świętego, zostanie więc w pełni przekształcony i upodobniony do Jezusa Chrystusa.

Droga upodobnienia do Chrystusa u św. Pawła związana jest z budowaniem wiary w sercu wierzącego. Prowadzi do „poznania miłości Chrystusa" oraz „napełnienia [chrześcijanina] całą Pełnią Boga" (por. Ef 3, 17. 19). Droga ta realizuje się przez kolejne etapy. Św. Paweł wzywał najpierw do odkrycia wielkiej godności chrześcijańskiego powołania. Jest ono związane z oświeceniem wypływającym ze chrztu świętego, który wprowadza chrześcijanina w nowe życie, ale także zobowiązuje go do zerwania z postawą „dawnego człowieka".

Realizm życia pierwszych wspólnot chrześcijańskich pokazywał, iż radykalne zerwanie ze starym życiem nie było proste. Stąd św. Paweł wzywał usilnie do budowania Mistycznego Ciała Chrystusa przez miłość, której szczególnym rysem była pokora oraz ubóstwo duchowe. To one wyrażały w pełny sposób uniżenie Syna Bożego. Ostatnim etapem upodobnienia chrześcijanina do Chrystusa jest pełne zjednoczenie z Nim, które dokona się mocą Ducha Świętego na końcu

[33] Tamże.

[34] Tamże, s. 283.

[35] Por. tamże, s. 283-284.

[36] Biblia Jerozolimska ostanie wyrazy cytowanego tekstu oddaje w następujący sposób: „*nous serons transformés*".

czasów przez zmartwychwstanie. Przez nie człowiek powróci do pierwotnego stanu, który był obecny w Raju.

W drodze upodobnienia się do Chrystusa u św. Pawła można znaleźć kilka znamiennych wymiarów: chrystocentryczny, chrzcielny, eklezjalny oraz eschatologiczny. Jest to droga mająca wymiar chrystocentryczny, gdyż prowadzi chrześcijanina do pełnej jedności z Chrystusem, który jest początkiem i kresem tego upodobnienia. Ma ona także wymiar chrzcielny, gdyż wypływa z tajemnicy chrztu świętego rozumianego jako zanurzenie w śmierci Syna Bożego. Jest to także droga eklezjalna, gdyż zjednoczenie z Chrystusem dokonuje się nie indywidualnie, ale we wspólnocie Mistycznego Ciała Chrystusa. Jest ona wreszcie eschatologiczna, gdyż prowadzi przez zmartwychwstanie do pełnej komunii z Bogiem i braćmi w wieczności.

Ukształtowanie pełnego obrazu i podobieństwa do Chrystusa stało się głównym celem życia św. Pawła. Znalazło ono swoją kontynuację w życiu chrześcijan nie tylko pierwszych wspólnot, do których Apostoł kierował swoje listy, ale także w życiu kolejnych pokoleń wierzących. Jubileuszowy Rok Świętego Pawła był okazją również dla współczesnych chrześcijan do powrotu do źródeł i pogłębienia swojej drogi upodobnienia się do Chrystusa, proponowanej przez Apostoła Narodów.

LA VOIE POUR DEVENIR SEMBLABLE AU CHRIST SELON SAINT PAUL DE TARSE

De sa conversion à Damas jusqu'à la fin de sa vie saint Paul de Tarse a visé sans cesse à imiter l'image et la ressemblance du Christ dans son propre cœur. En devenant l'Apôtre des Nations, il a eu le même désir de faire conformer cette image et cette ressemblance dans les cœurs des premiers chrétiens. Il les a formés par les rencontres pendant les voyages apostoliques, et en leur écrivant de nombreuses épîtres pastorales. On peut connaître grâce à ces épîtres des étapes de la voie pour devenir semblable au Christ. Au début l'Apôtre des Nations a indiqué la découverte de la vocation chrétienne. Cette découverte mène un homme à l'illumination du baptême. Par le baptême un homme devient une nouvelle créature, en s'enracinant dans la vie de Jésus-Christ. Ce sacrement l'oblige à rejeter son péché et à entrer dans la voie de construire le Corps Mystique du Christ par la pauvreté spirituelle et par l'humilité. Le but de ce chemin est la résurrection. Par la résurrection un homme retourne à un état qu'il a eu au début, dans Le Paradis. Cette voie pour devenir semblable au Christ qui est présenté par saint Paul a quelques traits importants. Elle est christocentrique, ecclésiale et eschatologique, elle a aussi le caractère baptismal.

„Duchowość w Polsce", tom 11,
red. M. Chmielewski, Lublin 2009, s. 83-98

Paweł Placyd Ogórek OCD*

DUCHOWOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA WEDŁUG MODLITWY PAŃSKIEJ „OJCZE NASZ"

Wśród modlitewnych tekstów, którymi chrześcijanie zwracają się do Boga, Modlitwa Pańska zajmuje uprzywilejowane miejsce. „Ta najprostsza i najwspanialsza modlitwa zawiera w sobie całą istotę wszelkich innych modlitw. Słowa są tu jedynie znakiem zewnętrznym wielkiego sakramentu modlitwy, który pozwala nam, gdy tylko zechcemy, zanurzyć się w niewysłowionej wolności Ducha Chrystusa, składającego hołd uwielbienia swemu Ojcu"[1]. Ta wypowiedź Tomasza Mertona jest świadectwem nie tylko o charakterze indywidualnym, lecz jest odbiciem żywego nurtu chrześcijańskiej duchowości. „Modlitwa Pańska jest najkrótszym kompendium chrześcijaństwa"[2]. Zawiera w sobie tajemnicę daru i zobowiązania. Słusznie mówi się, że Chrystus Pan „dał" swoim uczniom tę modlitwę, wówczas gdy zwrócili się do Niego z prośbą: „Panie, naucz nas modlić się" (Łk 11, l).

Modlitwa Pańska jest rzeczywiście darem, który jest „udziałem w modlitwie Syna, udziałem w Duchu Świętym. Jeżeli Pan Jezus dał im modlitwę, która w kilku zdaniach wyraża stosunek do Ojca, to trzeba w «Ojcze nasz» widzieć jakąś wszechstronną naukę, naukę chrześcijańskiego życia, naukę stosunku do Boga"[3].

Chrystus w modlitwie „Ojcze nasz" wprowadza nas w swoją osobistą relację z Bogiem Ojcem. W tajemnicy Wcielenia Odwieczne Słowo Ojca przyjmuje za sprawą Ducha Świętego ludzkie ciało, przyjmuje synostwo ludzkie, a w zamian za to daje ludziom synostwo Boże. Przyjął ludzkie synostwo, „dzięki któremu będzie mógł z całą prawdą i z całą dosłownością powiedzieć komuś na ziemi: Matko. A za to dał nam Ducha swego […] po to, żebyśmy mogli z całą prawdą powiedzieć Bogu: Ojcze. Nawet wtedy, kiedy człowiek zapomni o swoim powią-

* Prof. dr hab. Paweł Placyd OGÓREK OCD — emerytowany profesor zwyczajny UKSW; wieloletni wykładowca teologii moralnej i teologii duchowości w wyższych seminariach duchownych i na UKSW; współredaktor licznych czasopism teologicznych; autor ponad 120 publikacji naukowych i popularnonaukowych oraz kilkunastu książek, m.in. *Mistyka według Tomasza Mertona*; *Mistrz Jan Eckhart a św. Jan od Krzyża*; *Mistyka chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu*.

[1] T. Merton, *Pokój monastyczny*, tł. A. Świderkówna, w: *Szukanie Boga*, Kraków 1983, s. 287.

[2] P. Rostworowski, *W szkole modlitwy*, Kraków 2008, s. 114.

[3] Tamże, s. 115.

zaniu z Bogiem i całkowicie przed Bogiem umilknie, Duch Boży będzie z głębi jego człowieczeństwa mówił w dalszym ciągu ku Bogu: Ojcze”[4].

Zwracanie się do Boga jako „Ojca” jest absolutnym *novum*, którego nie spotykamy w żadnej innej religii. Jeśli nawet w Starym Testamencie spotykamy się z tym zwrotem, to „Bóg jest Ojcem raczej tylko przez panowanie, dobroć i miłosierdzie okazywane ludziom, całemu Izraelowi, który nazwany jest przez Boga nawet „pierworodnym synem” (Wj 4, 22)”[5]. Natomiast w Modlitwie Pańskiej i w innych modlitwach Chrystusa, przekazanych przez Synoptyków, w określaniu Boga jako Ojca „chodzi o rzeczywiste ojcostwo, oparte na rzeczywistym rodzeniu syna ściśle określonego. Chrystus mówi po prostu: «Ojcze!»”[6]. Albowiem nikt inny „nie mógł w sposób tak bezpośredni rozmawiać z Bogiem, jak tylko ten, kto jest rzeczywistym Synem Bożym. Stąd wezwanie «Abba» jest prawdziwym klejnotem Nowego Testamentu. Jest *samoobjawieniem się* [podkr. P. O.] Chrystusa. Jest cząstką arcyważną Jego Dobrej Nowiny: mówi nam o tajemnicy życia Bożego w łonie Trójcy Przenajświętszej. Jest jednym z najgłębszych i najistotniejszych twierdzeń teologicznych Biblii”[7]. W Modlitwie Chrystus wzywając Boga jako Ojca, wprowadza „ludzkość w tajemnicę osobistego stosunku z Nim. Ta tajemnica jest u podstaw Jego bytu i posłannictwa. Stanowi Jego wielkość i tytuł do chwały, na który powoła się w Wieczerniku (J 17, 4-5)”[8].

Scena w Gethsemani, opisana przez Ewangelistów (Mt 26, 39-44; Mk 14, 35-39; Łk 22, 41-45) ukazuje wewnętrzną tajemnicę modlitwy Chrystusa jako „wyrażenie w serdecznej rozmowie z Bogiem swoich osobistych pragnień, nad którymi dominuje wola podporządkowania się woli Bożej […]. Na Krzyżu modlitwa Chrystusa osiąga szczyty doskonałości i dopełnia się ostatnim wołaniem: «Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mojego» (Łk 23, 46). Modlitwa Chrystusa dokonała się równocześnie z aktem najwyższej ofiary”[9].

Chrystus ułożył Modlitwę Pańską na wzór swej osobistej modlitwy, w której uwydatnia się: osobisty, synowski stosunek do Ojca, pragnienie chwały Ojca, gotowość przebaczenia nieprzyjaciołom (Mt 6, 9-10). Wyjątkowymi cechami osobistej modlitwy Chrystusa „jest głęboka świadomość naturalnego synostwa Bożego oraz swego mesjanistycznego posłannictwa, posiadanie pełnej wiedzy i miłości Ojca, wreszcie głębokie przekonanie, że Jego modlitwa pełna poddania zawsze jest wysłuchana (por. J 14, 13; Mk 11, 24)”[10].

---

[4] J. Pietraszko, *Po śladach słowa Bożego*, B, Kraków 2001, s. 319-320.

[5] O. Filek, *Modlitwa chrześcijańska*, w: *Powołanie człowieka*, t. 1, Poznań-Warszawa 1972, s. 105-106.

[6] Tamże, s. 106.

[7] M. Czajkowski, *Ojcze nasz na tle kultury modlitwy w ówczesnej Palestynie*, w: *Bóg — Dekalog — Błogosławieństwa — Modlitwa*, red. A. Święcicki, Kraków 1977, s. 188.

[8] O. Filek, dz. cyt., s. 106.

[9] Tamże.

[10] Tamże, s. 106-107.

1. Ojciec, który jest w niebie

„Niekiedy ludzie mówią hardo: «Niebo — dla wróbli, dla nas — ziemia». W rzeczywistości jednak, chociażby człowiek upracował sobie ręce po łokcie i — zgodnie z poleceniem Bożym: «Czyńcie sobie ziemię poddaną» — utworzył na ziemi prawdziwy «raj», to i tak nie mamy tutaj mieszkania stałego, i nie samym chlebem żyje człowiek”[11]. Te słowa Prymasa Tysiąclecia skierowane do młodzieży, były odpowiedzią na pytanie: Czy Chrystus jest dzisiaj światu potrzebny? Odpowiedź Prymasa była w istocie rozwinięciem prawd zawartych w Modlitwie Pańskiej. Chrystus „uczył najważniejszej prawdy, ukazując nam Ojca w niebie […]. Przypomniał wszystkim, że chociażby na ziemi było bardzo dobrze, chociażby nasi ojcowie najdłużej żyli — jednakże potrzebny jest na ziemi Ojciec Nieśmiertelny, nie umierający. Chrystus ukazał nam Ojca. […] Dlatego wołanie Chrystusa: «Ojcze nasz» jest nadal światu potrzebne. Tym bardziej, że Chrystus nie mówił: «Ojcze mój», lecz «Ojcze nasz». To znaczy: Ojcze wszystkich ludzi, Ojcze moich rodziców, Ojcze mojego brata i mojej siostry, Ojcze mego kolegi i koleżanki. Nauka o Ojcu całej Rodziny ludzkiej daje nam zrozumienie przedziwnej równości wszystkich dzieci Bożych w obliczu wspólnego Ojca […]. Chrystusowa nauka zawarta w «Ojcze nasz», obudza nas z samolubstwa i sobiepaństwa, pomaga zwalczać postawę rozbijacką, usposobienie nieżyczliwe i wrogie. Bo wszystko, co dotyka naszego brata — dotyka Boga (por. Mt 25, 37)”[12].

Wołanie „Ojcze nasz”, a nie „ojcze mój” jest zobowiązujące. Tylko za cenę przezwyciężenia siebie i poświęcenia w służbie bliźnim, „także dla własnego dobra i dla własnej kultury ogólnoludzkiej, człowiek musi pokochać wszystkich, wyzwalając się z getta, które sobie zbyt łatwo tworzy. Musi przekroczyć każdą barierę, bo Chrystus kazał je wszystkie przekroczyć. To nie jest rzecz łatwa. My na ogół mechanicznie i z przyzwyczajenia odmawiamy „Ojcze nasz”, właściwie nie zastanawiając się nad konsekwencjami i wymaganiami Chrystusa”[13]. Trzeba nieustannie wgłębiać się „w wielką tajemnicę ukrytą w tych dwóch słowach «Ojcze nasz». Trzeba nauczyć się tej modlitwy, bo my jej jeszcze na ogół nie umiemy”[14].

Modlitewnemu wołaniu „Ojcze nasz” Chrystus nadaje jeden kierunek: ku niebu. „[…] który jesteś w niebie”. Ten „adres” nieustannego dążenia ludzkiego umysłu i serca „wypisany jest w sercach wszystkich ludzi”[15], niezależnie od tego czy są blisko nas czy daleko. To dążenie człowieka ku Bogu, jak określa św. Bonawentura w *Itinerarium mentis in Deum*, „dokonuje się niezależnie od tego, jakie byłoby nasze poznanie wszechświata: przednaukowe, pierwotne, czy też

[11] S. Wyszyński, *Z gniazda orląt*, Rzym 1972, s. 124.

[12] Tamże, s. 123-125.

[13] S. Wyszyński, *Ojcze nasz*, Poznań 1978, s. 29.

[14] Tamże.

[15] Tamże, s. 31.

oparte na drodze zaawansowanej przez naukę wiedzy o świecie i poszczególnych jego elementach […]. *Itinerarium mentis in Deum* prowadzi z wnętrza stworzenia i wszystkich zarazem — a prowadzi poprzez człowieka. Jest to bowiem „*itinerarium mentis*" — jest to droga szczególna i jedyna, w widzialnym kosmosie tylko człowiekowi dostępna. Prowadzi poprzez kosmos, przez wszechświat, czyli wszechstworzenie — ale znana jest tylko człowiekowi"[16].

Nadprzyrodzona rzeczywistość nieba nie jest jednak oderwana zupełnie od rzeczywistości ziemi. Najgłębszą podstawą tego stwierdzenia jest tajemnica Wcielenia i Odkupienia. Niebo w teologicznym znaczeniu oznacza pełnię zbawienia tych, którzy w sposób definitywny zostali zjednoczeni z Bogiem. Prawda o niebie posiada istotne znaczenie w chrześcijańskim życiu duchowym i jest jednym z zasadniczych elementów dynamizmu życia duchowego. Posiada ona swoją podstawę w zbawczym misterium Jezusa Chrystusa[17].

Człowiek staje się uczestnikiem rzeczywistości nieba w takiej mierze, w jakiej jest z Chrystusem, który przez misterium śmierci i zmartwychwstania został wywyższony po prawicy Ojca (J 3, 13). To, co nazywamy „niebem" jest przede wszystkim Osobą Tego, w którym Bóg i Człowiek na zawsze pozostają nierozdzielnie. W Jezusie Chrystusie niebo jest obecne na ziemi (Mt 4, 16).

Jeżeli niebo polega na byciu (trwaniu) z Chrystusem, to łączy się z tym nierozdzielna „komunia osób" tych wszystkich, którzy tworzą jedno Ciało Chrystusa. Niebo nie zna izolacji. Jest otwartą wspólnotą świętych, ostatecznym dopełnieniem wszystkich międzyludzkich odniesień, zakłada całkowitą wzajemną otwartość pełni członków Ciała Chrystusowego; bezpośrednią bliskość miłości i pewność, że w drugim człowieku odkrywamy Boga, a w Nim drugiego człowieka. Należy przy tym zaznaczyć, iż doskonałe zjednoczenie osób w Chrystusie nie oznacza zatraty osobowej jaźni ludzkiej osoby, lecz jest jej oczyszczeniem i pełnym rozwojem najwyższych aspiracji ducha ludzkiego, dlatego niebo i doskonałe mistyczne zjednoczenie przemieniające jest dla każdego niebem doświadczanym indywidualnie (por. Ap 2, 17)[18].

Modlitwa Pańska, po inwokacji Ojca, zawiera najpierw trzy prośby odnoszące się do Królestwa Bożego. W wersji podanej przez św. Mateusza (tł. Biblii Tysiąclecia) brzmią one następująco: „Niech się święci imię Twoje! Niech przyjdzie Królestwo Twoje; niech Twoja wola spełnia się na ziemi, tak jak i w niebie" (Mt 6, 9-10). Następnie przychodzą prośby dotyczące Chrystusowego ucznia, który szuka Królestwa Bożego: „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj; i przebacz nam nasze winy, jak i my przebaczamy tym, którzy przeciw nam zawinili; i nie dopuść, abyśmy ulegli pokusie, ale nas zachowaj od Złego" (Mt 6, 11-13).

---

[16] Cyt. za: K. Wojtyła, *Znak sprzeciwu*, Paryż 1980, s. 21-22.

[17] Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 272.

[18] J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, tł. M. Węcławski, Warszawa 2000, s. 212-213.

2. Prośby o Królestwo Boże

„Niech się święci Imię Twoje” (Mt 6, 9). Ta prośba wyrażona w pięknej staropolszczyźnie: „Święć się Imię Twoje”, oznacza coś więcej, aniżeli prośba o uszanowanie imienia świętego. Chodzi przede wszystkim o samego Boga. Prośba: „Niech się święci Imię Twoje” oznacza wołanie, ażeby była „uznawana Jego wielkość, Jego transcendencja. Biblijna bowiem «świętość» (hebr. *kadasz*) nie oznacza (w pierwszym rzędzie) doskonałości moralnej, lecz oddzielenie, wyniesienie. Święcić więc Boga, to fascynować się Nieporównywalnym, adorować Go, głosić swoim życiem Jego chwałę […]. Prosimy Boga, aby zapewnił sobie we wszechświecie uwielbienie i nam osobiście pozwolił przyczyniać się do niego najskuteczniej. Tak więc, powiedziawszy do Boga «Ojcze», od razu przestajemy myśleć o sobie, rzucamy się w Jego ramiona, myślimy o Nim, o Jego chwale, o Jego królowaniu”[19].

Jeśli wiele osób bluźni przeciw Bogu, to należy równocześnie zapytać, czy zbyt wielu innych nie nadużywa Bożego Imienia dla własnych celów. „Święć się Imię Twoje” — dla kogo troska o chwałę i obronę tego nieraz bezczeszczonego Imienia jest prawdziwie osobistą troską?”[20]. Jezus w Kazaniu na Górze nazywając swoich uczniów solą ziemi, poleca im szczególne zadanie: „Tak niech świeci wasze światło przed ludźmi, aby widzieli wasze dobre uczynki i chwalili Ojca waszego, który jest w Niebie” (Mt 5, 16).

Najbardziej zaś wymownym pouczeniem Jezusa o czci Imienia Ojca są słowa zawarte w Modlitwie Arcykapłańskiej. Podniósł oczy ku niebu i rzekł: „Ojcze, nadeszła godzina. Otocz swego Syna chwałą, aby Syn Ciebie nią otoczył […]. Ja Ciebie otoczyłem chwałą na ziemi przez to, że wypełniłem dzieło, które mi dałeś do wykonania […]. Objawiłem Imię Twoje ludziom, których Mi dałeś ze świata” (J 17, 1-5). Syn Boży otaczał chwałą Imię Ojca, gdy wypełniał dzieło, które Bóg zlecił Mu na ziemi. W życiu chrześcijan „święć się Imię Twoje” realizuje się przez wypełnienie tego zadania, które Bóg zleca tu na ziemi. „Im doskonalej potrafimy je realizować, tym pełniej modlimy się słowami: «Ojcze, święć się imię Twoje». Wezwanie to jest zatem zadaniem, aby być synem, aby być córką, z których Bóg Ojciec jest dumny. Chodzi o to, by ludzie patrząc na nasze czyny, na naszą postawę, chwalili Ojca naszego, który jest w niebie. To jest treść tego pierwszego wezwania: «Ojcze, święć się Imię Twoje»”[21].

„Przyjdź Królestwo Twoje” (Mt 6, 10a). Godnym uwagi jest znamienny szczegół, iż termin „królestwo” (gr. βασιλεα) występuje w Nowym Testamencie aż 162 razy, w tym u samego św. Mateusza aż *55* razy. Jednakże ten termin posiada różne znaczenia i można w nim wyróżnić trzy aspekty: królewskość —

[19] M. Czajkowski, dz. cyt., s. 191.

[20] J. Ratzinger, *Służyć Prawdzie*, tł. A. Warkotsch, Poznań 1983, s. 134.

[21] E. Staniek, *W trosce o umiłowanie Ewangelii*, Kraków 1983, s. 60.

czyli godność króla; królowanie — czyli panowanie króla; królestwo — czyli ziemię i poddanych króla. Można więc powiedzieć: „Królewskość spełnia się w królowaniu nad królestwem”[22]. W modlitwie „Ojcze nasz” nie chodzi o królestwo w sensie terytorialnym, ale o drugi aspekt, którym jest królowanie, czyli panowanie króla. W takim ujęciu królestwo, o które chodzi w Modlitwie Pańskiej, jest to „taki stan świata czy poszczególnych ludzi, że Bóg w nich może w pełni królować”[23]. Najważniejszym w realizacji tego królestwa jest Boże działanie, ale za strony człowieka domaga się współpracy w kształtowaniu Bożego Królestwa na ziemi. „Ludzie i ich ziemie mogą stać się królestwem, ale królestwo przyjść nie może. Do królestwa trzeba iść, można w nie wejść. Przyjść natomiast może władza, panowanie, królowanie”[24].

Królestwo Boże przychodzi na ziemię na Boży sposób, a nie na ludzki. „Królestwo nie jest takie, jak przypuszczamy, ani jakiego sobie życzymy. To Królestwo Boga, przychodzi na Jego sposób, nie nasz”[25]. Niewątpliwie najbardziej wymownym potwierdzeniem tej prawdy jest Piotr Apostoł, który na wiadomość o zbliżającej się zbawczej śmierci Boskiego Mistrza zaprotestował. „A Piotr wziął Go na bok i począł robić Mu wyrzuty: «Panie, niech Cię Bóg broni! Nie przyjdzie to nigdy na Ciebie»” (Mt 16, 22). Odpowiedź Jezusa jest wyjątkowo surowa: „Precz mi z oczu szatanie” (Mk 8, 33). „Jest to jedna z najbardziej przejmujących scen, która rozgrywa się bezpośrednio po Piotrowym wyznaniu wiary w Chrystusa, będąca początkiem historii prymatu […]. Piotr sam chciał iść na przedzie i wytyczać Jezusowi drogę. Naśladować (Mistrza) znaczy: nie wyszukiwać sobie drogi. Naśladować znaczy: oddać swoją wolę woli Jezusa i dać jej rzeczywiście pierwszeństwo”[26].

Modlitewna prośba o Królestwo Boże znajduje swoje najistotniejsze odniesienie do Arcykapłańskiej Modlitwy Jezusa w Wieczerniku. „Ojcze chcę, aby także ci, których mi dałeś, byli ze Mną tam, gdzie Ja jestem, aby widzieli chwałę moją, którą mi dałeś, bo umiłowałeś Mnie przed założeniem świata! Ojcze sprawiedliwy! Świat Ciebie nie poznał, lecz Ja Ciebie poznałem i oni poznali, żeś Ty Mnie posłał. Objawiłem im Twoje imię i nadal będę objawiał, aby miłość, którą Ty Mnie umiłowałeś, w nich była i Ja w nich” (J 17, 24-26). Ludzkość, która została rozbita przez grzech, nie była w stanie sama sobie przywrócić jedności. Chrystus przybył na ziemi z misją od Ojca, aby pojednać ludzi z Bogiem i między sobą. Przybył, aby ludzkość na nowo spotkała się w jedności, w miłości i w pokoju; aby pomóc w realizacji Bożego Królestwa, które jest równocześnie treścią modlitwy; „Ojcze, przyjdź Królestwo Twoje” (Mt 6, 10; Łk 11, 2).

---

[22] M. Czajkowski, dz. cyt., s. 191-192.

[23] *Lexicon graecum Novi Testamentii*, Parisiis 1961, s. 215-216.

[24] M. Czajkowski, dz. cyt., s. 192.

[25] G. B. Hume, *W poszukiwaniu Boga*, tł. T. M. Micewicz, Warszawa 1983, s. 80.

[26] J. Ratzinger, *Słudzy waszej radości*, tł. K. Wojtowicz, Wrocław 1990, s. 77-78.

W Modlitwie arcykapłańskiej Wielkiego Czwartku Chrystus wie, że idealne Królestwo Boże, Królestwo Ojca Niebieskiego tu na ziemi jest niemożliwe i dlatego prosi o przeniesienie swoich wybranych do Królestwa Ojca w niebie (por. J 17, 24-26). Równocześnie wyraźnie łączy niebo i ziemię w tajemnicy Bożego Królestwa. „Chcę, aby oni byli ze Mną tam, gdzie Ja jestem, aby widzieli chwałę moją” (J 17, 24). Królestwo Boże, chociaż nie jest z tego świata, to jednak realizuje się już tu na ziemi. „Królestwo Boże jest tu na ziemi, ciągle powstaje, tworzy się, ale jego celem jest Dom Ojca, w którym jest mieszkań wiele, przygotowanych dla każdego z nas. Jezus w Wieczerniku prosi Ojca, abyśmy wszyscy w tym Domu Jego się spotkali”[27].

Treść modlitwy „Ojcze, przyjdź królestwo Twoje” jest prośbą i równocześnie zobowiązaniem. „Każdy nasz wysiłek zmierzający do spotkania, zmierzający do zjednoczenia z ludźmi, jest realizacją tej drugiej prośby Modlitwy Pańskiej. Świat ma poznać rozwój, tu na ziemi.

„*Bądź wola Twoja*” (Mt 6, 10b). Kolejna prośba zawarta w Modlitwie Pańskiej łączy się integralnie z poprzednią o nadejście Królestwa Bożego i z prośbą o szanowanie Imienia Bożego. „Kiedy więc pełnimy wolę (Bożą), królowanie się realizuje, a wtedy Imię otrzymuje należną chwałę”[28]. Znamienna jest pewna różnica w tym względzie pomiędzy tekstem Modlitwy Pańskiej w relacji św. Mateusza i św. Łukasza. Mianowicie „Łukasz do tego stopnia był świadom całkowitej harmonii, komplementarności i nawet wymienności trzech pierwszych próśb «Ojcze nasz», że trzecią pominął: prosząc o panowanie Boga, prosi się zarazem o spełnienie się Jego boskiej woli”[29].

Prośba o pełnienie woli Bożej pośrednio dotyka jednej z największych tajemnic depozytu prawd wiary chrześcijańskiej. Tajemniczą rzeczywistość woli Bożej można rozważać jako tajemnicę samego Boga, albo wymagania woli Bożej wobec człowieka. Inaczej mówiąc, można tę tajemnicę „rozpatrywać” (niefortunne słowo) przedmiotowo i podmiotowo. Św. Paweł Apostoł Narodów w Pierwszym Liście do Tessaloniczan podając zasady świętości życia chrześcijańskiego, łączy w sposób jednoznaczny tajemniczą rzeczywistość odwiecznej woli Bożej z postulatem świętości. „Albowiem wolą Bożą jest wasze uświęcenie” (4, 4). Apostoł, przestrzegając chrześcijan przed postawami niegodnymi uczniów Chrystusa, kieruje słowa pasterskiej zachęty: „Zachęcam was jedynie, bracia, abyście coraz bardziej się doskonalili i starali się zachować spokój, spełniać własne obowiązki i pracować własnymi rękami, jak to wam nakazaliśmy. Wobec tych, którzy pozostają na zewnątrz, zachowujcie się szlachetnie” (1 Tes 4, 11-12).

Doskonałość życia chrześcijańskiego, czyli świętość, łączy się nierozerwalnie z tajemnicą woli Bożej. Świętość w wymiarze responsoryjnym, jako odpowiedź

---

[27] E. Staniek, *W trosce o umiłowanie Ewangelii*, s. 61.

[28] Tamże, s. 60; M. Czajkowski, dz. cyt., s. 193.

[29] M. Czajkowski, s. 193.

człowieka na otrzymany dar łaski, nie polega jednak na samym wypełnianiu woli Bożej, ale na zjednoczeniu się przez doskonałą miłość z wolą Bożą[30]. Zakłada to stałą gotowość, aby chcieć tego, czego Bóg pragnie. Z kolei postuluje to ustawiczne dążenie do poznawania każdego dnia na nowo woli Bożej. Byłoby błędem akceptowanie takiej duchowej postawy, która pod pozorem zdania się na wolę Bożą w ogóle nie podejmuje wysiłku w rozpoznawaniu konkretnych wymagań tejże woli. Skoro Stwórca obdarzył człowieka rozumem, to Jego wolą jest, aby człowiek przy pomocy tego daru i wsparty Bożą łaską starał się choćby częściowo zrozumieć zamiary Boga wobec siebie i tym sposobem wejść w Jego plany, łącząc się z nimi dobrowolnym i rozumnym współdziałaniem. „Przyjąwszy postawę czynnego zaangażowania w poznawaniu i wypełnianiu woli Bożej, należy rozwiązywać wszystkie problemy codziennego życia, konfrontując je ze znanymi Bożymi przykazaniami. W razie niepewności, trzeba działać zgodnie z tym, co w sumieniu uzna się za niewątpliwy nakaz woli Bożej”[31].

Umiejętność trafnego rozpoznawania woli Bożej i delikatnego liczenia się z jej wymaganiami wzrasta wraz z dynamicznym rozwojem życia modlitwy[32]. „Nasze szczęście polega ma spełnianiu woli Boga. Ale prawdziwą istotą tego szczęścia nie jest jedynie ugoda tych dwóch woli. Ono leży w zjednoczeniu z Bogiem[33]. Należy zatem starać się o duchową dojrzałość, która broni przed pewnym spoufaleniem się z tajemnicą woli Bożej. „Przede wszystkim nie mówmy zbyt łatwo o woli Bożej. Jest to *święta i głęboka tajemnica* [podkr. P. O.], a fakt, że nasze codzienne życie jest w niej zatopione, nie powinno wpływać na nasze niedocenianie jej świętości […]. Dla wielu osób religijnych pojęcie woli Bożej stało się tak powszednie, że aż to spoufalenie się z nim przemieniło się w rodzaj pogardy. Pod jej wpływem ludzie zapomnieli, że wola Boga jest czymś więcej niż pojęciem. Jest straszliwą transcendentalną rzeczywistością, tajemną mową udzielaną nam od chwili do chwili w tym celu, aby stała się życiem naszego życia i duszą naszej duszy. Jest żywym płomieniem samego Ducha Bożego”[34].

Ojcowie Kościoła, komentujący słowa Modlitwy Pańskiej, ukazywali najgłębszą treść poszczególnych próśb. Na przykład św. Cyprian, biskup i męczennik, komentując słowa: „Przyjdź królestwo Twoje, bądź wola Twoja”, mówi: „Prosimy, aby przyszło do nas królestwo Boże, podobnie jak błagamy, aby Imię

[30] Por. T. Merton, *Nikt nie jest samotną wyspą*, tł. M. Morstin-Górska, Kraków 1983, s. 81.

[31] P. Ogórek, *Czym jest świętość w teologii życia wewnętrznego Tomasza Mertona*, Kraków 1982, s. 77-78.

[32] Por. św. Teresa od Jezusa, *Życie*, 23, 1: „Życie dotąd opisane, było to życie moje, życie, którym ja żyłam. Od początku zaś tych stanów modlitwy, które opisałam, zaczyna się życie, którym rzecz mogę, Bóg żył we mnie, bo bez Niego, jasno to widzę, niepodobna, bym mogła w tak krótkim czasie wyzwolić się z tylu złych przyzwyczajeń i nałogów moich. Chwała niech będzie Panu, iż mię uwolnił ode mnie”.

[33] T. Merton, *Nikt nie jest samotną wyspą*, s. 76.

[34] Tamże, s. 86-87.

Boga było w nas uświęcone […]. Sam Chrystus jest tym królestwem, którego przyjścia codziennie pragniemy, którego objawienia się pilnie oczekujemy. Albowiem jak Chrystus jest Zmartwychwstaniem, bo w Nim zmartwychwstaniemy, tak samo możemy powiedzieć, iż jest On królestwem Boga, bo w Nim będziemy królować”[35].

3. Prośby Chrystusowego ucznia

„*Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj*” (Mt 6, 11). Ogłaszając prawdę o Królestwie Bożym, o którym mówią również pierwsze prośby zawarte w Modlitwie Pańskiej, Jezus nie pominął prośby o chleb powszedni. Prośba o chleb, a więc o to, co ogólnie biorąc podtrzymuje ludzką egzystencję w każdym momencie doczesności, jest tak bardzo istotna i ważna, że „zasłużyła na to, aby Chrystus umieścił ją w swojej modlitwie, ale dopiero na czwartym miejscu. Przed prośbą o chleb jest jeszcze prośba o świętość Imienia Bożego, prośba o Królestwo Boże i o świętą Bożą wolę, które zamykają w sobie tajemnicę ojcostwa Bożego i synostwa Bożego z naszej strony, prawdę o miłości, która istnieje pomiędzy nami a Ojcem i pomiędzy jednym a drugim człowiekiem. Dopiero po tych prośbach przychodzi prośba o chleb”[36].

Dotykamy tutaj równocześnie istotnej wartości człowieka w zależności od tego, jaka jest jego relacja do chleba, jako sługi czy pana. Chleb można posiadać na sposób Boży i prawdziwie ludzki albo nieludzki, odczłowieczony. „Kiedy bowiem duch ludzki utonie w chlebie do tego stopnia, że prawo chleba wyjdzie przed prawo o Królestwie Bożym, wyrośnie ponad prawo o Bożej woli, ponad prawo o Bożej czci i szacunku, i kiedy prawo chleba wszystkim zacznie rządzić. wtedy duch ludzki idzie w niewolę, a chleb przesłania wszystkie inne wartości i zabiera swobodę myślenia i zdolność poprawnego wartościowania. Człowiek nie posługuje się już chlebem jak pan, ale zaczyna mu służyć i dla niego gotów jest sprzedać prawdę, sprawiedliwość, gotów jest odejść od Bożej woli i zapomnieć o tym, że ma Ojca w Niebie, a obok siebie brata. Właśnie wtedy w życiu zaczyna się formować potępiona przez Chrystusa postawa «bogactwa ducha»”[37].

Boska logika zawarta w Ojcze Nasz łączy ściśle rzeczywistość nieba i ziemi oraz umiejętność posługiwania się chlebem powszednim. Chrystus pragnie „nauczyć nas sztuki łączenia spraw nieba i ziemi. Chciał ukazać harmonię rzeczy niebieskich i ziemskich, budząc w nas taką samą wrażliwość na sprawy niebieskie i ziemskie, nadprzyrodzone i przyrodzone. Chciał nauczyć nas Bożego chodzenia po ziemi i dążenia do nieba przez Bożą ziemię […]. On przez swój cu-

[35] Św. Cyprian, *Traktat o „Modlitwie Pańskiej”* (nr 13-15), cyt. za: *Liturgia godzin*, Poznań 1987, t. 3, s. 298.

[36] J. Pietraszko, *Królestwo Boże*, Kraków 2005, s. 67.

[37] Tamże, s. 68-69.

downy talent konkretyzacji uczy nas, że człowiek Boży musi chodzić po ziemi, bo poprzez ziemię idzie się do nieba, bo z Góry Oliwnej wstępował Chrystus do Ojca. Z góry, to znaczy z kamieni, z ziemi, spośród krzewów oliwnych. Na Kalwarię, gdzie niósł krzyż, aby wszystkich zbawić i pociągnąć do nieba, szedł po kamieniach, po grudach, w pyle i kurzu. I chociaż krzyż jest „ponad ziemię wywyższony", to jednak mocno tkwi w ziemi. — Taki jest Syn Boży chodzący po ziemi"[38].

Czy prośba o chleb zawarta w Modlitwie Pańskiej zamyka się w perspektywie chleba doczesnego? W świetle danych ewangelicznych możemy się przekonać, iż „chleb dla Jezusa to nie tylko pokarm materialny, ale także wszystko, co daje nam udział w życiu Boga, np. Jego Słowo (Mt 4, 4) czy Eucharystia (J 6, 48-58)"[39]. W szczególności mowa eucharystyczna Jezusa wyraźnie wskazuje, że „zamierza On dać światu chleb duchowy jeszcze bardziej cudowny niż manna. Ten chleb w Modlitwie Pańskiej jest aluzją do opowiadania z Księgi Wyjścia o nakarmieniu rzeszy cudownym pokarmem (zob. 6, 31-35)"[40]. Modlimy się zatem równocześnie o chleb materialny, który żywi ciało, a przede wszystkim o chleb duchowy, którym Chrystus Pan karmi Słowem i Ciałem serca swoich uczniów. W *Boskiej komedii* Dantego czytamy: „Manny naszej powszedniej daj nam dzisiaj"[41]. Słowa Jezusa są jednoznaczne: „Jam jest chleb życia" (J 6, 35). „To jest chleb, który z nieba zstępuje: kto go pożywa, nie umrze. Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba, jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki. Chlebem, który Ja dam, jest może ciało za życie świata" (J 6, 50-51).

W świetle tej refleksji jawi się bardzo konkretny postulat: chrześcijanin powinien zawsze podchodzić do chleba z religijnym szacunkiem, zawsze — nawet wtedy, kiedy ten chleb leży na ulicy. Jeżeli tego nie potrafi, to nigdy nie zrozumie, czym jest Uczta Eucharystyczna, czym jest Msza święta. To jest wielkie wydarzenie: Chrystus z chlebem w ręku, z modlitwą i słowami: „Bierzcie i jedzcie to jest Ciało Moje"[42].

„*Przebacz nam nasze winy* […]" (Mt 6, 12). Już Ojcowie Kościoła komentując te słowa Modlitwy Pańskiej, podkreślają integralną, nierozdzielną jedność Bożego Miłosierdzia wobec człowieka, a równocześnie konieczność miłosierdzia w relacjach międzyludzkich. Nie wahają się użyć terminu o bezwstydnym złoczyńcy, który prosi dla siebie o to, czego odmawia innym.

Ta wzajemna zależność nie wyczerpuje jednak głębi treści zawartej w tej prośbie. Owa zależność „jako i my odpuszczamy" nie posiada bowiem charakteru przyczynowego: Bóg daruje, ponieważ my darowaliśmy. Piąta prośba sygnali-

[38] S. Wyszyński, *Ojcze nasz*, s. 67-68.

[39] M. Czajkowski, dz. cyt., s. 195.

[40] Tamże.

[41] „Da oggi a noi la cotidiana manna". — *Czyściec*, 11, 13.

[42] E Staniek, *W trosce o umiłowanie Ewangelii*, s. 62.

zuje tylko podobieństwo, a nie mówi o odpłatności. „Jedyna przyczynowość polega tu na tym, że darowawszy dług możemy prosić o darowanie, nie zaś, że darowawszy otrzymujemy darowanie naszego długu […]. Jedyne prawo, jakie otrzymujemy, to prawo do modlitwy, a nie do (domagania się) przebaczenia” [43].

Niezwykła głębia zawarta w prośbie Modlitwy Pańskiej: „Przebacz nam nasze winy, jak i my przebaczamy tym, którzy przeciw nam zawinili” (Mt 6, 12) pomaga nam uświadomić sobie, jak bardzo sprawy boskie i ludzkie, wymiar wertykalny i horyzontalny, łączą się ściśle ze sobą. Tajemnica ta zaczyna się w nas, lecz ma swój dalszy ciąg w naszych stosunkach z innymi ludźmi. Wymownym świadectwem w tym względzie jest wyznanie wielkiego przedstawiciela psychoanalizy, Karl Junga: „Leczyłem setki ludzi, większość z nich to byli protestanci, mniej liczni Żydzi i pięciu lub sześciu to katolicy. Wśród pacjentów, którymi zajmowałem się w drugiej połowie mego życia nie było ani jednego, którego problem nie sprowadzałby się w ostateczności do znalezienia właściwego, religijnego poglądu na świat. Twierdzę nawet, że każdy z nich zachorował, ponieważ utracił to, co wielkie religie wszystkich czasów miały człowiekowi do zaoferowania, a powrót do zdrowia możliwy był dla nich tylko pod warunkiem odzyskania wiary”[44].

Wśród wielu aspektów bogatej treści Bożego orędzia i zobowiązania zawartego w prośbie; „Przebacz nam nasze winy…”, bardzo cennym i pouczającym jest dostrzeżenie integralnie osobowego, indywidualnego a zarazem społecznego jej charakteru. „Tę prośbę, która ma być prawdą życia, Chrystus Pan ujął w liczbie mnogiej, jak gdyby ją uwielokrotnił. Wołam więc w niebo do Ojca, aby odpuścił nie tylko mnie — moje winy, ale nam — nasze winy”[45]. „Myślę nie tylko o swoich winach i grzechach, które są kroplą w wielkim morzu grzechów, ale i o winach całej ludzkości […]. Gdy wejdziemy w tę gromadę tak, że nas prawie nie znać, raźniej jest mówić: «Odpuść nam nasze winy, nasze». Bo moje winy wpadły w morze grzechów wszystkich ludzi”[46].

Intuicyjna myśl Prymasa Tysiąclecia, wypowiedziana prostym językiem, jest niezwykle odkrywcza i równocześnie ukazująca prawdziwe Oblicze Boga Ojca, którego Jezus Chrystus jako Wcielone Słowo najpełniej objawia w pryzmacie Miłości Miłosiernej i cierpliwej pedagogiki Boga Synaju. „Pomyślcie, jaki Bóg jest taktowny. Nie chce, jak sędziowie tego świata, postawić nas *coram*, mając tylko nas przed swoimi oczyma, aby się z nami rozprawić. Nawet Sąd Ostateczny będzie rzeczą bardzo dyskretną […]. Sąd będzie się dokonywał w nowej świadomości, która nas ogarnie. W niej ujrzymy w prawdziwym świetle całą naszą

[43] Św. Cyprian, *O Modlitwie Pańskiej*, cyt. za: *Liturgia Godzin*, t. 3, Poznań 1987, s. 306-307.

[44] Cyt. za: T. Merton, *Wspinaczka ku Prawdzie*, tł. P. Parlej, w: *Szukanie Boga*, Kraków 1983, s. 37-38.

[45] S. Wyszyński, *Ojcze nasz*, s. 97.

[46] Tamże.

prawdę. Najlepiej będziemy widzieli: my i Pan Bóg, który dyskretnie spojrzy do naszego serca. Wszyscy inni będą coś widzieli, ale sami znajdą się w wielkim kłopocie i będą bardzo zajęci własnymi sprawami. Lepiej więc, że Pan Jezus kazał mówić w liczbie mnogiej: «Odpuść nam…, nam», tej grzesznej gromadzie ludzkiej, która staje przed Tobą w przedziwnej równości. Jesteśmy pod tym względem niemalże jednakowi, bo wszyscy jakoś zgrzeszyliśmy. Poza Niepokalanie Poczętą nie ma na świecie człowieka, który nie miałby w tej wspólnocie udziału. Smutna to pociecha, ale człowiekowi potrzebna”[47].

Cytowana tutaj myśl Prymasa Tysiąclecia, godna refleksji wysokiej miary teologa[48], znajduje swoje potwierdzenie w modlitewnej ewangelicznej refleksji Sługi Bożego biskupa Jana Pietraszko: „Pan Bóg jest za wielki i za święty, żeby się grzebał w grzechach. Pan Bóg jest za mądry na to, żeby liczył grzechy. To my, którzyśmy się z nimi grzebali, my, którzyśmy je tworzyli, my, którzyśmy pokalali serce, rozum i ręce nieraz grzechem, to my musimy liczyć. My musimy liczyć, bo my wiemy, że ten grzech zabija życie, dlatego nazywamy go śmiertelnym. Nie mówię tu o tych drobnych, powszednich winach, ale o tym prawdziwym, groźnym grzechu — wrogu, który przynosi śmierć.

Bóg ma czyste oczy i On będzie tymi czystymi oczyma szukał życia, będzie szukał podobieństwa ze sobą jako Ojcem, bo każdy ojciec w dziecku swoim szuka tego podobieństwa. Życie Boże zapoczątkowane przez chrzest przechodzi rozmaite koleje, odnawiane wielokrotnie przez sakrament miłosierdzia Bożego, czyli pokuty, i ożywione Chlebem Ciała i Krwi Chrystusa jest jedyną sprawą, o które będą nas naprawdę pytać, i której szukać w nas i w naszym życiu i w naszych sercach”[49].

„*Nie dozwól, abyśmy ulegli pokusie*” (Mt 6, 13a). Wszyscy trzej synoptyczni Ewangeliści zgodnie relacjonują fakt kuszenia Jezusa na pustyni, gdzie udał się po chrzcie Janowym. Tylko na początku swojej publicznej działalności Chrystus Pan znalazł się na moment w zasięgu pokusy. „Później pokusa już nie ma do Niego dostępu. A jednak, właśnie w Wieczerniku, w Ogrodzie Oliwnym bardzo troszczy się o swoich Apostołów, aby oni nie ulegli pokusie. Jego samego pokusa już nie dosięgnie, ale dosięgnie Jego najbliższych. «Szymonie, Szymonie, oto szatan domagał się, żeby was przesiać jak pszenicę, ale Ja prosiłem za tobą, żeby nie ustała wiara twoja, a ty utwierdzaj swoich braci» (Łk 22, 31-32)”[50].

Modlitewna prośba: „Nie dopuść, abyśmy ulegli pokusie” (Mt 6, 13a) — stanowi przygotowanie do próby, do sytuacji, w której człowiek zostaje zaskoczony a pozostawiony własnym siłom, bez odwołania się do nadprzyrodzonej łaski,

[47] Tamże, s. 98.

[48] Por. W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem*, Lublin 1987, s. 125, 154, 301.

[49] J. Pietraszko, *Medytacje w drodze — spotkania*, Kraków 2002, s. 215-216.

[50] E. Staniek, dz. cyt., s. 62.

wchodzi w sytuację, która go przerasta i dlatego grozi mu upadek, niewierność na drodze Bożego powołania[51].

W pokornej prośbie Modlitwy Pańskiej: „nie dopuść, abyśmy ulegli pokusie”, abyśmy nie ulegli zniechęceniu, uczniowie Chrystusa wszystkich czasów winni zawsze pamiętać i być świadomi żywej obecności Chrystusa w ich życiu a przede wszystkim w modlitwie. „Wzywając w modlitwie Boga jako Ojca, Chrystus wprowadził ludzkość w tajemnicę osobistego stosunku z Nim. Ta tajemnica jest u podstaw Jego bytu i posłannictwa. Stanowi Jego wielkość i tytuł do chwały, na który powoła się w Wieczerniku (J 17, 4-57)”[52].

Modlitwa chrześcijanina osiąga swoją duchową dojrzałość, kiedy utożsamia się w modlitwą Chrystusa. Punktem kulminacyjnym duchowego apogeum modlitwy Jezusa jest Jego modlitwa w Ogrójcu w integralnej jedności z Jego Ofiarą na Krzyżu. „W modlitwie Chrystusa w Ogrójcu, jak rzadko w której modlitwie podanej w Piśmie świętym, *mamy ukazaną istotę* [podkr. P. O.], wewnętrzną treść modlitwy: wyrażenie w serdecznej rozmowie z Bogiem swoich osobistych pragnień, na którymi jednak dominuje wola podporządkowania się woli Bożej i uczczenia jej przez to. «Ojcze, jeśli chcesz, zabierz ode mnie ten kielich. Jednak nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie» (Mt 26, 42; Mk 14, 36; Łk 22, 42) — słowa te wyrażają substancję modlitwy […]. Na krzyżu modlitwa Chrystusa osiąga szczyty doskonałości i dopełnia się […]. «Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mojego» (Łk 23, 46). *Modlitwa Chrystusa dokonała się równocześnie z aktem najwyższej ofiary*” [podkr. P. O.][53]. „I dlatego w tej jedynej modlitwie, w której doszły do głosu wszystkie ludzkie słabości oprócz grzechu, w tej jedynej modlitwie jest Chrystus Pan tak blisko człowieka. W tym swoim smutku i niepokoju, w tej swojej śmiertelnej trwodze aż do krwawego potu, jest nam tak bliski, kiedy upadł na kolana, a potem upadł na swoją twarz. Tu się już może człowiek uczyć. Każdy, najsłabszy, najbardziej przejęty smutkiem i trwogą, najbardziej przytłoczony nieszczęściem, najbardziej przepełniony lękiem może się uczyć, jak się w takiej sytuacji rozmawia z Ojcem Niebieskim”[54].

„*Czuwajcie i módlcie się, abyście nie ulegli pokusie*” (Mt 26, 41). „Bóg ma prawo przypomnieć nam modlitwą ogrójcową swojego Syna i powiedzieć: W imię tej modlitwy, w imię mojego Syna, który się wyszarpał na tej ziemi pośród was aż do ostatniej iskry swoich ludzkich sił, w imię mojego Syna mam prawo żądać, żebyś i ty wziął swój krzyż i poszedł za Nim.

Potrzebujemy tego spotkania z Ojcem we wszystkich sytuacjach, nie tylko tych najcięższych, ale i w tych wszystkich innych, zwykłych, ludzkich, codzien-

---

[51] Tamże, s. 63.

[52] O. Filek, *Modlitwa chrześcijańska*, w: *Powołanie człowieka*, t. 1: *Ku odnowie życia wewnętrznego*, Poznań-Warszawa 1972, s. 106.

[53] Tamże.

[54] J. Pietraszko, *Królestwo Boże*, s. 167

nych, gdzie znużenie i nieustanne powtarzanie tego samego doprowadziło nas już do kresu cierpliwości i mamy ochotę wszystko od siebie odrzucić i odepchnąć. Mamy ochotę zamknąć się przed ludźmi i przed najbliższymi, przed żoną, przed dziećmi i powiedzieć: dajcie mi wreszcie wszyscy święty spokój (czy rzeczywiście «święty»?). — W tym wszystkich sytuacjach potrzebujemy tego spotkania z Ojcem, żebyśmy nie chodzili jako niemi przed Ojcem, który czeka na nasze słowo”[55].

„*Zbaw nas od złego*” (Mt 6, 13b). W Modlitwie Arcykapłańskiej Chrystus troszcząc się o tych, których zostawia na ziemi i którzy będą w zasięgu złego, modli się do Ojca: „Ojcze święty, zachowaj ich w Twoim imieniu […]. Dopóki z nimi byłem, zachowywałem ich w Twoim imieniu, które Mi dałeś, i ustrzegłem ich, a nikt z nich nie zginął z wyjątkiem zatracenia […]. Nie proszę, abyś ich zabrał ze świata, ale byś ich ustrzegł od złego” (J 17, 11-15).

Ostatnia prośba zawarta w Modlitwie Pańskiej posiada wyraźnie inny przedmiot niż przedostatnia prośba. O ile tamta prośba była wołaniem o pomoc, aby nie ulec pokusie do złego działania, to ostatnia prośba: „zachowaj nas od złego” poprawniej winna brzmieć: „zachowaj nas od Złego”, tzn. od szatana. Za tą osobową interpretacją przemawia wiele danych biblijnych (por. J 17, 15; 2 Tes 3, 3; 1 P 5, 8-9). Ta prośba Modlitwy Pańskiej jest pokorną prośbą Chrystusowego ucznia o realizację Królestwa Bożego. Po prośbie o chleb powszedni następuje prośba do Boga „o skreślenie naszych przeszłych grzechów, potem o ustrzeżenie nas przed teraźniejszymi pułapkami szatańskimi, teraz zaś prosimy o uchronienie nas przed Złym w przyszłości, zawsze, a zwłaszcza w nadchodzącej próbie czasów ostatecznych…”[56].

Nie można nigdy zapominać słów Piotra Apostoła: „Bądźcie trzeźwi, czuwajcie. Przeciwnik wasz, diabeł, jak lew ryczący krąży szukając kogo pożreć” (1 P 5, 8). Mamy tutaj „do czynienia z czymś, co się poczęło w mrokach rozumu większego niż ludzki. Na świat przeszczepione zostało w ciemnościach nocy […]. Nie bez powodu mówi św. Paweł o *misterium iniquitatis* — tajemnicy nieprawości, której dna nie dosięgają oczy żadnego człowieka […]. Nie wolno nam przeoczyć, że z drugiej strony, naprzeciw *misterium iniquitatis* stanęło *misterium fascinosum* — tajemnica Wcielenia, Odkupienia — zamykająca w sobie drogę do wyzwolenia od wszelkiego zła — drogę, której kresem jest świętość dzieci Bożych”[57].

Mimo tej ostatecznie optymistycznej perspektywy, zło na świecie nie przestaje być groźne. Do jakiego stopnia jest ono przebiegłe i mocne, świadczy dramat Wieczernika. „Szatan wydarł Chrystusowi jednego z Dwunastu w Wieczerniku. Judasz był w zasięgu ręki Chrystusa, a i tam zło potrafiło odnieść zwycięstwo.

[55] Tamże, s. 168.

[56] M. Czajkowski, dz. cyt., s. 201-202.

[57] J. Pietraszko, *Królestwo Boże*, s. 19.

Stąd ta prośba: «Ojcze, zbaw nas od złego». Bez łaski Bożej, bez Bożej pomocy jesteśmy absolutnie za słabi, aby zwyciężyć otaczające nas zło”[58]. Judasz jest przykładem wierzących, którzy chcieliby, aby Wszechmocny Bóg usunął z życia człowieka każdy brak. Jest on wstrząsającym przykładem tego, że można być tak bardzo blisko Boga, kiedy się Go zdradza. Zdradzający przychodzi bardzo blisko, a z tamtej strony jako odzew przychodzi słowo: „Przyjacielu”[59]. Judasz nie dlatego zdradził, że nie wierzył, lecz dlatego że jego wiara była fałszywie uformowana. Nie mógł się pogodzić, że Chrystus nie wykorzystał swej mocy dla ludzkich planów. Apostoł Paweł świadomy grożących niebezpieczeństw ze strony szatana wzywa: „W każdym położeniu bierzcie wiarę za tarczę, dzięki której zdołacie zgasić wszystkie rozżarzone pociski Złego” (Ef 6, 16). Mocna wiara i intensywne życie modlitwy nieodłącznie tworzą klimat bliskości z Bogiem— nieustanne przebywanie Chrystusowego ucznia w klimacie Bożej świętości i miłości.

Słowa Modlitwy Pańskiej zawierające prośby Chrystusowego ucznia o Królestwo Boże i jego realizację w codzienności dnia powszedniego, Kościół święty kończy słowem „Amen”. Ten modlitewny akord oznacza „aprobatę planu Bożego, a zarazem znak dobrej woli, choć słabej woli człowieka. «Amen», to znaczy: niech się (tak) stanie: *fiat*, *fiat*, niech będzie […]. «Tak, Ojcze, albowiem tak się podobało Tobie». To «Amen» Kościoła Bożego rozlega się wytrwale poprzez wszystkie jego wysiłki, poprzez cały jego trud apostolski, uświęcający, zbawczy, odnawiający, wyzwalający. We wszystkim, co podjął Chrystus i co podejmuje Kościół, jest ostatecznie zawsze: «*Ita, Pater!*». Tak, Ojcze!”[60].

4. Modlitwa Pańska — program chrześcijańskiego życia

Modlitwa Pańska „Ojcze nasz” nie jest tekstem do recytowania, lecz programem chrześcijańskiego życia. Realizując ten program, chrześcijanin staje się uczniem Jezusa w wielkiej wspólnocie dzieci Ojca Niebieskiego. „Tekst Modlitwy Pańskiej jest faktycznie skarbem, a dostrzeżenie jego bogactwa może stać się przełomowym momentem w życiu człowieka wierzącego. Niewielu jednak do tego odkrycia dochodzi. Posiadamy skarb, a nie znamy jego zawartości […]. Potraktowanie na serio wezwań Modlitwy Pańskiej i dostosowanie do nich swego życia czyni człowieka chrześcijaninem, tzn. prawdziwym dzieckiem Ojca Niebieskiego. Stąd też codzienne uważne odmawianie słów «Ojcze nasz» od I wieku stanowiło jeden z istotnych elementów chrześcijańskiego życia”[61].

---

[58] E. Staniek, *W trosce o umiłowanie Ewangelii*, s. 63.

[59] J. Pietraszko, *Medytacje w drodze — spotkania*, s. 202-203.

[60] S. Wyszyński, *Ojcze nasz*, s. 114.

[61] E. Staniek, *W trosce o głębszą wiarę*, Kraków 1980, s. 72.

Modlitwa winna być nieustannym procesem „dokonującym się w nas i dla nas, procesem w dosłownym znaczeniu (łac. *procedere* — iść naprzód). Modląc się mamy iść naprzód, zbliżać się do Boga, a odchodzić od siebie […]. Prośby zawarte w «Ojcze nasz» są równocześnie wymaganiami, które stawiamy sobie”[62]. Modlitwa, która coraz bardziej zbliża do Boga i pozwala uwalniać się od własnego fałszywego „ja”, jest duchowym procesem wewnętrznego oczyszczenia i prowadzi także do coraz bardziej widocznego udoskonalenia samej modlitwy. „Kto myśli tylko o sobie samym, zanosi do Boga tylko modlitewne petycje. Kto modli się za bliźnich, zanosi modlitwy błagalne. Kto myśli tylko o umiłowaniu Boga i służenia Mu, zanosi pokorne modły o poddanie się Woli Bożej — i to jest modlitwa Świętych”[63].

DIE CHRISTLICHE GEISTLICHKEIT NACH DAM GEBET DES HERR „VATER UNSER

Vom Anfang des Christentums das Gebet des Herr „Vater unser” war immer als eines wesentliche Element des christlichen Lebens. Christus Herr hat das Text des Gebetes „Vater unser” in der Formel des persönlichen Gespräch mit dem Vater gebildet. Invokation „Vater” ist wahrhaftig der wichtige Schatz des Neues Testament und die Selbstoffenbarung des Christus (als Gottes Sohn). Die Bitte in dem Gebet des Herr als die Bitte des Schüllers des Christus um die Erfüllung des Gottes Königreich sind gleichzeitig die morale Forderungen unter eigene Adresse. Also das Gebet des Herr „Vater unser” ist nicht nur das Text, zu rezitieren, aber es ist ganzes Programm des christlichen Lebens.

[62] J. Ratzinger, *Służyć Prawdzie*, s. 134.

[63] F. Sheen, *Sursum corda*, tł. W. Pisarczyk, Londyn 1956, s. 221.

„Duchowość w Polsce", tom 11,
red. M. Chmielewski, Lublin 2009, s. 99-119

Ks. Sławomir Zalewski*

WARUNKI MEDYTACJI SŁOWA BOŻEGO

Wielki, niemiecki teolog XX wieku — Karl Rahner napisał, że chrześcijanin albo będzie mistykiem, albo nie będzie go w ogóle. W tej intuicji nie tyle chodziło o fenomeny mistyczne, ile o egzystencjalne doświadczenie Boga w akcie wiary, o spotkanie osobowe, które odciska piętno na całym życiu człowieka. „Prawda o Bogu nie da się sprowadzić do rozumowych argumentów na rzecz Jego istnienia, lecz musi wiązać się z ludzkim doświadczeniem"[1].

Tym większa jest tęsknota współczesnego człowieka za doświadczeniem czegoś głębszego, im bardziej zdaje on sobie sprawę z zagrożeń, wobec których musi stanąć. Wyprowadzany w obszary życia, na których poddawany jest działaniu różnorakich sił prowadzących go na obrzeża jego człowieczeństwa, staje przed niebezpieczeństwem wiodącym do zaniku życia duchowego przez całkowite zanurzenie w rzeczywistości materialnej. Przerażający „wir życiowy odbiera człowiekowi skupienie i nie pozwala mu wejść w siebie samego, w swoją najbardziej własną jaźń"[2], sprawiając, że gubi samego siebie. Technika, wywierająca coraz większy wpływ na kulturę, oraz dominacja nauk przyrodniczych i racjonalizm z nimi związany, sprawiają, że człowiek zaczyna odczuwać, iż jest traktowany jak przedmiot. Jego wartość mierzy się nie godnością osoby stworzonej na obraz i podobieństwo Boże oraz odkupionej przez wcielonego Syna Bożego, lecz kryteriami utylitarystycznymi[3]. Pominięte zostają odpowiedzi na jego najgłębsze problemy, które wyrażają się w pytaniu dotyczącym życia po śmierci oraz sensu

* Ks. dr Sławomir ZALEWSKI — kapłan Diecezji Płockiej. Odbył studia specjalistyczne w KUL w zakresie teologii duchowości uwieńczone doktoratem pt. *Doświadczenie mistyczne a doskonałość człowieka według św. Jana od Krzyża*; wykładowca w WSD w Płocku; odpowiedzialny za formację kapłanów Diecezji Płockiej; autor artykułów z teologii duchowości.

[1] J. Bolewski, *Prosta praktyka medytacji*, Kraków 1992, s. 18.

[2] J. B. Lotz, *Wdrożenie w medytację nad Nowym Testamentem*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1985, s. 9.

[3] Por. E. Walewander, *Zjawisko medytacji w dzisiejszym świecie*, w: *Medytacja* (Homo meditans, 1), red. W. Słomka, Lublin 1984, s. 19.

cierpienia i podejmowanych wysiłków[4], a jego egzystencję sprowadza się tylko do wymiaru przyjemności i niezobowiązującej zabawy.

Zachodzi pilna potrzeba przywrócenia człowieka samemu sobie przez wprowadzenie go ponownie w najgłębsze sfery bytowe, dotykające samej istoty jego egzystencji. „Dzisiaj wielu chrześcijan gorąco pragnie nauczyć się autentycznej i pogłębionej modlitwy”[5], pragnie doświadczyć pustyni i wyciszenia wewnętrznego, tęskni do bardziej osobistej i trwałej lektury słowa Bożego (por. PDV 9). Nasłuchuje bowiem, nawet nieświadomie, wyjątkowego wezwania Boga, które dociera głosem słabym i delikatnym do ludzkich serc[6]. Zadanie to może spełnić medytacja słowa Bożego, która jest jedną z piękniejszych form medytacji[7].

W niniejszym artykule zostaną przedstawione niektóre podstawowe warunki owocnej medytacji słowa Bożego. Na początek jednak zostanie opisana w ogólnych zarysach medytacja chrześcijańska, następnie ukażemy specyfikę medytacji słowa Bożego, wreszcie zostaną wyeksplikowane warunki owocnego przebiegu medytacji słowa Bożego, jakimi są: pozostawanie w szkole słowa Bożego, właściwe pojmowanie ciała oraz odpowiednie jego pozycje podczas medytacji, odpowiedni proces oddychania i wreszcie właściwe miejsce medytacji.

1. Medytacja

W sposób bardzo różny można postrzegać i charakteryzować medytację. Od pojmowania medytacji zależy właściwy stosunek do niej oraz wykorzystanie jej w praktyce modlitewnej.

Cel medytacji w odniesieniu do człowieka przedstawił Johannes B. Lotz w metaforze wód ukrytych pod pustynną powierzchnią ziemi. Powołując się na ogólną opinię, stwierdza, że pod Saharą rozciąga się ogromne morze, które tworzą wody spływające z gór Atlasu ku południowi, znikające u podnóża tego górskiego masywu. Czasem tylko uda się przebić spieczoną skorupę ziemi, by trysnęła woda (tzw. studnia artezyjska), która pustynny piach zamienia w bujną oazę. Autor wykazuje, adaptując tę metaforę do życia współcześnie, że dokonało się w człowieku zgubne rozszczepienie, stwarzające rozziew pomiędzy powierzchnią jego egzystencji a głębią istoty. Ożywcze wody ducha nie mogą przebić się przez ową powierzchowność i płyciznę życia, co sprawia, że człowiek nie

[4] Por. GS 10; Papieska Rada Kultury, Papieska Rada do Spraw Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus Dawcą wody życia. Chrześcijańska refleksja na temat New Age*, Kraków 2003, s. 16.

[5] Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła Katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej*, Rzym 1989, nr 1. Jacek Woroniecki OP napisał, że podstawowym wymiarem egzystencji człowieka jest modlitwa, która winna angażować całego człowieka. — *Pełnia modlitwy*, Poznań 1982, s. 72.

[6] C. Carretto, *Listy z pustyni*, tłum. S. W. Gaudyn, Warszawa 1989, s. 5.

[7] J. Zbiciak, *Medytacja słowa Bożego*, w: *Medytacja*, s. 108.

jest w stanie dosięgnąć centrum swego życia, pozostając w stanie duchowej wegetacji. Medytacja zatem byłaby „wierceniem studni artezyjskiej, która przenika w głąb naszej istoty i przez którą tryskają ożywcze wody, aby przemienić pustynię naszej codzienności w żyzną krainę”[8].

Aby medytacja wyzwoliła w wierzącym ożywcze wody ducha, musi swoją mocą i wpływem objąć całego człowieka[9]. Należy podkreślić prawdę, że nie może ona ograniczyć się tylko do czysto intelektualnej aktywności, ponieważ zostałby wypaczony jej sens, a cel nigdy nie zostałby osiągnięty[10]. Z drugiej strony, aspekt intelektualnego poszukiwania nie powinien być umniejszany czy lekceważony, gdyż należy do istoty medytacji. Bez oparcia się na prawdzie, czyli zdrowym pokarmie ducha, nie można postępować w rozwoju duchowym[11]. Jednak medytacja nie jest tylko wysiłkiem zmierzającym do określenia zbioru prawd, nawet najbardziej wzniosłych o Bogu, lecz całościowym zaangażowaniem bytu ludzkiego. Refleksja „angażuje nie tylko sam umysł, ale również serce, całą naszą istotę”[12]. Medytacja jest zatem dla tych poszukujących osób, które nie są usatysfakcjonowane, „jedynie obiektywną i pojęciową wiedzą o życiu, Bogu — o ostatecznej rzeczywistości. Chcą wejść w intymny kontakt z samą prawdą, z Bogiem”[13].

Nie oznacza to również, iż rzeczywistość medytacji można zamknąć w takim myśleniu, które doprowadzi do dobrych etycznych rozwiązań. Mielibyśmy wówczas do czynienia z intelektualnymi rozważaniami, z których wyprowadzamy konkretne wnioski dla naszego moralnego postępowania. Wnioski te winny zostać wprowadzone w życie celem nabywania cnót. Taka postawa nie zakłada ja-

---

[8] J. B. Lotz, dz. cyt., s. 16-17.

[9] J. B. Lotz podkreśla aspekt zanurzenia całego człowieka w modlitwie medytacyjnej: „[…] medytacja nie jest jakimś wydarzeniem częściowym, lecz całościowym, obchodzącym całego człowieka czy w którym cały on uczestniczy, które go całego absorbuje czy w które cały on się angażuje; podobnie nie jest ona wydarzeniem peryferyjnym, lecz centralnym, rozgrywającym w samym sercu człowieka”. — Tamże, s. 29.

[10] Przed takim niebezpieczeństwem przestrzega J. Philippe, który pisze, że medytacja „łatwo może stać się ćwiczeniem raczej umysłu niż serca. Czasem można być bardziej skupionym na rozmyślaniu o Bogu niż na Nim samym!” — *Czas dla Boga*, tłum. D. Szczerba, Kraków 1993, s. 125; por. *Metoda medytacji Ojca Libermanna (założyciela Zgromadzenia Ducha Świętego). List adresowany do bratanka, który chce opanować metodę modlitwy wewnętrznej*, w: tamże, s. 142; S. Urbański, *Teologia modlitwy. Studium ascetyczno-mistyczne dwudziestolecia międzywojennego z uwzględnieniem duchowości szkoły zmartwychwstańczej*, Warszawa 1999, s. 142-143.

[11] Por. F. Drączkowski, *Zagadnienie medytacji w nauce Ojców Kościoła*, w: *Medytacja*, s. 64-65; J. Woroniecki, *Pełnia modlitwy*, Poznań 1982, s. 81.

[12] T. Merton, *Kierownictwo duchowe i medytacja*, tł. W. Grzybowski, Kraków 1995, s. 54. T. Merton w innym opracowaniu napisał: „Życie duchowe wymaga solidnych podstaw intelektualnych. […] Lecz sama medytacja nie jest «studiowaniem» ani czynnością czysto intelektualną”. — *Modlitwa kontemplacyjna*, tł. M. Dybowski, Poznań 1986, s. 74.

[13] T. Merton, *Kierownictwo…*, s. 55; por. H. Dziadosz, *Miłosierdzie na nowo odkrywane*, Kraków 2001^2, s. 63.

kiegoś zła, czynu nagannego, lecz wskazuje na brak zrozumienia złożonej rzeczywistości medytacji. Nie wyczerpuje się ona bowiem jedynie w praktycznym rozumowaniu, poszukującym właściwych norm etycznych, chociaż ma w sposób naturalny do nich prowadzić[14].

Nie można także medytacji redukować tylko do sfery uczuciowej, której istotną cechą jest doznawanie miłych i przyjemnych uczuć. Medytacja w tym przypadku ogniskowałaby się na pracy, której celem byłoby osiąganie wspominanych uczuć na poziomie psychicznym człowieka. Co więcej, kryterium sprawdzającym jakość medytacji, czy bardziej ogólnie modlitwy, byłoby uczuciowe doświadczenie, które ulega dość szybkim zmianom, a często ukierunkowuje na złe moralnie choć przyjemne przedmioty[15]. Taki błąd, powstały w IV wieku, został określony mianem messalianizmu i odrzucony przez Kościół. Mistrzowie życia duchowego zgodnie głosili, że modlitwa może rozwijać się poprzez doświadczenia smutku lub głębokiego cierpienia. Zostaje ona wówczas autentycznie zjednoczona z doświadczeniem opuszczenia przeżytym przez Jezusa na krzyżu. Nie może więc człowiek wierzący utożsamiać modlitwy medytacyjnej z odczuwaniem bądź brakiem przyjemnych uczuć psychicznych, gdyż myliłby dwie płaszczyzny: psychologiczną z duchową i łatwo mógłby ulec błędom, których negatywne skutki owocowałyby wypaczeniem życia duchowego[16]. Pozostając przy takim pojmowaniu medytacji, wierzący zamknąłby się w kręgu własnej psychiki, nie osiągając osobowej komunii z Trójjedynym Bogiem, który jest celem każdej modlitwy[17].

Po nakreśleniu błędnych, jednostronnie opisujących modlitwę medytacyjną ujęć, należy wskazać na właściwe jej pojmowanie. Wszystkie wcześniej wymienione elementy wchodzą w skład medytacji, która jest „poszukiwaniem prawdy", wypływającym z miłości i pragnącym posiąść prawdę, „nie tylko przez wiedzę, ale również przez miłość". Czynnikiem konstytutywnym medytacji jest zatem miłość określona nie tylko jako uczucie psychiczne, lecz wewnętrzna odpowiedź na jawiącą się autentyczną wartość. Wewnętrzny dynamizm miłości sprawia, że

---

[14] T. Merton, *Kierownictwo…*, s. 57. Podobnie przestrzega w innym dziele: „Inni wyobrażają sobie, że funkcją rozmyślania jest pokazanie nam konieczności nabywania cnót i dodanie nam odwagi i mocnego postanowienia, żeby ruszyć z miejsca i zacząć coś w tym kierunku działać". — Tenże, *Posiew kontemplacji. Nikt nie jest samotną wyspą*, Kraków 1989, s. 99.

[15] Por. tenże, *Kierownictwo…*, s. 70.

[16] Por. Kongregacja Nauki Wiary, dz. cyt., nr 9. Taki nurt można spotkać w konglomeracie *New Age*. — zob. Papieska Rada Kultury, Papieska Rada do Spraw Dialogu Międzyreligijnego, dz. cyt., s. 79. Św. Jan od Krzyża dał jasną wykładnię odnoszącą się do identyfikacji roli uczuć w modlitwie. Zob. *Pieśń duchowa*, 1, 4.

[17] Przed tym niebezpieczeństwem przestrzegała Kongregacja Nauki Wiary: „«Zamknięcie się w sobie» — oto prawdziwe niebezpieczeństwo. Wielki Doktor Kościoła [św. Augustyn z Hippony — S. Z.] poleca skoncentrować się w sobie, ale także przekroczyć własne «ja», które nie jest Bogiem, lecz tylko stworzeniem. «Bóg jest *interior intimo meo et superior summo meo* — głębszy od mojej głębi i wyższy od mojej wysokości»". — Dz. cyt., nr 19.

prawda jaśnieje wyrazistszym blaskiem i jest pociągająca dla medytującego. Miłość nadaje rys afektywnej jakości myśleniu człowieka, oddając go w posiadanie uchwyconej i poznanej wartości. To „posiadanie" wartości nie staje się jednorazowe, ponieważ najwyższa wartość, którą jest Bóg, nie może być intelektualnie wyczerpująco poznana. On jest nieustannie doświadczany jako frapująca i pochłaniająca nowość, do której porywa wierzącego miłość, a wola czyni nieustanne wysiłki celem osiągnięcia swego przedmiotu[18]. „Jeżeli medytacja jest aktem świadomości, to nie tyle świadomości racjonalnej, ile świadomości serca; jeśli jest wiedzą, to nie tyle w wyniku dyskursu, ile wiedzą serca, pozostającego w komunii z odkrytymi i zidentyfikowanymi wartościami mocą chrześcijańskiej wiary, nadziei i miłości oraz mocą działającego Ducha Świętego"[19]. Dlatego św. Faustyna Kowalska wypowiedziała z własnego doświadczenia istotę medytacji: „Często nie jest w mej mocy myśleć według punktów, duch mój jest z Panem, i to jest moja medytacja"[20].

2. Specyfika medytacji słowa Bożego

Specyficzną formą medytacji jest medytacja słowa Bożego ze względu na rangę treści objawionych przez to słowo. Czytane słowa w Biblii mają inną wartość i rangę aniżeli wypowiadane czy przyswajane pamięciowo wszystkie pozostałe. Wyjątkowość słowa Bożego nie tkwi w pięknie formy czy stylu, lecz w treści w nich zawartej. Ich doniosłość tłumaczy źródło pochodzenia. „Pisma zaś święte zawierają słowo Boże, a ponieważ są natchnione, są one naprawdę słowem Bożym" (DV 24)[21]. Oznacza to, że nieskończony Bóg zechciał przekazać człowiekowi Swoją nieskończoną i niewyczerpaną mądrość w ograniczonych znakach ludzkich[22]. Św. Augustyn stwierdził, że „Ewangelia to usta Chrystusa. Przebywa On w niebie, ale nie przestaje mówić na ziemi"[23]. Stąd słowa zawierają wyjątkową treść i posiadają nieocenione znaczenie dla życia chrześcijanina.

Słowo Boże ze względu na swoje znaczenie, wypływające z jego autorstwa, stanowi podstawowy przedmiot medytacji[24]. Posiada ono w swej istocie nieskoń-

---

[18] T. Merton, *Kierownictwo…*, s. 57; por. S. Zarzycki, *Medytacja*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 509. Św. Ignacy Loyola w *Ćwiczeniach duchowych* streści trafnym zdaniem warunek owocności medytacji: „Bo przecież nie obfitość wiedzy, ale wewnętrzne odczuwanie i smakowanie rzeczy zadowala i nasyca duszę" (nr 2).

[19] W. Słomka, *Medytuję więc jestem*, Łódź 1992, s. 30.

[20] *Dzienniczek*, 221; por. T. Merton, *Kierownictwo…*, s. 74-75.

[21] Por. J. Bolewski, *Podstawy modlitwy*, Kraków 2002, s. 56.

[22] Ojcowie soborowi potwierdzili analogię zachodzącą pomiędzy wcieleniem się Syna Bożego w ludzką naturę, a słowem Bożym wcielonym w ludzki język. — KO 13.

[23] Cyt. za: J. Zbiciak, art. cyt., s. 103.

[24] „Dziś nie ma żadnej szkoły chrześcijańskiej medytacji, która negowałaby nie tylko potrzebę, ale konieczność słowa Bożego w uprawianiu medytacji chrześcijańskiej". — W. Słomka, *Medytuję*

czoną moc do przemieniania i kształtowania życia wiernych[25]. Autor Listu do Hebrajczyków wyrazi tę myśl w wiele mówiących obrazach: „Żywe bowiem jest słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca" (4, 12). Metafora „miecza" i jego „przenikania" aż do najgłębszych warstw duchowych człowieka świadczy o niepojętej i zarazem niewyczerpanej wewnętrznej mocy słowa Bożego. Potrafi ono wniknąć w te obszary życia człowieka, których czasami sam sobie nie potrafi uświadomić, albo od których nie jest w stanie oderwać się, aby zbliżyć się do uzdrawiającej łaski Boga.

Z tej racji słowo Boże winno stawać się codziennym pokarmem wiernych, jak powszedni chleb: „Nie samym chlebem żyje człowiek, lecz każdym słowem, które pochodzi z ust Bożych" (Mt 4, 4). I nie tyle chodzi w tym rodzaju medytacji o naukowe podejście do Biblii, w którym dominuje nastawienie na pogłębienie wiedzy związanej z bogatym wachlarzem zagadnień w niej występujących, ile — jak określa to Lohfink — o nienaukową drogę rozumienia Biblii[26]. Nie wyklucza to w żaden sposób znajomości biblistyki, która chroni od subiektywnej interpretacji i ułatwia głębsze odczytanie danego fragmentu. „Zasadniczo każdy chrześcijanin przez fakt uczestniczenia w nauczaniu Kościoła opartym na słowie Bożym ma już dane «przedrozumienie» Pisma świętego i całościową, choć pobieżną, wizję orędzia Bożego"[27]. Należy zatem unikać dwóch skrajności:

— pierwszej, polegającej na odradzaniu sięgania po Pismo święte przez ludzi świeckich, wynikającej z lęku przed ich niewystarczającym wykształceniem[28];

— drugiej, polegającej na sprowadzeniu jej tylko do wymiaru badań naukowych. W tym drugim przypadku nie można mówić o modlitwie medytacyjnej, ponieważ wspomniane podejście do Biblii nie kształtuje całego człowieka, do czego ze swej natury medytacja ma prowadzić.

Już w Starym Testamencie spotykamy się z zachętą i nakazem medytacji Księgi Prawa Bożego, która zawierała wolę Stwórcy wobec swego stworzenia. Istniało poważne niebezpieczeństwo, że medytacja zatrzyma się na treści samego słowa, nie przechodząc do jego istoty i celu, jakie w sobie zawierało. Prawo Boże w zamyśle miało prowadzić do samego Prawodawcy, lecz nie w sensie narzucania przez Niego zewnętrznych nakazów i zakazów ciążących wyznawcom i ograniczających ich, ale w znaczeniu dostrzeżenia wyjątkowego wybrańtwa narodu i obdarowaniu go szczególną miłością. „Nagrodą takiej medytacji było światło nadprzyrodzonej roztropności, mądrości, która przenikała znaczenie

---

więc jestem, s. 93-94.

[25] J. Zbiciak, art. cyt., s. 104. Ks. T. Hergesel napisał, że „szczególną cechą słowa Bożego jest jego skuteczność". — *Rozumieć Biblię. Stary Testament. Jahwizm*, Kraków 1990, s. 456.

[26] Tamże.

[27] Tamże, s. 105.

[28] „Wierni Chrystusowi winni mieć szeroki dostęp do Pisma świętego". — DV 22.

Prawa. […] To zrozumienie stawiało człowieka twarzą w twarz z mocą i miłosierdziem Boga, odzwierciedlonym w Jego obietnicach dla Ludu Wybranego, oraz w Jego planach względem niego”[29]. Bóg zatem nakazuje Jozuemu i całemu ludowi wprowadzanie w życie słowa Bożego przez żywe rozważanie: „Niech ta Księga Prawa będzie zawsze na twych ustach: rozważaj ją w dzień i w nocy, abyś ściśle spełniał wszystko, co w niej jest napisane, bo tylko wtedy powiedzie ci się i okaże się twoja roztropność” (Joz 1, 8). Medytacja słowa Bożego uświadamiała więc Izraelitom ich wybraństwo ze względu na miłość Boga, a zarazem wzywała do zachowania go w sercu i swoim postępowaniu.

Słowo Boże winno stać się codzienną, wewnętrzną rzeczywistością każdego Izraelity, ażeby ten, przedarłszy zasłonę słowa ludzkiego, zawierającego Boskie treści, mógł osiągnąć zamierzony cel tego słowa. Punktem zaś docelowym było odkrycie i przeżycie Boga jako miłosiernego Ojca. Miłosierdzie Boże zawarte zostało w obietnicach danych Izraelowi, aż po tę największą: zesłanie Mesjasza, Odkupiciela, którym był Syn przedwiecznego Ojca. Stąd święci autorzy Psalmów wychwalali nieskończone miłosierdzie Boga, wzywając wyznawców do dziękczynienia za ten ogromny dar: „Niech dzięki czynią za Jego miłosierdzie, za Jego cuda dla synów ludzkich” (Ps 107, 8); „Pan jest dobry dla wszystkich, a Jego miłosierdzie ogarnia wszystkie Jego dzieła” (Ps 145, 9). Ukoronowaniem stała się Pieśń Zachariasza zwana *Benedictus*, w której starotestamentalny kapłan wychwala, po odzyskaniu mowy, miłosierne zrządzenia Boże: „Niech będzie błogosławiony Pan, Bóg Izraela, że nawiedził lud swój i wyzwolił go, […] że miłosierdzie okaże ojcom naszym […]” (Łk 1, 68. 72), oraz Kantyk Maryi *Magnificat*, w którym uwielbia Ona Boga w Jego nieskończonym miłosierdziu, okazywanym wszystkim pokoleniom (Łk 1, 50). Wierzący winien zatem tak medytować słowa Pana, aby zasmakować w nich słodyczy Bożej, czego efektem ma być nawiązanie intymnego, wewnętrznego kontaktu z Bogiem. Wzorem takiego przeżywania i medytowania słowa Bożego pozostanie Maryja, która „zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu” (Łk 2, 19). Medytowała sercem wydarzenia i słowa nie tylko w celu ich zrozumienia, lecz dlatego, żeby tym słowem żyć i pozostać mu wierną pomimo nierozumienia w danej chwili.

3. Pozostawanie w szkole słowa Bożego

„Tak wielka zaś tkwi w słowie Bożym moc i potęga — piszą ojcowie soborowi — że jest ono dla Kościoła podporą i siłą żywotną, a dla synów Kościoła utwierdzeniem wiary, pokarmem duszy oraz źródłem czystym i stałym życia duchowego” (DV 21). Wymienione funkcje słowa Bożego m.in. „podpora”, „utwierdzenia” i „siła żywotna” wskazują na konieczność nieustannej i zażyłej relacji życia chrześcijańskiego z tym słowem.

[29] T. Merton, *Kierownictwo…*, s. 61.

Soborowy tekst pośrednio zobowiązuje wierzących do sięgania po teksty biblijne i takiego sposobu odniesienia się do nich, aby stanowiły pokarm duchowy. Kościół bowiem „zawsze poleca lekturę słowa Bożego jako źródła modlitwy chrześcijańskiej i równocześnie zachęca do odkrywania głębokiego sensu Pisma świętego przez modlitwę, by czytanie Biblii stało się «rozmową między Bogiem i człowiekiem»”[30]. Karmienie zakłada pewną systematyczność oraz wskazuje na niezbędność pokarmu dla życia. Lektura słowa Bożego winna stać się zatem codziennym pokarmem, ponieważ to święte słowo potrzebuje „przyjęcia przez człowieka, nie chwilowego, na krótko, lecz odnawianego nieustannie”[31], ażeby mogło skutecznie wzmacniać chrześcijańską egzystencję. Tekst mówi także o „źródle czystym i stałym życia duchowego” wskazując tym samym, wprawdzie nie wprost, że istnieją również źródła nieczyste, skażone, które mogą zatruwać życie duchowe[32]. W przeciwieństwie do nich, słowa Pisma świętego stanowią pewny pokarm w codzienności chrześcijańskiej wypływający z najczystszego Źródła. Na postawę odwrócenia się Izraelitów od prawdziwego źródła skarżył się Bóg przez proroka Jeremiasza: „Bo podwójne zło popełnił mój naród: opuścili Mnie, źródło żywej wody, żeby wykopać sobie cysterny, cysterny popękane, które nie utrzymują wody” (Jr 2, 13).

Sycenie się słowem Bożym Pismo święte określa mianem „jedzenia zwoju”. W Księdze Ezechiela znajduje się charakterystyczny fragment, mówiący o konieczności życia słowem Bożym: „I rzekł do mnie: «Synu człowieczy, zjedz to, co masz przed sobą. Zjedz ten zwój i idź przemawiać do Izraelitów!» Otworzyłem więc usta, a On dał mi zjeść ów zwój, mówiąc do mnie: «Synu człowieczy, nasyć żołądek i napełnij wnętrzności swoje tym zwojem, który ci podałem». Zjadłem go, a w ustach moich był słodki jak miód” (Ez 3, 1-3). Na szczególną uwagę zasługuje w przytoczonych słowach następstwo działania: najpierw prorok ma zjeść, czyli nasycić swoje wnętrze księgą, dopiero potem głosić słowo Boże Izraelitom. Odczucie smaku spożywanego zwoju wskazuje na powolne jedzenie celem kosztowania i rozsmakowania się w słowie Bożym[33]. Ojcowie Kościoła mówili o przeżuwaniu słowa, co oznaczało powracanie do niego, analizowanie, aż wreszcie nastąpi przyswojenie go sercem tak głęboko, że stanie się tkanką życiową chrześcijanina. „W przypadku praktyki modlitewnej pierwszych pustelników i zakonników medytacja oznaczała najpierw głośne lub półgłośne, powta-

[30] Kongregacja Nauki Wiary, dz. cyt., nr 6.

[31] J. Bolewski, *Podstawy modlitwy*, s. 57. Sobór Watykański II podkreślił zadanie i obowiązek Kościoła nieustannego karmienia słowem Bożym wiernych. — DV 23.

[32] Por. Papieska Rada Kultury, Papieska Rada do spraw Dialogu Międzyreligijnego, dz. cyt.

[33] T. Merton pisze o sposobie medytowania słowa Bożego przez mnichów następująco: „Była to sprawa «smakowania» oraz «wchłaniania» znaczenia psalmów, w głębi swego serca, powtarzania słów powoli, z namysłem, modląc się w najgłębszym centrum swego bytu, tak iż stopniowo psalmy stawały się tak intymne i osobiste, jak własne refleksje i uczucia człowieka”. — *Kierownictwo…*, s. 65.

rzane recytowanie tekstu, głównie Pisma świętego. Powtarzanie miało na celu nie tylko nauczenie się na pamięć, ale także głębsze, egzystencjalne przyswojenie wypowiadanych słów. W tym sensie «medytacja». Pisma bywała porównywana do przeżuwania pokarmu przez zwierzęta, aby jego asymilacja była głębsza”[34].

Kiedy wyznawca Chrystusa pobożnie czyta Biblię, wtedy zostaje wprowadzony w przedziwny dialog, którego nie może zaplanować ani wymusić. „Albowiem w księgach świętych Ojciec, który jest w niebie, spotyka się miłościwie ze swymi dziećmi i prowadzi z nimi rozmowę” (DV 21). Bóg chce i zniża się do chrześcijan, którzy zostają wprowadzeni w szkołę Jego słowa. Ona opiera się w swojej istocie na dialogu zainicjowanym przez Boga — ponieważ to On spotyka się „miłościwie” z człowiekiem i to On „prowadzi rozmowę” — i odpowiedzi dawanej przez człowieka. „Rozmowa ta ze strony Boga jest już w toku, kiedy człowiek się do niej budzi i drogą medytacji w nią włącza. Medytacja nie jest niczym innym, jak tylko należną słowu boskiego Rozmówcy odpowiedzią ludzkiego partnera — odpowiedzią, w której człowiek, zatracając się w Bogu, sam siebie zyskuje, w której w tym Innym jako nie-Innym staje się sobą samym”[35].

Szkoła dialogu zakłada słuchanie i posłuszeństwo Temu, który zaprasza do rozmowy. Człowiek może przez swe wielomówstwo zagłuszyć głos mówiącego Boga w Biblii. Jezus przestrzega przed tą niebezpieczną dla samego człowieka postawą w napomnieniu: „Na modlitwie nie bądźcie gadatliwi jak poganie” (Mt 6, 7). Dlatego jednym z warunków pozostawania w szkole słowa Bożego i prowadzenia świętego dialogu jest nauczenie się umiejętności słuchania. „Nie nasze mówienie winno być na pierwszym planie, ale słuchanie, wysłuchanie tego, co Bóg nam mówi, czego dla nas pragnie”[36], ponieważ „wszystko zaczyna się od postawy słuchania. «Słuchaj»… Nie tak, jak słucha się na ogół, «jednym uchem», ale z całą uwagą, jak słucha ktoś, kto «zamienia się w słuch», jak zasłuchana w słowa Chrystusa Maria”[37].

Aby pozostawać w szkole słowa Bożego, trzeba podjąć ryzyko oddania się jemu i przyzwolenia na nadanie takich kształtów życiu, jakich oczekuje Jezus. Pojęcie „ryzyko” ukazuje wewnętrzną perspektywę i moc słowa Bożego, które „domaga się nowej postawy z mojej strony, przyjęcia tego, czego jeszcze nie pojmuję, bym ufnie dał się prowadzić — udał się — na nie przeczuwaną głębię”[38]. Piotr spotkał się z taką sytuacją wówczas, kiedy Jezus przyszedł nad jezioro Genezaret i pożyczył od niego łodzi, używając jej w charakterze zaimprowizowanej mównicy celem nauczania zgromadzonego na brzegu wielkiego tłu-

---

[34] J. Bolewski, *Prosta praktyka medytacji*, s. 28-29.

[35] J. B. Lotz, dz. cyt., s. 40.

[36] J. Bolewski, *Podstawy modlitwy*, s. 22; por. J. Zbiciak, art. cyt., s. 109.

[37] J. Bolewski, *Prosta praktyka medytacji*, s. 32; por. J. Augustyn, *Medytacja chrześcijańska szanse i zagrożenia*, http://www.mateusz.pl/duchowosc/ja-mch.htm [30 III 2008].

[38] J. Bolewski, *Podstawy modlitwy*, s. 53; por. H. Dziadosz, dz. cyt., s. 63.

mu. Po skończonej nauce zwrócił się do Piotra z dziwnym poleceniem, które nie mogło w logice ludzkiej osiągnąć zamierzonego rezultatu, a nawet było zaprzeczeniem reguł wynikających z doświadczenia: „Wypłyń na głębię i zarzućcie sieci na połów!" (Łk 5, 4). „Piotr był zakłopotany. Pracowali przecież całą noc i nic nie złowili — jak więc mogą złowić cokolwiek w dzień?"[39]. Gdy jednak Piotr zaryzykował, wychodząc poza ludzką logikę i doświadczenie, przeżył coś nieoczekiwanego. Wiedział, „że z tym człowiekiem pozostanie do końca swoich dni, i pójdzie za Nim, dokądkolwiek go zaprowadzi"[40]. Odważne słuchanie i pójście za słowem Jezusa zmienia życie człowieka, nadając mu nową perspektywę[41]. „Trzeba się Jemu poddać, oddać Mu całe działanie, by Jego pierwszeństwo przejawiło się jednoznacznie, bez odwołania"[42].

4. Ciało w medytacji słowa Bożego

Aby medytacja była prawdziwym aktem czci Boga, winna obejmować całego człowieka w jego wymiarze duchowo-cielesnym[43].

A. Doniosłość czynnika cielesnego w medytacji

Próbować przystępować do medytacji jakby nie posiadało się ciała, to przyjąć, że osoba ludzka nie stanowi jedności substancjalnej, co więcej, traktować ciało jako przeszkodę, a nawet zbędny element w tym akcie. Łatwo popełnić błąd, zgodnie z którym stanowi ono więzienie duszy, a do człowieka należy wyrwanie się z jego bezlitosnych objęć w celu zjednoczenia się z Bogiem. Łatwo zauważyć, iż przy takich przekonaniach następuje deprecjacja ciała ludzkiego[44].

Takie rozumienie ciała jest błędem teoretycznym, który posiada bardzo poważne praktyczne reperkusje dla życia modlitewnego. „Ciało pozostawione samo sobie zacznie niebawem zaprzątać naszą uwagę: nerwowo spięte lub fizycznie naprężone, spragnione działania wcale nie usiedzi na miejscu. A niepokój ciała

---

[39] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, Warszawa 2001[2], s. 1253.

[40] Tamże.

[41] Por. J. B. Lotz, dz. cyt., s. 28.

[42] J. Bolewski, *Podstawy modlitwy*, s. 55.

[43] Por. H. Caffarel, *5 wieczorów o modlitwie wewnętrznej*, tł. J. Jaworska, Poznań 1996, s. 21; A. Läpple, *Powróćmy do modlitwy*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1991, s. 148. We wspomnianym już *Liście* Kongregacji Nauki Wiary podniesiony został także problem integralności bytu ludzkiego i jego udziału w relacji modlitewnej z Bogiem. „W modlitwie nawiązać łączność z Bogiem musi cały człowiek, a więc także i jego ciało musi przyjąć taką postawę, która bardziej sprzyja skupieniu". — nr 26.

[44] Takie nurty pojawiały się w historii Kościoła np. platonizm, manicheizm.

spowoduje niepokój duszy”[45]. Niemożliwe jest, abyśmy na czas medytacji nasze ciało zostawili w „szatni”, albowiem nasza wewnętrzna postawa zmienia się w zależności od tego, jaką przyjmiemy pozycję ciała: siedzącą, klęczącą, leżącą krzyżem czy może zupełnie swobodną. Ciało nie tyle jest przeznaczone do stawiania oporu działaniu Ducha, „ile raczej do wchłaniania Jego przeobrażającej obecności i poddawania się Jego przemożnemu promieniowaniu”[46]. Już wielki pisarz starochrześcijański, Orygenes, napominał: „Zauważ, jak siły duchowe wpływają na ciało, ale także jak siły duchowe zależą od ciała”[47]. „Uczyńmy ciału zaszczyt — pisze jezuita Victor Poucel — bycia pierwszym i solidnym stopniem naszej duchowej wspinaczki. Kościół jest pełen dobrych ludzi, którzy część swego życia spędzają usiłując modlić się, jednak bez powodzenia. Czy nie jest tak, że jesteście trochę za bardzo «anielscy», chcę powiedzieć, że nazbyt liczycie jedynie na możliwości waszego ducha? A wasze ciało, cóż z nim czynicie? Pozostawione samo sobie, czy może robić coś innego niż spać lub wam dokuczać? A jednak ten gbur w swojej prostocie może nauczyć was wielu rzeczy. Czy nigdy nie pomyśleliście o tym, że aby uniknąć kopnięć brata osła (jak nazywał ciało Franciszek z Asyżu), możecie go dosiąść? Obdarzy was sympatią, skoro tylko poczuje was w siodle! Tak, ciało też może się modlić”[48]. Wpływ na modlitwę medytacyjną w zależności od przyjętej pozycji ciała podkreślony został przez Kongregację Nauki Wiary w dokumencie poruszającym zagadnienie medytacji chrześcijańskiej: „Doświadczenie uczy, że pozycja i postawa ciała nie pozostaje bez wpływu na skupienie i stan ducha”[49].

Ciała, bez którego człowiek nie może istnieć, nie wolno uważać za coś złego, wręcz przeciwnie — stanowi ono składnik dobry i ważny bytu ludzkiego, ponieważ zostało stworzone przez Boga. Po popełnieniu przez człowieka grzechu pierworodnego, który zranił jego naturę, Syn Boży nie wahał się przyjąć ludzkiej natury dla odkupienia całego człowieka z jego ciałem i duszą. I wreszcie człowiek w cielesno-duchowej całości, choć w przemienionej egzystencji, będzie uczestniczył w wiecznej radości zbawionych. „Aktualna w czasie i w wieczności Boża akceptacja całej, ciało i duszę obejmującej istoty człowieka, jest warunkiem jego całościowej odpowiedzi jako istoty cielesno-duchowej”[50].

Jezus w swoim nauczaniu niewiele mówił o pozycji ciała podczas modlitwy. Dawał różne rady dotyczące modlenia się, dyspozycji duchowej, lecz tego zagadnienia nie podejmował w szczególny sposób. Nie znaczy to, że nie można doszukać się tego wątku w Jego życiu. On przede wszystkim praktykował zgodnie

---

[45] H. Caffarel, dz. cyt., s. 21.

[46] C. Flippo, *Zaproszenie do modlitwy*, tł. K. Witwicka, Warszawa 1991, s. 17.

[47] Cyt. za: T. Špidlík, *U źródeł światłości*, tł. J. Zychowicz, Warszawa 1991, s. 237.

[48] Cyt. za: H. Caffarel, dz. cyt., s. 21-22.

[49] Kongregacja Nauki Wiary, dz. cyt., nr 26; por. T. Špidlík, dz. cyt., s. 266.

[50] A. Läpple, dz. cyt., s. 148.

z tradycją i kulturą żydowską, do której należał. Nie zachodziła zatem potrzeba wyjaśnienia tego, co było powszechnie znane. A Żydzi praktykowali choćby słuchanie słowa natchnionego czytanego starannie w pozycji stojącej (por. Mk 11, 25; ŁK 18, 13). Tej pozycji mogły często towarzyszyć symboliczne unoszenie rąk i oczu ku niebu (por. Ps 28, 2; 143, 6; Jr 4, 31). Pismo święte mówi jeszcze o innych gestach: o pokłonach do ziemi i przyklęknięciu (por. Mt 26, 39; Mk 1, 4; Ef 3, 14), jako znakach uwielbienia, ufności lub skruchy[51].

Chrześcijańska tradycja Zachodu wyraźnie akcentuje moment zaangażowania się ciała człowieka w modlitwę wskutek właściwie przyjętej pozycji. Wielcy pisarze wczesnochrześcijańscy, jak: Tertulian, Orygenes, Barnaba, św. Justyn, Hipolit Rzymski wskazują, że pozycja ciała podczas modlitwy nie pozostaje bez wpływu na jej jakość. Opisują oni pozycje modlitewne, które wyrażają relację człowieka do Boga. Do zasadniczych pozycji modlitewnych zaliczają pozycję stojącą, „która wskazuje na Chrystusa zmartwychwstałego" i symbolizuje gotowość słuchania słowa Bożego oraz oddania się w jego szkołę. Ukazuje również prawdę, iż człowiek stworzony przez Boga nieustannie poszukuje swego Stwórcy.

Niewątpliwie ciało uczestniczy w modlitewnym spotkaniu człowieka z Bogiem, posługując się własnym językiem. „Moje serce i ciało radośnie wołają do Boga żywego" (Ps 84, 3) — wznosi entuzjastyczny śpiew psalmista. Jak zostało powiedziane wcześniej, ciała nie wolno lekceważyć, lecz sprawić, aby się stało pomocą w modlitwie i samo w niej uczestniczyło. Kardynał Josef Ratzinger, będąc jeszcze prefektem Kongregacji Nauki Wiary, napisał w omówieniu dokumentu dotyczącego medytacji chrześcijańskiej, iż „modli się także ciało"[52], dlatego należy „zamieszkać w ciele", urzeczywistnić „związek ciała i ducha" w świadomości i w praktyce. Chrześcijanin idzie jeszcze dalej, ponieważ pragnie zdobyć „ciało duchowe" (1 Kor 15, 44), całkowicie przeniknięte Duchem Świętym (por. 1 Kor 6, 19). Ten nieprawdopodobny ideał św. Paweł proponuje Koryntianom: „Ciało jest dla Pana, a Pan dla ciała" (1 Kor 6, 13). Nie stanowi to czegoś bardzo niezwykłego, skoro chrześcijanin karmi się zmartwychwstałym Ciałem i Krwią swojego Pana[53].

Minimum żądanym od ciała jest to, aby nie przeszkadzało w medytacji jak źle wychowany chłopak, domagający się nieustannie jakiejś rozrywki. „Chodzi o to, aby nie krępowało modlitwy swoimi słabościami, zmęczeniem, nadmiernym napięciem fizycznym i nerwowym — tą bolączką współczesnego człowieka. Często ciało zakłóca modlitwę swoim nieregularnym, przerywanym, płytkim oddechem, ponieważ nie zostało zapoznane ze sztuką oddychania. Nie umie tym

[51] Por. H. Bourgeois, J. P. Schnetzler, *Modlitwa i medytacja w chrześcijaństwie i buddyzmie*, tł. K. Łukowicz, Kraków 2001, s. 136-137.

[52] J. Ratzinger, *List do biskupów Kościoła Katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej*, w: W. Słomka, *Medytuję więc jestem*, s. 218.

[53] Por. H. Caffarel, dz. cyt., s. 139; zob. *Ex Tractatu sancti Irenaei episcopii „Adversus haereses"*, w: *Liturgia horarum*, t. 2, Libreria Editrice Vaticana 1977, s. 570-571.

bardziej zachować właściwej pozycji”[54]. Należy więc zatroszczyć się o to, aby wybrana pozycja ciała umożliwiała pozostawanie w niej przez dłuższy czas, pozwalając na skupienie i na swobodny przepływ oddechu. Jeśli bowiem musimy zmieniać ją co kilka minut, nie tylko nie pomaga w głębszym otwarciu się na obecność Boga, lecz przeszkadza, wybijając z pełnego ufności oczekiwania. Chodzi tu zasadniczo o postawę rozluźnienia, pewnej wolności w przyjmowaniu postawy medytacyjnej. Trzeba jednak zaznaczyć, iż to odprężenie różni się „od zwykłego folgowania sobie, które właśnie w wielości bezradnie grzęźnie […]”[55].

Jak stwierdziliśmy, nie może jednak być dobrą metoda oparta tylko na odprężeniu, gdyż nie wprowadza w skupienie. Ciało powinno być stabilne, nieruchome, w przeciwnym razie umysł z trudnością osiąga prawdziwy spokój. Postawa stabilna musi być zarazem postawą czujności, ponieważ niektóre z tych postaw powodują senność. „Ten, kto uczy się redukować biologiczną chwiejność swojego ciała, bardzo szybko stwierdza, że ucisza się w nim chwiejność umysłu”[56].

Ciało w modlitwie posiada nie tylko wymiar negatywny, tj. nie powinno przeszkadzać w modlitwie, lecz również pozytywny, tzn. jego powołaniem „jest bycie mową modlitwy”. Wielką sztukę stanowi takie posługiwanie się ciałem, które daje możliwość wyrażenia głębi swoich przeżyć i to zarówno w odniesieniu do człowieka, jak i do swego Stwórcy. Każdy powinien odkryć takie pozycje ciała, które — stosownie do przeżyć oraz wewnętrznych dyspozycji — najbardziej mu odpowiadają, ponieważ „wewnętrzny proces modlitwy wyraża się w modlitwie gestów”[57]. Wskazane jest, ażeby modlący się osiągnął harmonię duszy i ciała, ponieważ stanowi jedność. Gdy ciało stanie się przezroczyste dla przeżyć duszy, tj. gdy gesty, ruchy, postawy odzwierciedlają jego żywą, żarliwą, adorującą i kochającą wewnętrzną obecność, staje się przykładem głębokiego i zintegrowanego aktu modlitewnego[58].

Rozważając doniosłą sferę cielesności i jej wpływu na medytację, nie można pominąć pewnego zagrożenia z nią związanego. Jest ono na tyle niebezpieczne, że może zredukować modlitwę tylko do wymiaru ludzkiego, która tym samym przestaje być medytacją rozumianą jako rozmowa z Bogiem transcendentnym (por. PDV 47). Kongregacja Nauki Wiary przestrzega przed tym niebezpieczeństwem, wskazując na trud, który wiąże się z właściwym włączeniem ciała do medytacji: „Jeszcze trudniejsze jest przeżywanie w sferze modlitwy całej rze-

[54] H. Caffarel, dz. cyt., s. 140.

[55] J. B. Lotz, dz. cyt., s. 129; por. J. Philippe, dz. cyt., s. 117; C. Flippo, dz. cyt., s. 18.

[56] H. Caffarel, dz. cyt., s. 140; por. J. Philippe, dz. cyt., s. 118; J. Bolewski, *Prosta praktyka medytacji*, s. 38. Kongregacja Doktryny Wiary stwierdza, że „dziś na niektórych obszarach świata chrześcijanie coraz lepiej zdają sobie sprawę z tego, że postawa ciała może sprzyjać modlitwie”. — Dz. cyt., nr 26; por. J. Ratzinger, art. cyt., s. 218.

[57] J. Ratzinger, art. cyt., s. 218.

[58] Por. H. Caffarel, dz. cyt., s. 140-141.

czywistości ciała jako symbolu: może się to przerodzić w kult ciała i prowadzić do złudnego utożsamiania wszystkich wrażeń z doświadczeniami duchowymi”[59]. Nie można więc z jednej strony lekceważyć ludzkiego ciała w medytacji, z drugiej zaś trzeba się chronić, ażeby modlitwy medytacyjnej nie sprowadzić tylko do sfery wrażeń cielesnych.

B. Pozycje ciała podczas modlitwy medytacyjnej

W ciągu wieków zostało wypracowanych wiele pozycji, które służą dobrej medytacji[60], z uwzględnieniem dwóch składników: rozluźnienie i stabilność. Do nich należą m.in.:

— siedzenie na stołku, które jest postawą gotowości i odpoczynku przy Bogu;

— siedzenie na piętach, zwane „pozycją karmelitanek”, wyrażające uwagę, słuchanie, oczekiwanie, przyjęcie;

— siedzenie na stołeczku, będące odmianą poprzedniej pozycji. Ta bardzo stabilna pozycja pozwala przez długi czas, bez ruchu, modlić się swobodnie i bez zmęczenia;

— klęczenie, które wyraża gotowość przyjęcia łaski Bożej oraz pokorę i uległość[61];

— leżenie krzyżem, będące pozycją uniżenia na wzór Chrystusa i powierzenia swojej woli i pragnień Jego Boskiemu Sercu;

— podnoszenie rąk, które oznacza gest powierzenia a zarazem uwielbienia;

— pokłony wyrażające uznanie wszechmocy Bożej, Jego panowania oraz przyjęcie Go jako Pana swego życia;

— stanie prosto, przypominające, że jesteśmy członkami jednej rodziny Bożej i do naszego Ojca nie musimy zbliżać się w postawie wasali lecz dzieci[62], które mogą Go wielbić.

Odpowiednia pozycja ciała — z jednej strony — pozwala wyrazić przeżycia wewnętrzne medytującego, z drugiej zaś pomaga trwać i pogłębiać wewnętrzną postawę. Wiele pozycji ciała może wyrażać uczucia autorów biblijnych i pomagać medytującemu identyfikować się z ich przeżyciami. Tym samym słowo Boże zostaje doświadczane o wiele głębiej, ponieważ przenika całego człowieka, wszystkie jego wymiary. Wydaje się, że każde wydarzenie biblijne chrześcijanin może wyrazić symbolicznie i wewnętrznie przez przyjętą pozycję ciała. Może

---

[59] Kongregacja Nauki Wiary, dz. cyt., nr 27; por. M. Kożuch, *Jezus Chrystus źródłem sensu ludzkiego życia*, „Życie duchowe” 5(1996), nr 3, s. 14.

[60] Niektóre wspominał św. Ignacy Loyola: „Rozpocząć kontemplację już to klęcząco, już to leżąc krzyżem, już to leżąc wznak, już to siedząc lub stojąc, zawsze jednak starając się znaleźć to, czego chcę”. — ĆD 76.

[61] Por. T. Špidlík, dz. cyt., s. 239-241.

[62] Por. J. Bolewski, *Podstawy modlitwy*, s. 79-80.

identyfikować się z cierpieniem Jezusa w Ogrójcu, leżąc krzyżem i może wysławiać Boga, wznosząc ręce w geście uwielbienia. Może siedzieć na piętach w pozycji pochylonej, wyrażając skruchę za popełnione zło; może siedzieć wyprostowany w czujnym oczekiwaniu i pełnej gotowości przyjęcia oraz wypełnienia woli Bożej.

5. Oddech w medytacji słowa Bożego

Wpływ na owocne przeżywanie medytacji słowa Bożego posiada odpowiedni sposób oddychania. Człowiek kultury zachodniej nie uświadamia sobie ważności tego czynnika, ponieważ poddany jest ogólnemu pośpiechowi i zapędzeniu. Dopiero wyhamowanie i zatrzymanie się w owym pędzie powoduje uświadomienie sobie różnych poziomów oddechu: gwałtowny, spokojny, urywany, płytki, głęboki, powierzchowny. Każdy z tych rodzajów uwarunkowany jest inną przyczyną, którą można zidentyfikować w przeżyciu człowieka: rozpacz, przestrach, ekscytacja, zadowolenie, pokój, skupienie, radość, lęk. Podobnie jak rodzaj oddechu jest wynikiem określonego przeżycia człowieka, tak zastosowanie odpowiedniego rodzaju oddechu może wpływać na osiągnięcie pożądanego stanu uczuciowego i psychicznego[63].

Oddech zatem nie odnosi się tylko do wymiaru fizycznego życia ludzkiego, lecz jest zjawiskiem obejmującym całego człowieka. Można zaryzykować twierdzenie, że jest on najmniej cielesnym, a najbardziej duchowym elementem w ciele. Stanowi symbol życia Bożego, Ducha Świętego, który przez tchnienie został udzielony jako ożywiający Duch ciału człowieka ulepionemu z prochu ziemi (Rdz 2, 7)[64]. Oddech jest na tyle ważnym czynnikiem, że może oddziaływać nawet na przeżycia duchowe: pozytywnie, jeśli sposób oddychania jest strukturalnie z nimi spokrewniony, bądź negatywnie, jeśli procesy duchowe są z nim strukturalnie sprzeczne. J. B. Lotz pisze o wzajemnej zależności rodzaju oddechu z przeżyciami duchowymi w sposób następujący: „Podczas gdy oddech płytki, przerywany, wiąże nas z tą otaczającą nas wielością, która nieustannie zadaje nam gwałt, to oddech o rytmie rozluźnionym czyni nas otwartymi na to Jedno, co kieruje ku nam z głębin uszczęśliwiające wezwanie”[65].

Dlatego spokojny, głęboki sposób oddychania leży u podstaw medytacji, także biblijnej. Dla medytacji religijnej ważne są szczególnie dwie fazy oddechu: wdech i wydech[66]. Zdaniem Lotza większe znaczenie posiada faza wydechu, po-

---

[63] W. Słomka, *Medytuję więc jestem*, s. 117-118.

[64] Por. J. Bolewski, *Podstawy modlitwy*, s. 101.

[65] J. B. Lotz, dz. cyt., s. 78.

[66] Niektórzy autorzy piszą o 4 fazach w cyklu oddychania. M. Michalska dzieli cykl oddechu na następujące fazy: wdech, zatrzymanie wdechu, wydech i bezdech. — Por. W. Słomka, *Medytuję więc jestem*, s. 118.

nieważ „«wydycham» siebie w wielką rzeczywistość i całkowicie jej siebie oddaję; tylko w ten sposób zespalam się z tym, co mnie przekracza. Dopiero wskutek tego oddania może się dokonywać wdech jako prawdziwe przyswojenie; wdycham wielką rzeczywistość i przyswajam ją sobie, co wszakże w głębszym sensie oznacza, że jej przyswajam siebie, czyli wchodzę w nią”[67]. Należy podkreślić, że oddawanie siebie innej, wyższej rzeczywistości przy wydechu, i wchłanianie jej przy wdechu pełni rolę symboliczną, ponieważ oddech jest czynnością materialną. Jego jednak wyciszająca i pogłębiająca skupienie rola posiada realny wpływ na schodzenie człowieka do głębi swego bytu, aby tam spotkać Boga[68].

Przyswojenie sobie prawidłowego sposobu oddychania leży u podstaw dwóch form medytacji nazwanych przez Lotza medytacją rytmiczną i medytacją powtarzającą.

Pierwsza wyrasta z samego rytmu oddechu. Polega ona na tym, że medytujący powinien wypowiadać słowa modlitwy np. Ojcze nasz zgodnie z rytmem oddechu w taki sposób, ażeby wypowiadane pojedyncze słowo czy też zespół słów tworzących znaczeniową całość wnikało w medytującego. Dochodzi w tym przypadku do naturalnego procesu polegającego na tym, że treści medytowanego tekstu przechodzą w głębsze warstwy człowieka, w których rodzi się wewnętrzne odczuwanie i smakowanie. Uświadomienie sobie procesu oddychania i uregulowanie oddechu nie tylko pozwala na wydłużenie czasu poświęconego danemu słowu czy zespołowi słów, lecz wprowadza w tajemnicę słowa. I tak przy wydechu człowiek oddaje siebie tajemnicy medytowanego słowa, zaś przy wdechu tajemnice te wnikają coraz głębiej do jego serca, wyciskając coraz silniejsze piętno na całej jego istocie[69].

Drugą formą medytacji opartą na procesie oddychania i trwania jest medytacja powtarzająca. Fundament jej stanowi słowo lub zdanie charakteryzujące się głębią i bogactwem treści, zawierającej w najbardziej skondensowanej formie istotę danej religii. Do takich zdań — inwokacji można zaliczyć modlitwę Kościoła wschodniego, zwaną małą modlitwą Jezusa: „Panie Jezu Chryste, zmiłuj się nade mną”, albo inne wezwania, np. „Przyjdź Królestwo Twoje”, „Pan mój i Bóg mój”. Powtarzanie tych inwokacji nie może odbywać się na zasadzie mechanicznej, lecz winno charakteryzować się tzw. powtarzaniem „pełnym”, które-

[67] J. B. Lotz, dz. cyt., s. 78-79. Podobnie pisze ks. W. Słomka: „W chrześcijańskiej wizji medytacji, wydech można interpretować jako opróżnianie siebie, jako uznawanie własnej niewystarczalności, jako przygotowanie miejsca dla Tego, który Jest i dzięki Któremu my jesteśmy i możemy być pełniej. Wdech natomiast, można rozumieć jako napełnianie się Tym, Który Jest, jako wchodzenie w orbitę Jego życia, jako uczestnictwo i komunię z Tym, który jest u źródła i celu wszelkiego istnienia, a który w Jezusie objawił się jako Ojciec, Syn i Duch Święty”. — *Medytuję więc jestem*, s. 120.

[68] Por. J. Bolewski, *Prosta praktyka medytacji*, s. 47-48.

[69] J. B. Lotz, dz. cyt., s. 95-96. Ignacy Loyola pisze w swoich *Ćwiczeniach* o modlitwie wedle rytmiczności oddechu (nr 258-260).

go zasadniczą cechą jest to, że wychodzi z serca i do serca ponownie wraca z nową mocą. Przy prawidłowym, medytatywnym powtarzaniu wypowiadanych słów ich treść zapada coraz głębiej, docierając aż na dno duszy, gdzie zespala się i zrasta z najgłębszą istotą człowieka. Oddech w tej medytacji odgrywa ważną rolę, ponieważ jego rytm pozwala z jednej strony przenikać głębiej treściom medytowanym, z drugiej zaś pozwala przy wydechu oddawać siebie, a przy wdechu sycić się tajemnicą. „Proces ten doprowadza wreszcie do stanu, w którym medytujący wchodzi czy zgoła wtapia się w powtarzane przez siebie słowa; wtedy on sam staje się ową inwokacją, tak że inwokacja dokonuje się poprzez jego życie, czyli — by tak rzec — spełnia się w nim samym. Taka medytacja powtarzająca, która nabrała pewnego charakteru samoczynnego, może nie tylko trwać przez cały dzień, ale mieć też swoją kontynuację nocną, jak to jeszcze obecnie widzimy na przykładzie mnichów z góry Athos”[70].

Dostrzeżenie zatem procesu oddychania, następnie przyjęcie prawdy, że ma on realny wpływ na naszą medytację słowa Bożego, aż wreszcie właściwe zastosowanie w praktyce medytacyjnej, ma poważny wpływ na naszą modlitwę medytacyjną. Właściwe odniesienie do niego daje możliwość głębszego przyswajania Bożego słowa i przenikania nim całej ludzkiej egzystencji.

6. Miejsce w medytacji słowa Bożego

Akt medytacyjny, dokonujący się w pewnym środowisku, potrzebuje odpowiednich warunków do swojej realizacji.

Jednym z takich warunków jest przestrzeń, miejsce, w którym człowiek stara się nawiązać kontakt z Bogiem. Ponieważ Bóg jest duchem, wypełnia swoją obecnością całe *universum*[71]. Bez Niego, bez Jego pozytywnej woli podtrzymywania przygodnego wszechświata, cała rzeczywistość materialna przestałaby istnieć. Paweł Apostoł wyraził tę prawdę w słynnej mowie w Atenach na Areopagu, kiedy, odwołując się do religijności Ateńczyków, stwierdził, że istnieje tylko jeden prawdziwy Bóg, który w rzeczywistości jest „niedaleko każdego z nas. Bo w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17, 27-28). Uzasadniony jest wniosek, iż cały kosmos jest miejscem zamieszkiwanym przez Boga, ponieważ Jego obecność dosięga każdej przestrzeni.

Podobnie twierdzili starożytni autorzy chrześcijańscy, którzy utrzymywali, iż modlić się można wszędzie, ponieważ Jezus obecny jest w każdym miejscu. „Orygenes, polemizując z pogańskim autorem Celsusem, podkreślał, iż Boga można spotkać wszędzie. Podobne stanowisko w tym względzie podtrzymywał św. Augustyn, podkreślając, iż Bóg nie jest przywiązany do żadnego miejsca,

[70] J. B. Lotz, dz. cyt., s. 98-99; zob. J. Philippe, *Czas dla Boga*, dz. cyt., s. 128-130.

[71] J. Ratzinger, *Duch liturgii*, tł. E. Pieciul, Poznań 2002, s. 70; por. H. Caffarel, dz. cyt., s. 55.

dlatego można Go wielbić wszędzie”[72]. Jan Kasjan, odwołując się do przykazania Jezusa, zalecającego wejście do izdebki swojej i zamknięcie drzwi (por. Mt 6, 6), interpretuje je w sposób alegoryczny. To przykazanie zostaje wypełnione wówczas, gdy w czasie medytacji nasze serce odrywamy zupełnie od zgiełku wszelkich rozproszeń i trosk i przedkładamy prośby nasze Bogu niejako tajemnie i poufnie. Kiedy usta są zamknięte a człowiek w zupełnym milczeniu wzdycha do Boga, który nie tyle bada słowa, ile serce, wówczas jest wypełniony nakaz zamkniętych drzwi. Medytuje wierzący w skrytości, gdy tylko sercem i gorącą myślą wyjawia swe prośby Bogu, tak że nawet wrogie moce nie są w stanie poznać ich przedmiotu[73]. Chodziłoby zatem o stworzenie w swoim sercu takiego „miejsca”, gdzie człowiek mógłby spotykać się z Bogiem nieustannie, nawet pomimo niesprzyjających zewnętrznych warunków.

Nie można jednak zrezygnować z pewnych miejsc, w których odczuwa się wyraźniej i mocniej obecność Boga. W nich doświadcza się również wymiaru wspólnotowego modlitwy, bez którego groziłby źle pojęty indywidualizm. Sam Jezus udawał się zarówno na modlitwę osobistą samotnie (por. Łk 6, 12; Mk 1, 35; 6, 46), jak i uczęszczał do świątyni czy synagogi (por. J 2, 13-21; 5, 14; Łk 4, 16, Mk 1, 29). Nie odrzucał zatem pewnej przestrzeni sakralnej, która jest poświęcona w szczególny sposób czci Boga.

Wspominany już św. Jan Chryzostom, który twierdził, że człowiek sam jest świątynią Ducha Świętego, tonuje swoje zdania stwierdzając, iż można modlić się i w domu, ale nie tak dobrze jak w kościele. Ostatecznie harmonizuje swoją wypowiedź, zachęcając wiernych do jak najczęstszego chodzenia do kościoła, a zarazem gorliwej modlitwy w domu[74].

Dla chrześcijanina takimi miejscami są przede wszystkim kościoły oraz kaplice, gdzie wszystko przypomina Boga i prowadzi do oddawania czci i uwielbienia Jego majestatu: ołtarz główny, święte obrazy, stacje drogi krzyżowej oraz piękno i symbolika samej architektury[75]. W kościołach zachodnich dominowała

---

[72] Cyt. za: J. Machniak, *Ludzki wymiar modlitwy*, w: *Postawy duchowe wobec Boga, Kościoła i człowieka* („Duchowość w Polsce”, 2), red. M. Chmielewski, Lublin 1995, s. 118. C. Flippo napisał, iż „nieznalezienie odpowiedniego miejsca fizycznego ma znaczenie drugoplanowe. […] Obojętne jest dla mnie — gdy godzina przyjdzie — czy modlić się mam w wielkich sklepach, w kuchni czy w rozlewni napojów — ja złożę dziękczynienie Panu”. — Dz. cyt., s. 11; por. C. De Hueck Doherty, *Pustynia. Duchowość wschodniochrześcijańska dla człowieka Zachodu*, tł. D. Murawska, Warszawa 1991, s. 24.

[73] Por. Jan Kasjan, *Modlić się w izdebce i przy drzwiach zamkniętych*, w: *Antologia modlitwy chrześcijańskiej*, red. L. Małunowiczówna, Lublin 1993, s. 130. Podobnie wypowiada się św. Ambroży, który twierdzi, że chodzi o mieszkanie, „które jest w tobie, w którym zamknięte są twoje myśli i do którego zwracają się twoje zmysły. To jest mieszkanie twojej modlitwy, wszędzie z tobą obecne i sekretne, którego sędzią jest tylko Bóg”. — *Ex tractatu sancti Ambrosii episcopii „De Cain et Abel”*, w: *Liturgia horarum*, t. 4, Libreria Editrice Vaticana 1977, s. 255-256.

[74] Por. Špidlík, dz. cyt., s. 236.

[75] Por. S. Witek, *Teologia życia duchowego*, Lublin 1986, s. 280.

idea ofiary mszalnej, w której Chrystus ofiaruje się nieustannie Ojcu dla zbawiania ludzi, dlatego świątynie budowane były na planie krzyża, w środku zaś często był zawieszony czy zatknięty krzyż[76].

W kościele wschodnim dokonano innej interpretacji świątyni: była ona spotkaniem dwóch światów — nieba i ziemi. „Część ołtarzowa (w kościołach rytu bizantyńskiego oddzielona ikonostasem) jest «świątynią świętych», «niebiosami niebios». Powinna ona być usytuowana po stronie wschodniej, ponieważ raj był «na wschodzie» (por. Rdz 2, 8). Nawa jest światem stworzonym, ale już odkupionym, który ma łączność z ołtarzem, otrzymuje z niego Ciało i Krew Chrystusa. Tylna część kościoła (tzw. *narteks*) odpowiada dziedzińcowi świątyni jerozolimskiej, gdzie znajdował się lud. Dzisiaj lud wszedł już do wnętrza, dlatego przedsionek był przeznaczony tylko dla nie ochrzczonych i jawnogrzeszników. Wyobrażał świat dotąd nie odkupiony, stąd na tylnej ścianie nawy świątyni znajdował się często obraz Sądu Ostatecznego, od którego rozpocznie się nowy wiek”[77]. Kościoły zatem przez swoją symbolikę i atmosferę, którą tworzyły obrazy a nade wszystko Jezus eucharystyczny ukryty w tabernakulum, nastrajały do medytacji, pomagając w koncentracji. Człowiek wchodził jak gdyby w inny, transcendentny świat, jakby świątynia ze swej natury prowokowała do wzniesienie swego ducha ku Bogu.

Biblijna izdebka, o której mówił Jezus, oznacza wewnętrzną „przestrzeń” spotkania ze Stwórcą. Wskazuje ona również na zewnętrzną przestrzeń, która winna pomóc dotrzeć do tej wewnętrznej. Najlepszym miejscem medytacji słowa Bożego jest — jak zostało to stwierdzone — świątynia. Może to być także inna przestrzeń przygotowana przez człowieka, w której najlepiej będzie mógł wejść w bliską relację z Bogiem, dlatego elementami decydującymi o pozytywnej bądź negatywnej właściwości przestrzeni do medytacji słowa Bożego jest sprzyjanie wejściu w ciszę i niezakłóconą samotność, w której milknie zewnętrzny hałas, rozpraszające głosy, a wyzwalają się delikatne szepty z głębi serca człowieka. Współczesny teolog, mówiąc o miejscu modlitwy, stwierdza, iż „jest bardzo pożądane, by znaleźć na czas modlitwy spokojne i ciche miejsce: czy to kościół, czy malutkie pomieszczenie u siebie w domu, specjalnie na to przeznaczone […]. Chodzi o «kącik modlitwy», który może być urządzony na stałe i tak przystosowany, by można się tam modlić, kiedy tylko nadarzy się stosowna chwila”[78]. Miejsca takie nie mogą posiadać zbyt dużo malowideł czy innych przedmiotów mogących zaabsorbować uwagę medytującego, ponieważ wywoływać będą raczej rozproszenia, aniżeli skupienie się na Bogu.

Dobrym miejscem do medytacji Pisma świętego jest otwarta przestrzeń. Do wybranego przez medytującego miejsca stosuje się również kryterium pewnej

[76] Por. T. Špidlík, dz. cyt., s. 237.

[77] Tamże.

[78] H. Caffarel, dz. cyt., s. 55.

ascezy elementów po to, aby nie zajmowały zmysłów, wprowadzając tym samym rozproszenie. Powinny wspomagać w skupieniu się „na wszechobejmującym Jednym”[79]. W medytacji fragmentów związanych z przestrzenią, kiedy dostrzegamy jej piękno naszymi zmysłami, inaczej brzmią słowa wyjęte z Biblii o pięknie lilii polnych czy ptaków, którymi sam Stwórca się opiekuje. Żywszych barw nabiera także obraz stwarzania świata, a nade wszystko jego harmonia i piękno, jeśli wrażliwość zmysłowa dotknie konkretnego piękna w przyrodzie. O wiele łatwiej, patrząc na stworzoną naturę, składać należne dziękczynienie i uwielbienie Bogu za wspaniały świat. Morze i góry z ich wielkością i monumentalnością uchylają rąbka tajemnicy wszechmocy i nieskończoności Stwórcy. Medytacja słowa Bożego zatem w wybranych miejscach sprawia, że dzięki dostrzeganemu materialnemu światu głębiej je przeżywamy.

Podsumowując, należy stwierdzić, że dla dobrego przeżywania medytacji słowa Bożego, która jest specyficzną formą medytacji, konieczne jest spełnienie niektórych podstawowych warunków. Najpierw trzeba uświadomić sobie, że medytacja obejmuje całego człowieka, z czego wynika, że nie można sprowadzić jej tylko do jednego z wymiarów antropologicznych. Jej wielkość i piękno tkwi w samym słowie, które jest słowem Bożym, zawierającym boską treść. Z tego względu to słowo wymaga, ażeby pozostawać w jego szkole, tzn. poddać się jego działaniu przez słuchanie i wypełnianie natchnień, kształtując w ten sposób model swojego życia. Uwzględnienie odpowiedniej pozycji ciała w medytacji jako czynnika wspomagającego ją oraz zewnętrznego wyrazu wewnętrznej postawy medytacyjnej, stanowi konieczny warunek tej modlitwy. Podobnie oddech i miejsce warunkują dobre przeżycie medytacji słowa Bożego, jeśli nie zostaną zlekceważone, lecz mądrze wykorzystane do najpiękniejszego dzieła człowieka, jakim jest modlitwa.

BEDINGUNGEN FÜR DIE MEDITATION DES GOTTESWORTES

In der heutigen Welt macht sich bemerkbar, dass immer mehr Menschen nach einer tieferen Gebetserfahrung suchen. Eine gute Möglichkeit dazu bietet die Schriftlesung bzw. die Bibelmeditation. Um Gott in der Bibel begegnen zu können, müssen jedoch unsererseits einige Bedingungen erfüllt werden. Zunächst ist es wichtig, dass die Meditation sich an den *Bibel* texten orientiert und festhält. Da in der Heiligen Schrift Gott selbst zu den Glaubenden spricht, ist diese — als

[79] J. B. Lotz, dz. cyt., s. 128. T. Merton stwierdza, że „istnieje niemal nieskończona różnorodność miejsc i pozycji, które można przyjmować w modlitwie myślnej”. — *Kierownictwo…*, s. 89.

Gotteswort an uns — so wesentlich. Dabei sollte man auch lernen, in der „Schule des Wortes Gottes" beharrlich zu verweilen und Gott ebenfalls „mit dem Herzen" zuzuhören. Wichtig ist ebenfalls, die Meditation als Gebet des *ganzen* Menschen zu betrachten. Unsere Körperhaltung kann unsere Meditation fördern oder aber sie behindern. Von Bedeutung kann hier auch unser Atem sein, der möglichst ruhig und gleichmäßig sein sollte. Nicht unwichtig ist schließlich auch der Raum, in dem unser Gebet stattfindet, und die Frage, inwiefern er uns hilft, uns auf Gott zu konzentrieren. Damit die Meditation ihren Tiefgang erreicht und behält, muss sie also durchaus mit den menschlichen Konditionen rechnen und sie berücksichtigen.

IV. HISTORIA DUCHOWOŚCI

„Duchowość w Polsce", tom 11,
red. M. Chmielewski, Lublin 2009, s. 123-135

Ks. Vytautas Steponas Vaičiūnas
Alfonsas Motuzas*

PODOBIEŃSTWA I RÓŻNICE W KULCIE GÓR KRZYŻY W POLSCE I NA LITWIE[1]

Kult Gór Krzyży znany jest obecnie na świecie w dwóch miejscach: na Litwie — na Górze Krzyży, znajdującej się 12 km na północ od miasta Szawle (lit. Šiauliai), w pobliżu drogi prowadzącej do Rygi, obecnie na terenie diecezji szawelskiej, oraz w Polsce — na Nizinie Podlaskiej na Górze Krzyży w Grabarce między Białymstokiem i Lublinem, w pobliżu rzeki Bug, w odległości 20 km od granicy Polski z Białorusią (patrz mapa). Na wstępie warto zaznaczyć, że znana jest również Góra Krzyży w Świętej Wodzie koło Wasilkowa, powstała z inicjatywy dawnego metropolity białostockiego abp Stanisława Szymeckiego jako pomnik III Tysiąclecia. Jednakże miejsce to jest dziełem współczesnym i nie posiada własnych tradycji, dlatego nie zostanie poddane analizie w niniejszym artykule.

To są dwa niezwykłe, a w przekonaniu wielu — tajemnicze i cudowne miejsca. Odwiedzają je licznie pielgrzymi — indywidualnie i w grupach; mają tu miejsce modlitwy zorganizowane i niezorganizowane. Znajdujące się w tych miejscach krzyże nosiły i noszą charakter wotywny, tj. zostawiono je na znak dziękczynienia lub prośby (o zdrowie, powodzenie, zachowanie trzeźwości, szczęśliwe założenie rodziny itp.), pamiątkowy (są związane z poległymi, zaginionymi, zesłańcami, skazańcami itp.). Krzyże były i są zostawiane na okoliczność wydarzeń historycznych, jubileuszy i innych.

---

* Ks. prof. dr hab. Vytautas Steponas VAIČIŪNAS — prałat Archidiecezji Kowieńskiej; profesor teologii pastoralnej na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu Witolda Wielkiego w Kownie; kierownik Katedry Prawa Kościelnego; w latach 1989-2006 dziekan Wydziału Teologii Katolickiej tegoż Uniwersytetu; redaktor naczelny Przeglądu Nauk Religijnych „Soter".

Prof. dr hab. Alfonsas MOTUZAS — profesor etnologii; kierownik Katedry Studiów Religijnych na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu Witolda Wielkiego w Kownie, Wileńskiego Uniwersytetu Pedagogicznego i Uniwersytetu w Kłajpedzie; dyrektor Instytutu Historii Kościoła Katolickiego na Litwie; autor 5 książek i około 50 artykułów naukowych.

[1] Z języka litewskiego przełożył Wojciech Sawicki.

Mapa „Góry Krzyży" w Polsce i na Litwie

Każdy przyniesiony i pozostawiony tu krzyż ma swoją historię — Golgotę ludzkiego cierpienia. Człowiek, który przyniósł krzyż, jednocześnie przyniósł część swojej niedoli, choroby i bólu. Wiele osób czci Górę Krzyży nie tylko jako obiekt religijny, ale też jako symbol ducha i tożsamości, wolności narodu. Ukształtowanie się tej symboliki związane jest z wydarzeniami historycznymi, religijnymi oraz geopolitycznymi.

Nie mamy zbyt wiele informacji o kulcie Góry Krzyży w Polsce i na Litwie. Wiemy jednak, że litewska Góra Krzyży w 1885 roku została wciągnięta na mapę pomników archeologicznych guberni kowieńskiej przez rosyjskiego archeologa S. W. Pokrowskiego. 22 VIII 1900 roku polski naukowiec L. Krzywicki prowadził badania archeologiczne w tym miejscu. Historyczne pochodzenie Góry Krzyży przedstawili: B. Kviklys w 3 tomie wydanego w 1983 roku encyklopedycznego wydania *Lietuvos Bažnyčios. Kauno arkivyskupija* (Litewskie Kościoły. Archidiecezja kowieńska) [Chicago 1983], V. Puronas w książce *Kryžių kalnas* (Góra Krzyży) [Šiauliai 1993], ks. R. G. Skrinskas w książce *Piligrimo vadovas po stebuklingas Marijos vietas* (Przewodnik pielgrzyma po cudownych miejscach maryjnych) [Kaunas 1999], prof. V. Rimkus w artykule *Kryžių kalnas Lietuvos kultūros kontekste* (Góra Krzyży w kontekście litewskiej kultury)[2] oraz współautor niniejszego artykułu[3].

[2] w: *Lietuvių katalikų mokslo akademijos Suvažiavimo darbai*, Vilnius 1999, t. 17.

[3] A. Motuzas, *Muzyka sakralna Góry Krzyży na Litwie: dziedzictwo kultury religijnej Polski czy Litwy?*, „Liturgia Sacra" (Opole) 10(2004), nr 2, s. 381-395; tenże, *Kult Góry Krzyży — zna-*

Na bibliografię Góry Krzyży w Grabarce również składa się jedynie kilka publikacji. To wydane w Białymstoku w latach 1999 i 2001 studium Anny Radziukiewicz pt. *Święta Góra Grabarka* i *Grabarka. Góra krzyży i modlitwy*, maszynopis rozprawy doktorskiej z 2003 roku ks. Doroteusza Sawickiego[4], przygotowany przez o. Piotra Pietkiewicza *Modlitewnik Prawosławny* [bmrw] oraz książka Andrzeja Lechowskiego pt. *Między niebem a ziemią. Grabarka — Góra Krzyży* [Białystok 2004].

Jednym z istotnych źródeł informacji o zwyczajach obrzędowych i praktykach modlitewnych na Górze Krzyży w Polsce i na Litwie są materiały z letnich ekspedycji terenowych, w których uczestniczył współautor niniejszego artykułu[5].

Istniejący nieliczny materiał dotyczący omawianego przedmiotu ukazuje dotychczasowy brak szczegółowego zestawienia i porównania omawianych fenomenów, wobec czego podjęte tu studium będzie stanowić nowy i oryginalny wkład w tym aspekcie.

Stawiamy hipotezę, że zarówno Góra Krzyży na Litwie, jak i w Polsce jest przede wszystkim miejscem pochówku osób poległych w obronie religii oraz obeliskiem ku czci ich pamięci, a dopiero z biegiem czasu miejsce to stało się miejscem odbywania praktyk pobożnościowych i miejscem kultu religijnego.

1. Geneza kultu Góry Krzyży w Polsce i na Litwie na podstawie źródeł historiograficznych i ludowych

Góra Krzyży na Litwie znajduje się w odległości kilkunastu kilometrów na północ od litewskiego miasta Szawle w stronę łotewskiej granicy. Ludzie tę górę nazywają różnie: Góra Zamkowa, groby w Jurgaiciach (lit. Jurgaičiai), Góra Krzyży lub po prostu Święta Góra. Leży ona na lewym brzegu rzeczki Kulpy (lit. Kulpė), opasana przez nieduży bezimienny jej dopływ. Góra jest długa na 70 m, szeroka na 60 m, o wysokości piętrowego domu. Pod względem geologicznym jest to najwyższe miejsce w okolicy.

Natomiast w Polsce Góra Krzyży znajduje się w północno-wschodniej części kraju (Podlasie), w miejscowości Grabarka, w odległości 20 km od granicy Polski z Białorusią.

Źródła ludowe i historyczne dotyczące Góry Krzyży na Litwie donoszą, że w czasach przed przyjęciem przez Litwę chrztu w miejscu, gdzie obecnie znajduje się Góra, miała miejsce duża bitwa pomiędzy przybyłymi z Rygi Kawalerami

---

kiem walk Polaków i Litwinów o wolność religijną i narodową, Poznań-Warszawa-Wrocław 2004, s. 91-105.

[4] *Historia klasztoru św. św. Marty i Marii na Świętej Górze Grabarce ze szczególnym uwzględnieniem miejscowego kultu Chrystusa Zbawiciela*, Warszawa 2003 (mps Arch. ChAT).

[5] A. Motuzas, *1995-2000 metų vasaros lauko ekspedicijų Kryžių kalne (Lietuva) medžiaga. Šv. Antano religijos studijų instituto folklorinio kabineto medžiaga*, Kretinga 2003; tenże, *2006 metų vasaros lauko ekspedicijos Grabarkoje (Lenkija) medžiaga*, Asmeninis archyvas [bmw] 2006.

Mieczowymi a miejscowymi poganami, podczas której zginęło wielu członków zakonu i żołnierzy. Na pamiątkę walk miejscowi mieszkańcy — poganie usypali kopiec i zapalili na nim święty ogień, o który troskliwie dbały wajdelotki. Przypuszcza się również, że znajdował się tu zamek, w Kronikach Liwońskich zwany Kule (Kulan), na który w 1348 roku napadli Kawalerowie Mieczowi i spalili go. Nazwa zamku pochodzi prawdopodobnie od nazwy wspomnianej rzeczki Kulpy. Po przyjęciu przez Litwę chrztu, ołtarz ofiarny zburzono, lecz Litwini nadal czcili to miejsce z usypanym kopcem[6].

Inne podanie ludowe głosi, że około 1870 roku w miejscu, gdzie obecnie znajduje się ołtarz Najświętszej Maryi Panny, miejscowym dzieciom w południe ukazała się promieniejąca kobieta z dzieciątkiem. Obiecała ona następnego dnia powtórnie się ukazać i prosiła, by dzieci przyprowadziły dorosłych. Nazajutrz razem z dziećmi przyszedł jedynie stary nędzarz i kilka kobiet. Ukazała się im Maryja i powiedziała, że należy tu ustawić krzyż — symbol mocnej wiary. „Macie teraz niełatwo, ale ma być jeszcze gorzej — mówiła. — Trzymajcie się tego symbolu, stawiajcie je na tej górze, a ja wstawię się za wami u Najwyższego". I znikła[7]. Później z inicjatywy zamożnych miejscowych gospodarzy, po uzgodnieniu z ówczesną władzą carską, w miejscu objawienia się Maryi wzniesiono kapliczkę[8], która z biegiem czasu uległa zniszczeniu.

O Górze Krzyży w Grabarce jedna z legend głosi, że w XIII wieku na Podlasiu, w miejscowości Mielnik, gdzie znajdowała się słynąca cudami ikona Przemienienia Pańskiego — *Spasa*, grasowali przybyli z dalekich stron Tatarzy. Ikona została ukryta przed innowiercami. Niektórzy sądzą, że cudowny obraz został ukryty w lesie na wzgórzu — w miejscu, gdzie grzebano Polaków poległych z rąk innowierców, do którego nie mieli oni dostępu. Później górę tę nazwano Grabarka od znajdującej się nieopodal (16 km) miejscowości (warto zwrócić uwagę na konotacje nazwy z wyrazem „grzebać").

Inna legenda głosi, że w 1710 roku, kiedy na terenie Podlasia panowała epidemia cholery, pewien starzec we śnie zobaczył górę znajdującą się w pobliżu wsi Grabarka. Oczami wiary ujrzał, że to sam Bóg wybrał tę otoczoną drzewami górę. I stał się cud! Miejscowi mieszkańcy, dowiedziawszy się o proroczym śnie, pośpieszyli na górę, która uratowała ich przed tragicznym losem. Po obmyciu się w znajdującym się u stóp Góry źródełku ludzie powracali do zdrowia. Na wieść o cudzie w latach 1710-1711 na Górze została wzniesiona drewniana kapliczka[9].

Powyższe opisy świadczą o tym, że obydwie Góry — litewska i polska — w źródłach ludowych ukazywane są w podobny sposób — przypisywane im są pewne przymioty miejsca cudownego i owianego legendą.

---

[6] B. Kviklys, *Lietuvos bažnyčios*, s. 255.

[7] R. G. Skrinskas, *Piligrimo vadovas po stebuklingas Marijos vietas*, s. 44.

[8] B. Kviklys, s. 256.

[9] A. Lechowski, *Między niebem a ziemią. Grabarka — Góra Krzyży*, Białystok 2004, s. 1-2.

2. Historia obydwu Gór Krzyży

Pierwsze dane dotyczące litewskiej Góry Krzyży pochodzą z przeprowadzonych wykopalisk archeologicznych: w ziemi znaleziono wiele mieczy i medali z okresu wojny szwedzkiej (1702) oraz szkieletów ludzkich[10].

W XIX w. Litwa i Polska, znajdujące się pod jarzmem rosyjskim, próbowały pozyskać więcej wolności, zwłaszcza odnośnie do wiary katolickiej. W Polsce i na Litwie powstawały różnego rodzaju tajne organizacje, mające za zadanie pobudzenie do patriotyzmu oraz podnoszące hasła dotyczące nauki, przyjaźni i miłości Boga oraz ojczyzny. Powstanie w 1830 r. zainicjowali Polacy, pragnąc wyzwolić królestwo polsko-litewskie spod władzy carskiej Rosji i zjednoczyć wszystkie ziemie posiadane przed pierwszym rozbiorem Rzeczypospolitej. Na Litwie Polaków przede wszystkim poparli miejscowi chłopi, którzy prowadzeni przez księży, inteligencję oraz przybyłych z Polski przywódców wojskowych stali się aktywnymi uczestnikami powstania przeciwko caryzmowi. Za ich przykładem poszła cała Litwa[11]. Na skutek niezgody wśród przywódców, powstanie w szybkim czasie upadło. Najwięcej powstańców zginęło w okolicach Szawli. Przyjmuje się, że pierwsze krzyże na Górze Krzyży w okolicach Szawli ustawili krewni powstańców poległych w 1831 roku, gdyż władze carskie nie pozwoliły im na należyte uczczenie grobów poległych członków rodziny. Wspomina się również o krzyżach na tym wzgórzu w 1850 roku[12].

Odpowiedzią Polaków na surowość reżimu rosyjskiego były manifestacje religijne. Litwa szła śladami Polaków i w 1863 roku na Żmudzi, w okręgach szawelskim i poniewieskim, rozpoczęło się powstanie. Pod koniec roku powstanie zostało przegrane (1863-1864), zaś na Górze Krzyży sługusi Murawjowa „Wieszatiela" zabili 11 uczestników powstania. Zwłoki zabitych zostały wrzucone do wykopanego na wzgórzu dołu, zasypane ziemią i przez to miejsce przemaszerowało wojsko, by ciała zabitych w ten sposób poniżyć i zbezcześcić. W celu upamiętnienia poległych miejscowi mieszkańcy próbowali stawiać krzyże, lecz władze carskie je niszczyły. Zachowało się podanie mówiące o tym, że na wzgórzu od niepamiętnych czasów stała kapliczka, do której w 1863 r. powstańcy przyszli, aby się pomodlić. Dowiedzieli się o tym kozacy, zatrzasnęli im drzwi i w ciągu trzech dni zasypali kaplicę razem z powstańcami ziemią z pobliskiego kurhanu. Z biegiem czasu krokwie zasypanej kapliczki przegniły, ziemia się zapadła i na wzgórzu powstało wklęśnięcie, w pobliżu którego ludzie w celu upamiętnienia żywcem pogrzebanych powstańców wznieśli kapliczkę i zaczęli usta-

[10] V. Rimkus, *Kryžių kalnas Lietuvos kultūros kontekste*, w: *Lietuvių katalikų mokslo akademijos Suvažiavimo darbai*, Vilnius 1999, t. 17, s. 401-406.

[11] K. Gečys, *Katalikiškoji Lietuva*, Chicago [brw], s. 101.

[12] V. Rimkus, dz. cyt.

wiać krzyże[13]. Potwierdzają to dane z badań przeprowadzonych przez polskiego archeologa L. Krzywickiego. Z badań wynika, że na Górze Krzyży 22 VIII 1900 roku stało 136 krzyży, zaś 2 VII 1902 roku już 155 krzyży, a w znajdującej się na szczycie góry wklęsłości stała stara murowana kapliczka[14]. Podczas II wojny światowej kapliczka została zburzona. Pozostały jedynie fundamenty. Obecnie w tym miejscu stoi figura Najświętszej Maryi Panny.

W czasach sowieckich komuniści i ateiści pięciokrotnie organizowali egzekucje niszczenia Góry Krzyży — zarówno samego wzgórza, jak i ustawionych tam krzyży. Pierwsza egzekucja miała miejsce 5 IV 1961 roku, druga — 26 IV 1973 roku w nocy, trzecia — 23 IX 1974 roku, czwarta — w tym samym roku na Boże Narodzenie, piąta — latem 1976 roku. Za piątym razem z Góry Krzyży zabrano wszystko, a część wzgórza nawet zrównano. Grożono, że osoby ustawiające krzyże będą zatrzymywane i karane[15]. Ale wierni nadal w tym świętym miejscu modlili się, a w nocy stawiali krzyże. W ten sposób Góra Krzyży przetrwała.

Po odzyskaniu w 1990 roku niepodległości przez Litwę wspólne walki Polaków i Litwinów o wolność narodową i religijną docenił również Ojciec święty Jan Paweł II. Podczas pobytu 7 IX 1993 roku na Górze Krzyży powiedział: „Przychodzimy tu, na Górę Krzyży, aby przypomnieć wszystkich synów i córki waszej ziemi, na których także wydawano wyroki, których skazywano na więzienia, na łagry, na Sybir czy na Kołymę — na śmierć”[16]. Ojciec Święty miał na myśli również polskich powstańców, którzy oddali życie za wolność narodu. Nieco później, odwiedzając we Włoszech w La Verna górski klasztor franciszkanów Papież wskazał na łączność duchową tych dwóch miejsc. W 1997 roku w Watykanie Ojciec święty spotkał się z franciszkanami z Litwy oraz włoskiej prowincji Toskania i pobłogosławił projekt przyszłego klasztoru Zakonu Braci Mniejszych św. Franciszka dla Litewskiej Wiceprowincji św. Kazimierza. W 1998 roku litewscy franciszkanie nabyli w pobliżu Góry Krzyży działkę ziemi, a 8 VII 2000 roku otwarto nowowybudowany w tym miejscu klasztor. Zamieszkali w nim bracia, którzy wprowadzili nietradycyjny sposób obchodzenia 14 stacji Drogi Krzyżowej.

Tymczasem Góra Krzyży w Grabarce historiograficznie po raz pierwszy została zarejestrowana w latach 1710-1711, kiedy zostały ustawione prawosławne krzyże misyjne, koło których ludzie ustawiali własne. W tym samym czasie została wzniesiona tu również pierwsza drewniana kapliczka prawosławna, którą w 1789 roku przebudowano. Zachowane dokumenty świadczą o tym, że od pierwszych dni zaraz po jej wybudowaniu jej los ściśle związał się z historią

[13] Tamże.

[14] R. Pukenis, *Teesie*, Vilnius 1994, s. 36.

[15] Tamże, s. 41.

[16] *Vatikano radijas. Kryžių kalnas — tautos golgota. Tėviškės žiburiai*, „Mississauga” (Canada) 1997, nr 42(2485), s. 2.

prawosławną i greckokatolicką na Podlasiu. Tereny te od 1253 roku znane są jako prawosławne. Od XIII wieku nad Bugiem w Drohiczynie i Melniku istniały prawosławne parafie. Po unii w Krewie (14 VIII 1385), zawarciu małżeństwa w Krakowie przez litewskiego księcia Jagiełłę i polską królową Jadwigę (18 II 1386), przyjęciu przez Litwę chrztu (1387) oraz zawarciu aktu w Horodle (1413), w którym Litwa i Polska zobowiązały się do wspierania siebie nawzajem oraz pozostania krajami katolickimi, na Podlasiu rozpoczęto wspieranie i promowanie katolicyzmu, czego skutkiem było podpisanie w 1596 roku unii brzeskiej przez litewski i polski Kościół prawosławny i rzymskokatolicki[17]. Część prawosławnych stała się grekokatolikami zachowując wschodni obrządek, uznając prymat papieża oraz katolicką dogmatykę. Wywołało to niemały konflikt religijny, który istniał do 1830-1831 roku, kiedy po przegraniu warszawsko-wileńskiego powstania przeciwko władzom carskim, Rosjanie nie zostawili w spokoju żadnej instytucji katolickiej — jedne pozamykali, inne zamienili na prawosławne. Wiadomo, że od 1839 roku świątynią w Grabarce opiekowało się już duchowieństwo prawosławne, zaś w latach 1884-1894 parafia należała do litewskiej diecezji Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. W tym czasie cerkiew została poddana gruntownej renowacji, a jej ikonostas uzupełniono o nowe ikony, między innymi Świętych Męczenników Wileńskich Jana, Antoniego i Eustachego.

Podczas I wojny światowej świątynia nie ucierpiała. Natomiast po II wojnie światowej zmianie uległa wschodnia granica Polski. Tym samym znaczna część prawosławnych wiernych i duchowieństwa znalazła się w granicach Związku Radzieckiego. Zaistniała zatem potrzeba nowej organizacji życia religijnego w Polsce, jednak czasy temu nie sprzyjały. Prawosławne siostry zakonne skupiły się wokół siostry Marii Komstadius. Poszukiwano dla nich nowej siedziby. W 1947 roku z inicjatywy biskupa białostockiego Tymoteusza oraz za zgodą Ministerstwa Administracji Publicznej w diecezji białostockiej, w Grabarce, w pobliżu Góry Krzyży został założony klasztor żeński św. Marty i Marii, w którym życie toczyło się w oparciu o regułę św. Bazylego Wielkiego i św. Teodora Studyty. Pozostająca pod opieką sióstr Góra Krzyży zaczęła nabierać znaczenia ogólnokrajowego. Z biegiem czasu coraz liczniejsze grupy pielgrzymów przybywały tu na coroczne uroczyste obchody święta Przemienienia. W 1956 roku konsekrowano nową drewnianą, tzw. „ciepłą" cerkiew oraz odremontowano i poświęcono dwa przeznaczone dla sióstr budynki mieszkalne. W nocy z 12 na 13 VII 1990 roku cerkiew na Górze Krzyży w Grabarce została podpalona i spłonęła doszczętnie. W 1998 roku wybudowano i poświęcono nową, a Góra Krzyży w Grabarce stała się jednym z najważniejszych obiektów dziedzictwa prawosławnego w Polsce[18].

Przedstawione powyżej fakty historyczne uprawniają do wniosku, że pierwotnie Góra Krzyży, zarówno na Litwie jak i w Polsce, była przede wszystkim

[17] A. Radziukiewicz, *Góra krzyży i modlitwy*, Białystok 2001, s. 5-6, 9.

[18] A. Lechowski, *Między niebem a ziemią*, s. 2-3.

miejscem świętym o wyraźnej symbolice pozareligijnej. W przywołanych faktach brakuje wzmianek o tym, by geneza tych miejsc związana była od samego początku z kultem religijnym. Dopiero z biegiem czasu miejsca te nabrały charakteru religijnego, zyskały uznanie Kościoła i stały się miejscem kultu.

Po dokonaniu przeglądu ludowych i historiograficznych materiałów dotyczących genezy Gór Krzyży w Polsce i na Litwie powstaje pytanie, jakie zwyczaje obrzędowe i praktyki pobożnościowe są charakterystyczne dla tych miejsc kultu?

3. Zwyczaje obrzędowe i praktyki pobożnościowe

Etnologiczny materiał dotyczący kultu litewskiej Góry Krzyży stanowią drukowane źródła historiograficzne oraz materiały zebrane podczas letnich ekspedycji terenowych. W 1888 roku w wydawanej w USA w języku litewskim gazecie „Lietuviškas balsas" (Litewski głos) pisano, że przy drodze na Górę Krzyży urządzono 14 stacji Drogi Krzyżowej[19]. Również materiały historiograficzne świadczą o tym, że od końca XIX wieku co roku 24 czerwca (w święto św. Jana Chrzciciela), 16 lipca (Matki Bożej Szkaplerznej) oraz w ostatnią niedzielę lipca na Górze Krzyży gromadzili się wierni, którzy grupowo w procesjach i pojedynczo przybywali, aby „złożyć przyrzeczenie", postawić krzyż, umyć się wodą z rzeczki, obejść na kolanach dookoła górę śpiewając lub odmawiając różaniec do Najświętszego Imienia Jezus i bijąc się w piersi, lub wejść na kolanach na górę, zaś w czasie odpustu wieczorem i w nocy zapalić świeczki. Wszystkie wspomniane obrzędy pielgrzymi zazwyczaj rozpoczynają od uklęknięcia i przeżegnania się. Wierni nawiedzają także stojące na Górze Krzyży figury Jezusa Chrystusa i Najświętszej Maryi Panny, gdzie modlą się leżąc na ziemi lub stojąc z uniesionymi i otwartymi w kierunku ludzi rękami[20]. Inni modlą się za zmarłych i obchodzą 14 stacji Drogi Krzyżowej, zatrzymując się przy każdej i pochylając głowę[21], śpiewają „Anioł Pański" lub modlą się w ciszy[22]. Jeszcze inni obchodzą Drogę Krzyżową, wtórując modlącym się śpiewakom na tradycyjnych lub ludowych instrumentach muzycznych[23].

W szeregu wydawnictw periodycznych napotkamy na informacje, że w połowie lata, poza indywidualnymi wyprawami na litewską Górę Krzyży, tradycyjnie organizowane były procesje wiernych, podczas których niesiono krzyż[24].

---

[19] V. Puronas, *Kryžių kalnas*, Šiauliai 1993, s. 2-3.

[20] *1995-2000 vasaros lauko ekspedicijų medžiaga. Šv. Antano religijos studijų instituto folklorinio kabineto medžiaga*, Kretinga 2003.

[21] Strielčiukas, *Pilių kalnas*, Viltis-Šiauliai 1914, s. 8.

[22] D. Striogaitė, *Po aukštu dangum. Kryžių kalnas*, fotoalbumą parengė A. Ostašenkovas, Šiauliai 1993, s. 1.

[23] Strielčiukas, *Pilių kalnas*, s. 8.

[24] B. Kviklys, *Lietuvos bažnyčios*, s. 260, 263.

Tymczasem w Polsce na Górze Krzyży w Grabarce pierwszym wykonywanym przez wiernych obrzędem jest indywidualne lub procesjonalne przybycie — pielgrzymi w rękach i na ramionach niosą krzyż ośmioramienny, najczęściej spotykany w polskim prawosławiu, oraz w rękach kamienie polne. W 1998 roku metropolita Sawa zwrócił się do pielgrzymów z zachętą, aby każdy przybywający na Górę Krzyży wziął ze sobą polny kamień. Dziś kamienny mur opasuje Górę Krzyży. Jest ponad 800-metrowym dziełem tysięcy pielgrzymów, otaczającym i strzegącym tego miejsca modlitwy i cudów[25]. Przyniesione krzyże pielgrzymi stawiają na górze: drewniane i metalowe, wielkie i małe, z intencjami indywidualnymi i zbiorowymi, z prośbą o zdrowie i pomyślność.

Pielgrzymów spotykają odgłosy bijących dzwonów cerkwi. Góra Krzyży w Grabarce jest przede wszystkim byłym cmentarzem, dlatego kolejnym zwyczajem obrzędowym jest tu modlitwa za zmarłych w znajdującej się na Górze cerkwi. Kolejne zwyczaje, to obmycie się wodą z cudownego źródełka oraz obejście na kolanach dookoła cerkwi ze śpiewem pieśni. Obrzędy te są praktykowane zaraz po przybyciu na Górę (przed liturgią) lub przed jej opuszczeniem (zaraz po liturgii)[26]. W okresie letnim po wieczornej liturgii pielgrzymi na Górze Krzyży modlą się Modlitwą Ciszy i stawiają zapalone świece[27].

Głównymi świętami obchodzonymi na Górze Krzyży w Grabarce są: 8 września (według kalendarza juliańskiego — 21 września) — święto Narodzenia Najświętszej Maryi Panny, 13 kwietnia — Święto Matki Bożej, przez cały miesiąc maj — nabożeństwa majowe, 6 (19) sierpnia — Przemienienia Pańskiego (*Spasa*) oraz 14 (27) września — Podwyższenia Krzyża Świętego[28].

Wszystkie wymienione obrzędy wierni zazwyczaj rozpoczynają od trzykrotnego pokłonu i trzykrotnego uczynienia znaku krzyża[29].

W poniższej tabeli zestawiono wszystkich wspomniane praktyki modlitewne.

Lp.	Nazwa	Litwa	Polska
1.	Obchody świąt/odpustów	+	+
2.	Procesjonalne lub indywidualne przybycie	+	+
3.	Niesienie na ramionach lub w rękach chrześcijańskiego krzyża	+	+
4	Stawianie krzyży	+	+
5.	Przyklęknięcie	+	—
6.	Uczynienie katolickiego znaku krzyża	+	—
7.	Uczynienie prawosławnego znaku krzyża	—	+

[25] A. Lechowski, dz. cyt., s. 8.

[26] *2006 metų vasaros lauko ekspedicija Grabarkoje (Lenkija) medžiaga*. Asmeninis archyvas. 2006.

[27] A. Lechowski, dz. cyt., s. 17-20.

[28] A. Radziukiewicz, dz. cyt., s. 42.

[29] *2006 metų vasaros lauko ekspedicija Grabarkoje (Lenkija) medžiaga*.

8.	Trzykrotny pokłon	—	+
9.	Oddanie czci zmarłym	+	+
10.	Modlitwa mówiona i śpiewana	+	+
11.	Śpiewanie pieśni	+	+
12.	Stawianie świec	+	+
13.	Modlitwa mówiona i śpiewana idąc (w ruchu)	+	+
14.	Śpiewanie modlitw i pieśni z towarzyszeniem instrumentów muzycznych	+	—
15.	Bicie się w piersi	+	—
16.	Obchód na kolanach dookoła Góry Krzyży lub cerkwi	+	+
17.	Wejście na kolanach na Górę Krzyży	+	—
18.	Zatrzymanie się	+	—
19.	Pochylenie głowy	+	—
20.	Odwiedzanie świętych figur lub cerkwi	+	+
21.	Ofiary dla żebraków	+	—
22.	Obmycie się wodą z rzeczki/źródełka znajdującego się w pobliżu Góry Krzyży	+	+
23.	Przyniesienie kamienia polnego na Górę Krzyży	—	+
24.	Modlitwa w ciszy	+	+
25.	Modlitwa nocna	+	+
26.	Modlitwa leżąc na ziemi	+	—
27.	Modlitwa z uniesionymi i otwartymi w kierunku ludzi rękami	+	—
28.	14 stacji Drogi Krzyżowej	+	—
29.	Odmawianie lub śpiewanie różańca do Najświętszego Imienia Jezus	+	—
30.	Bicie dzwonów	—	+

Przedstawione w artykule dane historyczne i etnologiczne pozwalają na ujawnienie podobieństw oraz różnic w kultach Gór Krzyży w Polsce i na Litwie.

4. Podobieństwa i różnice

Można wyróżnić następujące podobieństwa w kulcie Gór Krzyży w Polsce i na Litwie:

1. Położenie geograficzne: wzgórze oraz rzeczka/źródełko,

2. Pochodzenie kultu: miejsce święte, cmentarz (sny, objawienia, uzdrowienia i miejsce grzebania zmarłych),

3. Kulturowo-religijne zagospodarowanie miejsca: działający klasztor (na Litwie — męski, w Polsce — żeński) i istniejąca kaplica (w Grabarce — cerkiew),

4. Zwyczaje obrzędowe i praktyki pobożnościowe — z 26 ujawnionych zwyczajów i praktyk 14 występuje zarówno na litewskiej, jak i polskiej Górze Krzyży. Są to: obchody świąt/odpustów, procesjonalne lub indywidualne przybycie, niesienie na ramionach lub w rękach chrześcijańskiego krzyża, stawianie krzyży,

uczczenie zmarłych, modlitwa mówiona i śpiewana, śpiewanie pieśni, stawianie świec, modlitwa mówiona i śpiewana w marszu, obchodzenie na kolanach dookoła Góry Krzyży lub cerkwi, odwiedzanie świętych figur lub cerkwi, obmycie się wodą z rzeczki/źródełka znajdującego się w pobliżu Góry Krzyży, modlitwa w ciszy oraz modlitwa nocna,

5. Symbol walk o wolność religijną: wojny przeciwko innym narodom i innowiercom.

Kult Góry Krzyży w Polsce i na Litwie ma też swoją specyfikę — cechy szczególne. Można wyróżnić następujące zasadnicze różnice:

1. Wyznanie:
   a) na Litwie Góra Krzyży jest katolickim miejscem kultu;
   b) w Polsce zaś — prawosławnym.
2. Okres formowania się kultu:
   a) na Litwie — XIV w. (walki z Zakonem Kawalerów Mieczowych) oraz XIX w. (walki powstańców 1831 i 1863 r. przeciwko carskiej Rosji),
   b) w Polsce — XIII w. (walki z tatarami (islamem) oraz XVIII w. (okres moru w 1710 r.).
3. Zwyczaje obrzędowe i praktyki pobożnościowe:
   a) dla Góry Krzyży na Litwie z 26 ujawnionych zwyczajów i praktyk charakterystycznych jest 12: przyklęknięcie, uczynienie katolickiego znaku krzyża, śpiewanie modlitw i pieśni z towarzyszeniem instrumentów muzycznych, bicie się w piersi, wejście na kolanach na Górę Krzyży, zatrzymanie się (jako znak oddania czci), pochylenie głowy, ofiary dla żebraków, modlitwa z leżeniem na ziemi, modlitwa z uniesionymi i otwartymi w kierunku ludzi rękami, 14 stacji Drogi Krzyżowej oraz odmawianie lub śpiewanie różańca do Najświętszego Imienia Jezus,
   b) dla Góry Krzyży w Polsce z 18 ujawnionych zwyczajów i praktyk charakterystyczne są 4: uczynienie prawosławnego znaku krzyża, trzykrotny pokłon, przyniesienie kamienia polnego na Górę Krzyży oraz bicie dzwonów.

W poniższej tabeli zestawiono podobieństw i różnice w kulcie Gór Krzyży w Polsce i na Litwie.

PODOBIEŃSTWA		
Lp.	**Na Litwie**	**W Polsce**
1.	Położenie geograficzne: wzgórze na równinie, obecność wody — rzeczka	Położenie geograficzne: wzgórze w terenie leśnym, obecność wody — źródełko
2.	Pochodzenie kultu: miejsce święte (objawienie), miejsce grzebania zmarłych (poległych powstańców)	Pochodzenie kultu: miejsce święte (sny, uzdrowienia), cmentarz poległych w obronie wiary

3.	Kulturowo-religijne zagospodarowanie miejsca: działa klasztor męski, w pobliżu znajduje się kaplica	Kulturowo-religijne zagospodarowanie miejsca: działa klasztor żeński, istnieje cerkiew
4.	Zwyczaje obrzędowe i praktyki pobożnościowe: obchody świąt/odpustów, procesjonalne lub indywidualne przybycie, niesienie na ramionach lub w rękach krzyża, stawianie krzyży, uczczenie zmarłych, modlitwa mówiona i śpiewana, śpiewanie pieśni, stawianie świec, modlitwa mówiona i śpiewana idąc (w ruchu), obchód na kolanach dookoła Góry Krzyży lub cerkwi, odwiedzanie świętych figur lub cerkwi, obmycie się wodą z rzeczki/źródełka znajdującego się w pobliżu Góry Krzyży, modlitwa w ciszy i modlitwa nocna	Zwyczaje obrzędowe i praktyki pobożnościowe: obchody świąt/odpustów, procesjonalne lub indywidualne przybycie, niesienie na ramionach lub w rękach chrześcijańskiego krzyża, stawianie krzyży, uczczenie zmarłych, modlitwa mówiona i śpiewana, śpiewanie pieśni, stawianie świec, modlitwa mówiona i śpiewana idąc (w ruchu), obchód na kolanach dookoła Góry Krzyży lub cerkwi, odwiedzanie świętych figur lub cerkwi, obmycie się wodą z rzeczki/źródełka znajdującego się w pobliżu Góry Krzyży, modlitwa w ciszy i modlitwa nocna
5.	Symbol walk o wolność religijną: powstanie w obronie m.in. wolności religijnej	Symbol walk o wolność religijną: wojny przeciwko innym narodom i innowiercom

RÓŻNICE		
Lp.	**Na Litwie**	**W Polsce**
1.	Wyznanie: katolickie	Wyznanie: prawosławne
2.	Okres formowania się kultu: XIV w. (walki z Zakonem Kawalerów Mieczowych) oraz XIX w. (walki powstańców 1831 i 1863 r. przeciwko carskiej Rosji)	Okres formowania się kultu: XIII w. (walki z tatarami (islamem) oraz XVIII w. (okres moru w 1710 r.)
3.	Zwyczaje obrzędowe i praktyki pobożnościowe (12): przyklęknięcie, uczynienie katolickiego znaku krzyża, śpiewanie modlitw i pieśni z towarzyszeniem instrumentów muzycznych, bicie się w piersi, wejście na kolanach na Górę Krzyży, zatrzymanie się (jako znak oddania czci), pochylenie głowy, ofiary dla żebraków, modlitwa leżąc na ziemi, modlitwa z uniesionymi i otwartymi w kierunku ludzi rękami, 14 stacji Drogi Krzyżowej oraz odmawianie lub śpiewanie różańca do Najświętszego Imienia Jezus	Zwyczaje obrzędowe i praktyki pobożnościowe (4): uczynienie prawosławnego znaku krzyża, trzykrotny pokłon, przyniesienie kamienia polnego na Górę Krzyży oraz bicie dzwonów

Podsumowując, pomimo sporej odległości pomiędzy katolicką i prawosławną Górą Krzyży oraz szeregu różnic, łączy je wiele cech wspólnych. Przede wszystkim to, że początkowo były to miejsca związane z obroną wolności religijnej, walką z zaborcą i innowiercami. Miejsca te wiązały się ze zbezczeszczeniem pewnych wartości oraz osób poległych w walce o obronę tych wartości, przez co stały się pierwotnie pewnego rodzaju symbolem — pomnikiem lub obeliskiem, a dopiero później przekształciły się w miejsca kultu. Góra Krzyży na Litwie pierwotnie upamiętniała poległych i pogrzebanych tu bohaterów walk o wolność religijną, natomiast Góra Krzyży w Grabarce była pierwotnie miejscem przechowywania krzyży i innych przedmiotów religijnych, lecz miejsca te nie były kojarzone z praktykami religijnymi i kultem. Jednak z biegiem czasu zyskały uznanie Kościoła, co spowodowało, że stały się również miejscem modlitwy i kultu religijnego. Wnioski te potwierdzają postawioną w artykule hipotezę.

Przeprowadzona w artykule analiza sposobów przejawu kultu na polskiej i litewskiej Górze Krzyży oraz dokonane zestawienie i porównanie ich podobieństw oraz różnic uprawnia do wyciągnięcia następujących wniosków:

1. W sensie ludowym i historycznym zarówno litewska, jak i polska Góra Krzyży jest kurhanem, miejscem grobów i miejscem świętym, również dla współczesnych pielgrzymów.

2. Na kult litewskiej Góry Krzyży składa się 26 zwyczajów obrzędowych i praktyk pobożnościowych, w tym 12 oryginalnych. Z kolei na kult Góry Krzyży w Grabarce składa się 18 zwyczajów obrzędowych i praktyk pobożnościowych, w tym 4 oryginalne. Stwierdzono 14 obrzędów i zwyczajów wspólnych dla obydwu świętych miejsc.

SOMIGLIANZE E DIFFERENZE NEL CULTO DELLE MONTAGNE DELLE CROCI IN POLONIA E IN LITUANIA

Autori, specializandosi nell’indagine sul culto delle Montagne delle Croci, presentano lo studio comparativo fra il santuario a Šiauliai in Lituania e quello a Grabarka in Polonia. Il primo è tipicamente cattolico, invece l’altro è ortodosso. Oltre i condizionamenti storico-etnologici, questa caratteristica alterna in modo decisivo le molte forme di culto, però alcune sono te stesse, p.e.: le celebrazioni solenne delle feste, processioni, ginocchiamento, suffraggi per i defuncti, preghiere in silenzio, accesione di candele ecc. Le differenze sono p.e.: *prostratio*, via crucis, preghiera con mani alzate, portata di sassi ecc.

„Duchowość w Polsce", tom 11,
red. M. Chmielewski, Lublin 2009, s. 136-154

Valéria Hrtánková*

SLOVENSKÁ DUCHOVNOSŤ V PRVEJ POLOVICI 20. STOROČIA[1]

Zámerom článku bude ukázať dejiny a teológiu katolíckej duchovnosti v prvej polovici 20. storočia na Slovensku v kontexte doby. Ide o bohaté obdobie a zároveň ťažké. Slováci prežívajú národnú neslobodu, poslednú vlnu násilnej maďarizácie do obdobia 1. svetovej vojny, na troskách ktorej vznikol okrem iných aj nový spoločný štát Čechov a Slovákov. Slováci hľadajú národnú identitu, národne práva, čo viedlo k požiadavkám autonómie a vzniku Slovenskej republiky. Onedlho sa ocitli vo vojnovom konflikte II. svetovej vojny a po nej prišla ešte ničivejšia sila, ideologický komunizmus.

Všeobecne možno povedať, že duchovnosť tohto obdobia charakterizoval kristocentrizmus, ktorý sa prejavoval v oživení a rozvoji úcty Srdca Ježišovho, Eucharistie a tiež mariánska úcta, ktorá bola Slovákom vždy blízka. Práca neobsahuje výkazy všetkých autorov, pretože prístup k ich bližšiemu poznaniu nie je možný. Na utváraní duchovnej tváre Slovákov sa zaslúžili aj početné rehoľné školy.

V zásade sa budeme pridržiavať chronológie skutočností, ktoré napomáhali utvárať slovenskú duchovnosť.

1. Pojem duchovnosť

Všeobecnú definíciu duchovnosti podáva M. Chmielewski, ktorý hovorí, že pod duchovnosťou treba rozumieť „všeobecný fenomén ľudského bytia, ktoré je orientované na transcendentno, a ktorý je funkciou duchovného života. Znamená

* Dr Valéria HRTÁNKOVÁ — w 1979 ukończyła studia na Uniwersytecie Komeńskiego w Bratysławie w zakresie historii-archiwistyki, w 1996 tamże studia teologiczne; 2006 doktorat z teologii duchowości na UKSW na podstawie rozprawy: *Duchowość chrześcijańska na Słowacji w latach 1918-1948 według wybranych teologów*; zaangażowana w działalność Kościoła podziemnego na Słowacji w czasie komunizmu; członek International Council of Museums.

[1] Adiustacja i korekta tekstu: s. Zuzana Terezia Valachovicova CSCIJ.

to, že duchovnosť je časťou širšej skutočnosti vnútorného života človeka, do ktorého patrí aj prirodzená aktivita človeka v oblasti rozumu, vôle a citov[2].

Podľa A. Marchiettiho duchovnosť znamená nadprirodzený život kresťana, alebo nadprirodzenú dokonalosť a jej rozvoj v človeku[3].

J. Gogola uvádza, že duchovnosť je predovšetkým osobným duchovným životom veriaceho, ktorý vchádza do osobného vzťahu s Bohom[4].

Pojem duchovnosť je súčasne chápaný v dvoch aspektoch:

1. ako prax kresťanského duchovného života v individuálnom alebo spoločenstvovom rozmere,

2. ako vedecká reflexia nad kresťanským duchovným životom, teda teológia duchovnosti[5].

2. Slováci od úsvitu viery do polovice 20. storočia

Slovenský národ je súčasťou veľkej slovanskej rodiny. Od európskeho osídlenia obýval približne dnešné územia, jeho centrálna vláda bola zväčša cudzia. Počiatkom cirkevných dejín našich predkov je prijatie kresťanstva z rúk sv. Cyrila a Metoda v roku 863[6]. Pred nimi tu boli íroškotské a bavorské misie, ktoré sa príliš nezakorenili. Obdobie činnosti svätých bratov píše slávnu kapitolu slovenských národných a cirkevných dejín. Starým Slovákom priniesli krst, vieru v Trojjediného Boha a priniesli im aj písmo. Do staroslovienčiny preložili Evanjeliár, zaviedli ju ako liturgický jazyk a založili aj seminár pre výchovu slovenského kléru[7].

Po rozpade Veľkomoravskej ríše sa Slováci dostali do priameho područia Maďarov na celé tisícročie[8]. Prví panovníci Arpádovského rodu vynikali zbožnosťou. Z ich radov vyšli viacerí svätci[9]. Na svoje územia povolali veľa reholí, hlavne dominikánov, františkánov a paulínov, ako aj ďalšie[10].

---

[2] *Metodologiczne podstawy teologii duchowości*, w: *Duchowość na progu trzeciego tysiąclecia*, Lublin 1999, s. 54.

[3] A. Marchetti, *Teologia życia duchowego*, t. 1, Kraków 1966, s. 13.

[4] J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2001, s. 18.

[5] M. Chmielewski, *Metodologiczne podstawy teologii duchowości*, s. 50.

[6] J. Špirko, *Cirkevné dejiny*, Trnava 1943, s. 12; F. Grivec, *Slovanští apoštolé sv. Cyril a Metoděj*, Olomouc 1927, s. 35; A. Bagin, *Cirkevné dejiny*, Bratislava 1989, s. 15.

[7] J. Špirko, dz. cyt., s. 12-14; J. Stanislav, *Slovanskí apoštoli Cyril a Metod a ich činosť vo Veľkomoravskej ríši*, Trnava 1945, s. 8-10; A. Bagin, *Apoštoli Slovanov Cyril a Metod a Veľká Morava*, Bratislava 1991, s. 94-97; J. Tomko, *Odkaz slovenskému národu a spoločenstvám*, Bratislava 1991, s. 15-16; M. Lacko, *Sv. Cyril a Metod*, Rím 1971, s. 12-14.

[8] J. Špirko, dz. cyt., s. 16; A. Bagin, *Cirkevné dejiny*, s. 18.

[9] *Svätá Kinga — matka chudobných a strápených*, „Rytier Nepoštvrnenej" 1999, nr 3, s. 7; 2004, nr 3, s. 9.

[10] Tamže.

Slovenska, ako Horného Uhorska, súčasti Uhorského štátu, sa dotýkali všetky udalosti celej Rakúsko-Uhorskej monarchie. Patrili k ním: zvýšená religiozita za Arpádovcov v prejavoch ľudovej zbožnosti, neskôr sekularizácia a zvýšená snaha panovníkov Habsburgského dvora o povznesenie ľudu z biedy na jednej strane, napríklad reformou školstva, so známym Ratio educationis panovníčky Marie-Terézie[11], čo malo pomáhať k zlepšovaniu života obyvateľstva. Na druhej strane úsilia Habsburgovcov okliešťovali náboženstvo, predovšetkým snahou osvietenského panovníka Jozefa II po poštátnení Cirkvi a jej úplnej kontroly[12]. V praxi to znamenalo zrušenie reholí alebo obmedzenie ich činnosti, rušenie seminárov a ich koncentrácia do jedného štátneho seminára pre výchovu kléru. Prejavom odporu na slovenskom území v Bratislavskom seminári boli tvoriace sa krúžky študentov, ktorí horlili za slovenčinu, podobne aj na farách obsadených rodoľubmi sa tvorili slovenské intelektuálne priateľstvá, udržiavala sa slovenčina, rodil sa spisovný jazyk, vznikala, hoci pomerne chudobná ale národná, slovenská literatúra aj napriek postihom a väzeniam. Po smrti Jozefa II. sa jeho reformy odbúravali. Úspechom bol nepochybne návrat reholí a oživovanie náboženstva[13].

Aj pre 19. storočie na Slovensku je naďalej charakterisitcká ľudová zbožnosť, silne zakorenená v tradícii zdedenej po predkoch, preto sa do nej dostávalo veľa starosvetských predsudkov a spôsobov zachovávania sa. Zaslúžila sa o to nepochybne mariánska úcta ako aj náboženská obradovosť. V tomto období sú tiež silné zväzky medzi nábožnosťou a patriotizmom. Do popredia sa dostávala prežívaná nábožnosť, ktorá kladie dôraz na city. Veľkú úlohu zohrali pri oživovaní viery a nábožnosti slovenskej spoločnosti rehole. Z tohto obdobia je známa pieseň *Bože, čos ráčil slovenskému ľudu*, ktorá si zachovala miesto národnej hymny. Vznikli aj iné mariánske piesne, ktoré ovplývajú sentimentalizmom. Pozornosť si zasluhujú aj drobné modlitebníčky, ktoré častokrát boli jediným zdrojom čítania v materinskej reči. Bol vydaný i vzácny modlitebník, tzv. *Nábožné Wýlewy* od dr. A. Radlinského v roku 1850. Na tie časy bol takmer encyklopedický, obsahoval podrobnú históriu vzniku jednotlivých modlitieb, liturgických obradov i mimo liturgických spôsobov náboženského prežívania a liturgické texty[14].

Na oživenie náboženského života mali vplyv zjavenia Panny Márie v Lúrdoch (1858) tiež v susedných štátoch zvýšená návštevnosť mariánskych pútnych miest, ako v Mariazelli v Rakúsku, v Altottingu v Bavorsku, u severných susedov

---

[11] K. Kralovičová, *Prehľad katolíckeho školstva na Kysuciach do I. polovice 20. storočia*, w: *Zborník, Občian. Združenie*, Čadca 2007, s. 168.

[12] Pozítívom bol iste vznik nových diecéz v roku 1776: Banskobystrickej, Rožňavskej, Spišskej; v roku 1804 Košickej diecézy na území Horného Uhorska, dnešného Slovenska.

[13] *Katolícke Slovensko*, Trnava 2001, s. 118-120.

[14] A. Radlinský, *Nábožné výlevy. Poučná a obradná modlitebná kniha s jednotným cirkevným spevníkom*, Trnava 1945, s. 14; J. Spirko, dz. cyt., s. 50-51.

v Poľsku, púte do Czestochowej, do Zebrzedowic, alebo na moravský Hostýn a českú Svatu Horu. To malo vplyv aj na vyhľadávanie a návštevu vlastných svätýň, predovšetkým Šaštína a Levoče, ktoré sa stali centrom a symbolom slovenskosti, pomáhali spojiť v jedno pocit patričnosti k cirkvi s pocitom národného sebauvedomenia[15].

Spoločensko-náboženská situácia v 19. storočí nebola veľmi prajná rozvoju teológie duchovnosti. Kňazské štúdia zabezpečovali v mnohých prípadoch zahraničné univerzity, po návrate však narážali v domácom prostredí na odpor ako panslávi, súc pod maďarskou nadvládou. Iba v čase uvoľnenia násilnej maďarizácie sa podarilo spojiť slovenský ľud všetkých konfesií v národnom stánku Matici slovenskej (1863)[16]. Vznik Matice a troch slovenských gymnázii (1865), znamenali radosť a povzbudenie v každom smere slovenského života.

Obroda spoločnosti a tým i náboženská obroda vychádzali predovšetkým zo strany kňazov. Z tohto obdobia sú významné spolky striezlivosti zakladané Štefanom Závodníkom na strednom Slovensku (Pružina), ktoré sa rozširovali po celom kraji, aby napomáhali vyhubiť závislosť biedneho obyvateľstva na alkohole a pritiahnúť ho viac k viere. Významným počinom bol aj vznik Spolku Svätého Vojtecha (1875) v Trnave. SSV vydával predovšetkým náboženskú literatúru a neskôr sa tu kreovali počiatky akademických pracovísk[17].

Treba však dodať a nezabudnúť, že na malom Slovensku žili viaceré významné kňazské osobnosti diecézne a rehoľné, ktoré sa veľkou mierou zaslúžili o cirkev a národ. K ním nepochybne patrili banskobystrický biskup Štefan Moyzes, Štefan Závodník, Andrej Radlinský, František Víťazoslav Sasínek OFM, František Tagányi, Richard Osvald, a ďalší[18].

Duchovný život na Slovensku v 19. storočí sa premietal v stálej úcte sv. Cyrila a Metoda, ich žiakov sv. Gorazda a Bystríka, prvých pustovníkov sv. Svorada a Benedikta. Najväčšiu úctu zbožní Slováci prejavovali Božskému Srdcu Ježišovmu a Božej Matke, Panne Márii hlavne Sedembolestnej. Svojou úctou ich zahrňovali nielen v kostoloch pri liturgii, pobožnostiach ale aj v celonárodných manifestačných podujatiach: púťach, oslavách, vydávali sa tlače, stvárňovali sa umelecky, výtvarne i hudobne a naši svätci sa dostali aj do katolíckeho spevníka[19]. Tento trend pokračoval

Tento trend pokračoval aj v prvej polovici 20. storočia. Po I. svetovej vojne a rozpade Rakúsko-Uhorskej monarchie Slovensko na základe medzinárodných

---

[15] *Katolícke Slovensko 833-1933*, opr. K. Korper, Trnava 1933, s. 157-165.

[16] Tamže. Jednotu symbolizovalo vedenie MS. Predsedom sa stal banskobystrický biskup Štefan Moyzes a podpredsedom evanjelický superitendent Karol Kuzmány.

[17] *Katolícke Slovensko*, Trnava 2001, s. 125-127; A. Bagin, dz. cyt., s. 75-76.

[18] Tamže; J. Kálman, *Jozef Božetech Klemens*. Nevydaný rukopis z roku 1956. Fond Kálman J. Archív výtvarného umenia SNG, Bratislava.

[19] A. Bagin, dz. cyt., s. 75-76; *Katolícke Slovensko*, s. 125-126; J. Spirko, dz. cyt., s. 58-59.

dohôd vytvorilo s Čechmi spoločný štát, Československo. Spolužitie dvoch slovanských národov nebolo vždy ľahké. Príčin bolo viacero: dvojnásobne menší počet slovenského obyvateľstva, predchádzajúci nesamostatný vývoj, chýbanie štátnosti a s tým spojený národný sebauvedomovací proces ako aj hospodárska zaostalosť oproti Čechom. Slovensko bolo viac agrárnym územím s nerozvinutým priemyslom. Dôležitá bola aj otázka nerovnosti religiozity medzi Čechmi a Slovákmi, väčšia kultúrna zaostalosť a rozdielne povahové črty oboch národov. Napriek rozdielom už v minulosti spolupracovali najmä v oblasti kultúry, umenia[20]. Pálčivou bola otázka náboženstva. Češi chceli už v 20. rokoch 20. storočia zaviesť jednotné národné náboženstvo do celej republiky. Na Slovensku bola väčšia religiozita podporovaná cyrilometodskou tradíciou. V roku 1921 boli vysvätení slovenskí biskupi. Slováci v nich videli pokračovateľov diela sv.Cyrila a Metoda.

V náboženskej oblasti Slováci išli svojou cestou, v porozumení svojej cirkevnej hierarchii a poslušnosti Svätej Stolici. Teologické prúdy a hnutia, ktoré vychádzali najmä z Francúzska a Nemecka, nachádzali odozvu aj na Slovensku. Biblické hnutie sa prejavilo v prvom rade prácou na preklade Svätého písma a jeho vydaní v SSV v roku 1926. Do slovenčiny ho preložili Andrej Hlinka a Ferdiš Juriga[21]. Slovenskí teológovia sa zapájali aj do ďalších hnutí, čoho prejavom bola hlavne teologická spisba, v ktorej sa opierali o spisbu cirkevných otcov, filozofi zas pestovali tomistické štúdia a opierali sa o diela sv. Tomáša[22]. Ekumenický prúd našiel svoj výraz hlavne rozširovaním Apoštolátu sv. Cyrila a Metoda medzi slovanským obyvateľstvom[23]. Veľký úspech zaznamenalo liturgické hnutie, ktoré sa najviac koncentrovalo okolo časopisu Svetlo pod redakciou liturgistu Jána Jaloveckého[24]. Okrem vlastnej tvorby prekladali diela významných zahraničných teológov, napríklad P. Parscha. Pre liturgickú obnovu a prehĺbenie liturgického života organizovali eucharistické kongresy[25]. Najmä kňazi, ktorí študovali v zahraničí, poznali teologickú spisbu aj z teológie duchovnosti, ktorú reprezentovali významní teológovia ako J. C. Arintero OP, R. Garrigou-Lagrange OP, J. de Guibert SJ, benediktín C. de Marmion, či J. Maritain a R. Guardini. Boli zás-

[20] Augusta, Pacovský, Grupa uhorských maliarov, 1903, Fondy: Pacovský, Augusta, Hanula, Kern, Archív výtvarného umenia SNG, Bratislava.

[21] A. Stolz, *Ave Eva*, Trnava 1927, s. 125. Autor uvádza: „Preklad do spisovnej slovenčiny robili Hlinka a Juriga už v čase svojho väzenia v Segedíne a Vácove, je považovaný za perlu samobytnosti slovenčiny".

[22] Tamže.

[23] E. Nécsey, *Apoštolát sv. Cyrila a Metoda*, w: *Katolícke Slovensko 833-1933*, s. 500-504.

[24] J. Jalovecký, *Kristus včera a dnes*, „Svetlo" 1(1941), nr 1, s. 2-5; Š. Barnáš, *Liturgické hnutie — teologicky opodstatnené*, „Svetlo" 3(1942), nr 3, s. 115-118; F. Skyćák, *Liturgická zbožnosť*, „Svetlo" 3(1942), nr 1, s. 17-20; L. Hanus, *Romano Guardini, myslitel' a pedagóg storočia*, Bratislava 1993.

[25] V. Trstenský, *Sila viery, sila pravdy*, Trstená 1991, s. 235, 237.

tancami všeobecnej možnosti povolania kresťana k svätosti. Prínosom v náboženskom živote na Slovensku bolo vyhlásenie Katolíckej akcie encyklikou *Ubi arcano*, Piom XI v roku 1922[26]. Mala v cieli zapojiť všetkých veriacich do života Cirkvi. Akcia čoskoro vydávala ovocie[27]. Riadila ju z poverenia cirkevnej hierarchie Ústredná katolícka kancelária v Bratislave na čele s moderátormi pre jednotlivé druhy činnosti[28] a Kancelária pre mládež, ktorá začala spolupracovať s medzinárodnou organizáciou[29].

Pri farnostiach sa rozvinulo čulé spolkové hnutie. Spolky, ktoré existovali pred prijatím encykliky oživili svoju činnosť a vznikali nové (Katolícka jednota, Skauti, Orly, Mariánske Kongregácie, Liga a spolky Božského Srdca Ježišovho, Veniec, Ružencové spolky, Apoštolát sv. Cyrila a Metoda, študentské združenia, rozširovali sa rehoľné III. rády a ďalšie)[30].

Spomenuté udalosti v rokoch 1939 do skončenia II. svetovej vojny Slováci prežívali vo vlastnom štáte, Slovenskej republike na čele s prezidentom dr. Jozefom Tisom, kňazom nitrianskej diecézy.

Po zmene politického zriadenia a prijatí ideologického komunizmu v roku 1948 dochádzalo k programovému ničeniu religiozity Slovákov.

3. Úcta Božskeho Srdca Ježišovho vo svetle spisby slovenských teológov v I. polovici 20. storočia

Nepochybne 19. storočie, najmä jeho posledná štvrtina je obdobím zvýšeného rozvoja úcty Srdca Ježišovho, ktorá bola dobre známa už z predchádzajúcich storočí. Mali na to vplyv zjavenia sv. Margity Márie Alacoque († 1690), ktoré medzi Slovákmi našli svoju odozvu.

A. Rozvoj úcty v Európe a na Slovensku

Osobitná úcta k Srdcu Ježišovmu sa začala objavovať už v 12. storočí. Sv. Anzelm († 1180), sv. Bernard († 1154) čoraz častejšie a slávnostnejšie hovorili o Spasiteľovom Srdci. Bl. Herman Jozef napísal okolo roku 1200 hymnus *Summi Regis Cor aveto* (Zdrav buď Srdce Kráľa Najvyššieho)[31]. Osobitne si uctievali

[26] M. Bubnič, *Katolícka Akcia na Slovensku*, w: *Katolícke Slovensko 833-1933*, s. 519; T. Zúbek, *Katolícka Cirkev na Slovensku v rokoch 1918-1948*, w: *Svedectvo jednej generácie*, Cambridge 1990, s. 140.

[27] *Arcibiskup Dr. Karol Kmeťko*, red. V. Kona, M. Kona, Cambridge 1989, s. 35.

[28] E. Krapka, *Dejiny Spoločnosti Ježišovej na Slovensku*, Ontario 1990, s. 343-344.

[29] M. Bubnič, dz. cyt., s. 525; Š. Faith, *Činný katolicizmus*, Trnava 1944, s. 27. Medzinárodná organizácia mládeže Pax Romana.

[30] M. Bubnič, dz. cyt., s. 574; A. Raška, *Orol*, w: *Katolícke Slovensko*, s. 577-578.

[31] V. Malý, *Úcta k Najsvätelšiemu Srdcu Ježišovmu*, Bratislava 1994, s. 5-7.

Srdce Ježišovo sv. Bonaventúra († 1254), sv. Albert Veľký († 1280), bl. Henrich Suso († 1366), sv. Katarína Sienska († 1380), sv. František Saleský († 1622). Najväčším apoštolom úcty k Božskému Srdcu Ježišovmu bol Ján Eudes. († 1680). Zostavil prvé ofícium k úcte Božského Srdca Ježišovho a súčasne propagoval aj úctu k Srdcu Panny Márie. Tým zároveň poukazoval aj na úzky vzťah medzi Synom a Matkou[32]. Prvé liturgické slávenie Najsvätejšieho Srdca Ježišovho konal svätec Ján Eudes 20. októbra 1672. Sviatok slávili onedlho vo Francúzsku, Taliansku a Nemecku[33].

Zjavenie Margite Márií Alacoque znamenalo skutočný rozvoj teologickej náuky k úcte Božského Srdca Ježišovho[34]. Prvý úradný sviatok povolila Svätá Stolica v roku 1765, na piatok po oktáve sviatku Božieho Tela. Pius IX. tento sviatok ustanovil na 23. augusta. Pius VI. položil dogmatický základ kultu dokumentom *Auctorem fidei* v roku 1794. V roku 1899 Lev XIII. zasvätil Božskému Srdcu Ježišovmu celý svet. K téme vydal encykliku *Properante ad exitum saeculi* a schválil litánie k Najsvätejšiemu Srdcu Ježišovmu[35].

Veľkej pozornosti sa dostalo úcte Božského Srdca Ježišovho v prvej polovici 20. storočia. Pápež Benedikt XV. vyhlásil 13. mája 1920 bl. Margitu Máriu Alacoque za svätú. K téme vyšli tiež dve encykliky Pia XI *Miserentissimus Redemptor* (1928) a *Caritatis Christi compulsi* (1932)[36].

Medzi Slovákmi propagátormi úcty Ježišovho Srdca boli hlavne rehole, jezuiti, františkáni a piaristi, ktorí pôsobili medzi ľudom, v školách, na kázateľniciach. Kult šíril aj diecézny klérus[37].

Obrodu a obnovenie úcty k Srdcu Ježišovmu na Slovensku dávame do súvislosti s celocirkevnými aktivitami Svätej Stolice, najmä Pia IX, ktorý rozšíril sviatok na celú Cirkev v roku 1856. Na Slovensku jezuiti začali vydávať časopis *Posol Božského Srdca Ježišovho* po prevzatí jeho redakcie v roku 1898 pri trnavskom dome Spoločnosti Ježišovej. Časopis sa stal súčasťou ich apoštolátu. Redaktori Posla Božského Srdca Ježišovho sa stali zároveň šíriteľmi jeho úcty aj

---

[32] Tamže, s. 6; *Poznanie a láska nepoškvrneného Srdca Panny Márie*, „Posol Božského Srdca Ježišovho" 22(1919), s. 132.

[33] V. Malý, dz. cyt., s. 6; A. Radlinský, *Nábožné výlevy. Poučná a obradná modlitebná kniha s jednotným cirkevným spevníkom*, wyd. 14, Trnava 1945, s. 674; V. Šichta, *Slovensko a Božské Srdce*, „Posol Božského Srdca Ježišovho" 22(1919), s. 72.

[34] V. Malý, dz. cyt., s. 7; J. Jurek, *Na trón povýšenia Božského Srdca a sv. Margita Mária Alacoque*, „Posol Božského Srdca Ježišovho" 23(1920), s. 46; A. Radlinský, dz. cyt., s. 676; J. Ramière, *Nejsvětejší Srdce a Eucharistie*, „Katolícke kázne" 23(1920), s. 229.

[35] A. Radlinský, dz. cyt., s. 679; *Poznanie a láska*…, s. 130; V. Malý, dz. cyt., s. 7-8. Autor uvádza, že úctou k Božskému Srdcu Ježišovmu sa zaoberal Lev XIII. aj v encyklikách *Annum sacrum* (1899) a *Mirae caritatis* (1902).

[36] A. Radlinský, dz. cyt., s. 680; V. Malý, dz. cyt., s. 8.

[37] E. Kočiová, *Bratstvo Božského Srdca Ježišovho v 17. storočí*, w: *Zborník z konferencie*, Častá-Papierničky 1997, s. 36-40.

knižnými publikáciami. Tak v roku 1898 p. A. Kubina SJ vydal modlitebnopoučnú knižku: *Sláva Božskému Srdcu*; neskôr, 1907 vydal p. F. Hattler SJ, *Deväťdňovú pobožnosť k Božskému Srdcu Ježišovmu*. Počas I. svetovej vojny v roku 1917 napísal p. V. Gramantik SJ knihu s názvom *Mesiac milosti*, s uvedením pobožností na každý deň júna, mesiaca Božského Srdca Ježišovho[38]. Knihy a časopisy Posla BSJ boli u nás veľmi rozšírené a obľúbené, našli si mnohých svojich priaznivcov a ctiteľov Božského Srdca. Podobne aj františkáni a piaristi šírili úctu k Božskému Srdcu ako aj rehoľníčky. Svedčí to o zameraní duchovností týchto rehoľných spoločenstiev. Úcta bola známa aj medzi diecéznym kňazstvom, ktorí ju napomáhali a laickým obyvateľstvom. Zakladali sa spoločenstvá: Združenia Božského Srdca Ježišovho[39]. Spomedzi reholí sú najznámejší zakladaním a vedením Bratstva Najsvätejšieho Srdca Ježišovho, Srdca Panny Márie jezuiti. Bratstvo viedol z trnavského domu p. V. Šichta SJ. Združenie mužov Božského srdca Ježišovho mal na starosti p. V. Sahulčík SJ. K úcte Ježišovho Srdca jezuiti vykonávali aj Apoštolát modlitby, jednak prostredníctvom spomenutých združení, v rámci apoštolských prác: misií, kázni, prednášok, katechéz, spovedí, návštev chorých, vedením spoločenstiev[40]. Autor spomína tradičný obrad júnovej pobožnosti k Božskému Srdcu Ježišovmu. Pre obyvateľov Trnavy bola náboženskou udalosťou veľká procesia v nedeľu po sviatku Najsvätejšieho Srdca Ježišovho. Schádzali sa na nej veriaci z celého západného Slovenska. Procesia si zachovala formu, akú jej vtlačil p. A. Čambal SJ. Zástupy veriacich kráčali za spevu a modlitieb ulicami mesta, došli na námestie, kde bol pri súsoší Najsvätejšej Trojice oltár. Procesia sa zakončila kázňou, odprosením a požehnaním. Procesiu viedol zvyčajne biskup P. Jantausch. V roku 1946 biskup A. Lazík. Kázateľmi boli vždy pátri jezuiti. Posledná veľká procesia bola v roku 1949 už za veľkých bezpečnostných opatrení[41].

Združenia Božského Srdca Ježišovho mali na Slovensku v prvej polovici 20. storočia širokú členskú základňu. Mnohonásobne prevyšovala všetky ostatné náboženské spolky a združenia sledovaného mesta alebo dediny[42].

---

[38] E. Krapka, *Dejiny*, s. 322, 336; Drobné tlače a knihy s témou Božského Srdca Ježišovho boli vydávané vo vydavateľstve „Posla Božského Srdca Ježišovho" a tlačené v známej slovenskej Knihtlačiarni Urbánek a spol. v Trnave.

[39] *Úcta Božského Srdca na Slovensku*, „Smernice Združenia mužov Božského Srdca" 28(1925), s. 295; E. Krapka, *Dejiny*, s. 205.

[40] E. Krapka, *Dejiny*, s. 336-337.

[41] Tamže, s. 336.

[42] Analýzu štatistík som robila na základe údajov monogafii viacerých slovenských miest. Najpočetnejšie zastúpenie má v zásade Spolok sv. ruženca, potom nasleduje Združenie Božského Srdca Ježišovho. — I. Gajdičiar, J. Velička, *Farnosť Turzovka. Spolok priateľov Turzovky, Občianske združenie*, Turzovka 2006, s. 127-128. Monografie Kysúc (Turzovka, Čadca, Kysucké Nové Mesto), Žilina, Ružomberok, Nitra, Košice. — V. Judák, *K dejinám zaniknutej farnosti Riečnica*, Rukopis.

B. Základ úcty — hodnota Srdca

Doktrína slovenských teológov úcty Božského Srdca v I. polovici 20. storočia mala asketický charakter. Hlavný základ úcty k Srdcu Ježišovmu podľa vzoru hypostatického zjednotenia videli v nekonečnej hodnote toho Srdca, ako aj v tajomstve nášho vykúpenia[43]. Zdôrazňovali pri tom lásku Boha a nabádali k odplácaniu sa Bohu cez Jeho Srdce láskou za lásku[44]. Srdce Ježiša nazývali „svätyňou Vteleného Slova", v ktorej prebýva plnosť Božstva, a v ktorej od momentu Vtelenia Boh uložil všetky milosti udelené ľuďom[45]. Slovenskí teológovia 20. storočia obracali pozornosť aj na Kristove muky a smrť a z tohto dôvodu odporúčali úctu k Božskému Srdcu. Vďaka Kristovým mukám a smrti bola zjavená všetkým ľuďom dobrota Ježišovho Srdca. Pozornosť obracali nielen na vonkajšie muky, ale sa zamýšľali aj aké boli vnútorné prežívania Spasiteľa, hlavne Jeho bezhraničná láska k ľuďom, pre ktorých spásu trpel. Poukazovali aj na prebitie boku a srdca kópiou, čím pripomínali pravdu, že sme boli vykúpení krvou Božieho Baránka a sme Jeho vlastníctvom. Prebytie boku a srdca bolo podľa nich spôsobené zlobou žoldnierov, namierenou nielen proti Ježišovi, ale aj všetkej Jeho láske a obeti Božského Srdca pre nás, ľudí. Otvorením Kristovho boku bola ľuďom otvorená brána do neba, ktorou môžu ľahšie získavať plnosť milostí a dobier, ktoré Boh pripravil ľuďom[46]. Na Srdce Ježišovo poukazujú aj ako na prameň všetkého dobra a milostí, z ktorého môžeme dostávať a prijímať v hojnosti. Najbohatšie sa preukazuje v tom, že sme dostali sviatosť, ktorú nám zanechal Ježiš Kristus pri Poslednej Večeri. Sviatosť Eucharistie ako aj Kristove muky a utrpenia sú viditeľnou ranou lásky, ktorá sa stala základom nášho vykúpenia[47]. Súčasne, prebitý bok a srdce Krista, z ktorých vytrískla krv a voda sú znamením skutočného prameňa života[48].

Modlitby k úcte Božského srdca Ježišovho zdôrazňujú taktiež pravdy o vykupiteľskej úlohe múk a Kristovej smrti. Boh Otec dovolil a dopustil, aby Jeho

---

[43] *Ovocie pobožnosti k Srdcu Ježišovmu*, „Posol" 21(1918), s. 9, s. 139; J. Jurek, *Na trón povýšenia a svätá M. Margita Alacoque*, „Posol" 23(1920), s. 46; R. Garrigou-Lagrange, *Eucharistické Srdce Ježišovo*, Preklad I. Muller, Trenčín 1945, s. 7; V. Malý, dz. cyt., s. 7.

[44] *Ovocie pobožnosti…*, s. 11, 140; *Úcta Božského Srdca na Slovensku*, „Posol" 28(1925), s. 294; S. Kianička, *Na deň Najsvätejšieho Srdca Ježišovho*, „Katolícke kázne" 1927, s. 173, 296; *Poznanie a láska…*, s. 129.

[45] *Ovocie*, s. 12, 141; J. Jurek, dz. cyt., s. 46.

[46] *Ovocie*, s. 9-12, 139-140. Autor uvádza: „[…] dal (Ježiš Kristus) svoje Srdce k doplneniu svojho diela, stanúc sa prameňom vykúpenia". — J. Jurek, dz. cyt., s. 47-48; L. Sales, *Ježišovo Srdce světu*, Olomouc 1994, s. 20; *Poselství Nejsvětejšího Srdce Ježišovho*, Olomouc 1995, s. 8; V. Judák, *Arcibiskup svätého života*, Bratislava 1992, s. 60. Autor uvádza slová biskupa E. Néczeya: „[…] Sviatosť oltárna je v prvom rade a nadovšetko sviatosťou večnej a nekonečnej lásky Božej".

[47] *Ovocie*, s. 10; R. Garrigou-Lagrange, dz. cyt., s. 7; L. Sales, dz. cyt., s. 20.

[48] *Ovocie*, s. 11; *Úcta*, s. 295.

Syn zniesol smrť na kríži a Jeho Srdce bolo zranené. Zvyčajne končia prosbou, aby na nás pamätal v hodinu našej smrti, zbavil nás pekelných múk, dal nám večnú radosť a urobil nás účastníkmi svojho zmŕtvychvstania. Veriaci sa preto často zasväcovali Božskému Srdcu Ježišovmu. Napríklad na Kysuciach sa zvykli v prvé nedele v mesiaci konať novény k Božskému Srdcu Ježišovmu, pri ktorých sa Mu veriaci zasväcovali[49].

Autori často spomínajú aj človečenstvo Ježiša. Odvolávajú sa pritom na hypostatické zjednotenie dvoch prirodzeností, ktoré prijal Ježiš Kristus ako Boh a človek. Tento základ náuky o Vtelení umožňuje lepšie poznávať Boha a viac Ho milovať. Vzdávajúc úctu človečenstvu Boha, súčasne vzdávame úctu i Jeho Božstvu a cez ne Najsvätejšej Trojici. Cez Božské Srdce sa takto najdokonalejším spôsobom vzdáva hold a velebenie celej Svätej Trojici[50].

Základom kultu Božského Srdca Ježišovho podľa slovenských teológov v 1. polovici 20. storočia sú dogmatické pravdy o Vtelení Božieho Syna a Spasiteľovom Vykúpení ľudstva. Materiál ku svojej náuke o Božskom Srdci Ježišovom čerpali zo Svätého písma, opierali sa o náuku cirkevných otcov i neskorších kresťanských autorov. Uvádzali aj vlastné reflexie a prežívania. Napriek tomu, že scriptúra slovenských teológov 1. polovice 20. storočia je písaná dobovým jazykom, pre dnešného čitateľa pomerne ťažkým, snažili sa špeciálnym spôsobom odvolávať na spomenuté zdroje a autorov, túžiac takto ukázať tajomstvo nášho Vykúpenia ako základ náuky o úcte k Božskému Srdcu Ježišovmu[51].

C. Predmet úcty — „svätyňa Božstva"

Slovenskí teológovia hovoria o materiálnom a formálnom predmete úcty Božského Srdca Ježišovho. Učia, že fyzické srdce je predmetom úcty Ježiša. V Nábožných výlevoch Radlinský spomína srdce ako „svätyňu Božstva"[52]. Zároveň hovoria, že toto srdce bolo prebyté kópiou žoldniera, trpelo za hriechy sveta. Toto srdce je obdarené mnohými čnosťami a darmi. Na inom mieste ich nazýva dokonalosťami. Srdce Ježišovo je miestom Jeho lásky, ktorá prišti pre spásu ľudstva. Srdce Ježišovo má v sebe silu a moc, ktorá je odovzdávaná ľuďom na posilnenie, keď o ňu prosia[53]. Z čností a darov najviac spomínajú lásku. Vychádzajú zo slov sv. Pavla, ktoré napísal v liste Efezanom 5, 2, že Kristus nás tak miloval,

---

[49] *Ovocie*, s. 12, 140; *Úcta*, s. 295-296; S. Kianička, dz. cyt., s. 174-177; R. Garrigou-Lagrange, dz. cyt., s. 10-12.

[50] V. Malý, *Úcta k Najsvätejšiemu Srdcu Ježišovmu*, Bratislava 1994, s. 8; V. Šichta, *Slovensko a Božské Srdce*, „Posol" 22(1919), s. 72-73; A. Radlinský, dz. cyt., s. 674.

[51] S. Králičeк, *Prisľúbenia Božského Srdca Ježišovho*, 3. rozšírené vydanie, Trnava 1948, s. 3-120; V. Malý, *Úcta*, s. 5-6; A. Radlinský, dz. cyt., s. 670-671.

[52] A. Radlinský, s. 675

[53] V. Šichta, dz. cyt., s. 73; V. Malý, *Úcta*…, s. 9.

že nás vydal samého za seba. Pripomenul aj, že nás miloval nielen do konca nášho pozemského života, ale až do konca sveta (Jn 13, 1). Prejavom najväčšej lásky je zanechanie Jeho lásky v Eucharistii. Táto prevyšuje všetky ľudské lásky[54].

Kristus prejavil aj iný druh lásky, ktorou bola Jeho obeta lásky na kríži za hriechy ľudstva. Okrem plnosti lásky, Jeho Srdce bolo naplnené bohatstvom vnútorného života Spasiteľa. Srdce Ježišovo vynikalo tichosťou a trpezlivosťou, píšu autori. Ježiš nám odporúča učiť sa týmto vlastnostiam od Jeho Srdca (Mt 11, 29). Tieto vlastnosti sa prejavili zvlášť pri Jeho mukách na kríži[55].

Slovenskí teológovia zdôrazňujú ako doležitú Ježišovu vlastnosť, poslušnosť. Zrodila sa z hĺbky pokory Ježišovho Srdca. Kristus prejavoval poslušnosť voči Otcovi, „až na smrť bol poslušný" (Flp 2, 8), ako napísal sv. Pavol. Poslušnosť prejavoval aj svojej Matke, Panne Márií, voči pestúnovi sv. Jozefovi (Lk 2, 51). Poslušnosť však prejavoval aj voči nehodným ľuďom.

Ježišovo Srdce milovalo chudobu. Prejavom toho je jeho narodenie v chudobnej maštali a nie v bohatom paláci. Počas pozemského účinkovania „nemal kde skloniť hlavu", ešte aj po smrti bol pochovaný do cudzieho hrobu. Srdce Ježišovo bolo plné milosrdenstva. Prejavoval ho ľútosťou a pomocou voči biednym. Najväčšie milosrdenstvo mal voči ľuďom trpiacim hriechom. Jeho Srdce oslobodilo človeka od neslobody hriechu, zla a viny, udeľujúc mu svoju milosť[56].

V Ježišovom Srdci svietili podľa autorov božské čnosti, hlavne lásky a nádeje. Vo sviatosti krstu vlieva Božské Srdce Ježišovo vieru, preto Ho nazývajú aj prameňom viery. Je i prameňom nádeje, ktorá utvrdzuje aj naše srdcia. Ježišovo Srdce sa vyznačuje spravodlivosťou a štedrosťou. V Ňom sa v najvyššom stupni prejavili čnosť nábožnosti, láskavosti a tichosti, miernosti a zriekania sa, ako aj trpezlivosti. Okrem nich opisujú teologovia v Ježišovom Srdci čnosti jednoduchosti, usilovnosti, veľkodušnosti, rozvážnosti. Je preto Srdcom „všetkých čností" a vzorom čností pre všetkým kresťanov. Z čnosti lásky Božské Srdce povolalo človeka k existencii, zachováva ho pri živote, chráni ho pred zlom a nasmerováva k návratu k Sebe[57].

Predmetom kultu je aj Srdce Ježiša Spasiteľa zranené na kríži, ktoré podľa autorov vyjadruje vnútornú duchovnú podstatu Stvoriteľa. Zároveň so Srdcom sa má uctievať celá Osoba Krista, Boha Človeka, Ježiša, ktorý žije večne[58].

---

[54] V. Šichta, dz. cyt., s. 74; V. Malý, *Úcta…*, s. 10.

[55] V. Šichta, dz. cyt., s. 74; V. Malý, *Úcta…*, s. 10; A. Kalmančok, J. Hudeček, *Trpiace údy Pána Ježiša*, Zvolen 1948, s. 63-67.

[56] A. Kalmančok, J. Hudeček, dz. cyt., s. 64; *Ovocie*, s. 11-12.

[57] A. Radlinský, dz. cyt., s. 676-678.

[58] A. Radlinský, dz. cyt., s. 674-676; V. Šichta, dz. cyt., s. 73; V. Malý, *Úcta…*, s. 9-10; L. Sales, dz. cyt., s. 18-22.

D. Srdce ako symbol lásky a citov

Srdce je vo všeobecnosti považované za symbol lásky, citov. Platí to aj o Srdci Ježišovom. Dôkazom toho je príkaz lásky k blížnemu, kde sa zjavne dáva do vzťahu láska a srdce. Podobný je vzťah aj medzi srdcom a nadprirodzenou láskou. Vo Svätom písme, sv. Matúš píše, že máme Boha milovať z celého srdca (Mt 22, 38) a sv. Pavol uvádza, že Božia láska je rozliata v našich srdciach cez Ducha Svätého. Príkladom tejto lásky má byť podľa autorov láska aká je medzi Osobami Najsvätejšej Trojice. Uctievaním Srdca Ježiša si uctievame Svätú Trojicu[59]. Ježišovo Srdce nás od vekov milovalo, ešte pred naším narodením, povolaním k existencii, preto je Jeho láska od vekov, tak ako On sám je večný a navždy. Vďaka tejto láske bol človek stvorený a vykúpený ako aj obdarovaný mnohými darmi a milosťami potrebnými ku spáse[60].

Ježišovo Srdce bolo predmetom záujmu naších teológov aj ako citovej lásky. Ako príklad uvádzajú a nazývajú ho symbolom vnútorných citov, ktoré sa veľmi jasne prejavili pri utrpení v Getsemanskej záhrade a na Golgote z dôvodu duševného utrpenia, bolesti za hriechy ľudstva[61]. Ježiš obetoval za nás svoj život. Táto Jeho obeta a zároveň láska sa obnovuje denne pri sv. omši v nekrvavej obeti, kde je Kristus nielen obetou ale aj pokrmom pre dušu[62].

Vďaka Kristovej láske sme dostali sviatosti, ktoré ako zdôvodňujú autori „vytriskli" z prebitého Ježišovho Srdca, teda Kristovej lásky, čo už v Starom zákone predvídal prorok Ezechiel (Ez 47, 1). Hovoril o siedmych prameňoch, teda siedmych sviatostiach, ktoré symbolizuje krv a voda. Krv symbolizuje Kristovu obetu a voda krst a duchovné narodenie sa človeka. Duchovné narodenie sa deje vodou a Duchom Svätým do nového života v Kristovi. Najviac si všímajú sviatosť zmierenia, ktorá „blahodarne obmýva" dušu hriešneho človeka a „uzdravuje ju". Preto doporučujú aby veriaci často prijímali sviatosť zmierenia. Najväčším darom Ježišovho Srdca je sviatosť Eucharistie. Zároveň je prejavom najväčšej Kristovej lásky k človeku. V nej máme možnosť čo najúžšieho spojenia s Ježišom, ktorý je našou cestou ku spáse. Tak ako je krst začiatkom kresťanského života, tak je Eucharistia začiatkom života v nebi. Kto ju nehodne prijíma, odsudzuje sa (por. 1 Kor 11, 29), ak však prijíma Eucharistiu v stave milosti posväcu-

---

[59] *Ovocie*, s. 8, 11-12, 141; A. Radlinský, dz. cyt., s. 678; *Úcta*, s. 294-296; A. Kalmančok, J. Hudeček, *Trpiace*, s. 63-65.

[60] R. Linhard, *Naše ideály*. Preklad Paľov, A. Verbum Košice 1948, s. 367; R. Garrigou-Lagrange, *Kult Eucharistie a kňazská dokonalosť*, „Smer" 8(1948), s. 170-177; Ch. Grimaud, *Moja svätá omša II*, „Smer" 7(1947), s. 416.

[61] *Ovocie*, s. 10; *Poselství*, s. 10; S. Kianička, dz. cyt., s. 175.

[62] A. Devera, *Boh s nami*, „Svetlo" 4(1944), s. 100-103; A. Bagin, *Sviatostné účinky Eucharistie*, „Smer" 5(1945), s. 208-212; *Ovocie*, s. 11-12; *Poselství*, s. 10-11; S. Kianička, dz. cyt., s. 175-176.

júcej, znamená pre veriaceho jej rozmnoženie[63]. Autori podľa sv. Tomáša nazývali sviatosť Eucharistie aj sviatosťou lásky[64].

Kresťan má byť vďačný za dary Božského Srdca. Aj vďaka teológom, ktorí písali o Božskom Srdci sa rozširovala a udržiavala jeho úcta na Slovensku.

E. Formy úcty v prisľúbeniach sv. Margity Márie Alacoque

Úcta Božského Srdca Ježišovho sa prejavovala v oblasti schopností poznania, vôle, citov a tiež vonkajším zachovávaním sa človeka. Slovenskí teológovia, ktorí písali o Božskom Srdci Ježišovom, vychádzali z prísľubov Ježišovho Srdca sprostredkovaných v súkromných zjaveniach sv. Margity Alacoque. Prisľúbenia sú nasledovné:

1. Tým, čo sa budú s dôverou na mňa obracať vo svojich ťažkostiach, dám milosti potrebné ich stavu a povolaniu.
2. Tým, čo ma budú uctievať, budem pomocou v ich prácach a útechou v ich utrpeniach.
3. Rodinám, ktoré ma budú uctievať, dám opravdivý pokoj a opravdivú lásku.
4. Požehnám všetky podujatia tých, ktorí ma uctievajú.
5. Hriešnici nájdu v ojom Srdci milosrdenstvo a zľutovanie.
6. Vlažné srdcia prebudím zo spánku a rozpálim ich plameňom svojej lásky. Tých čo budú rozširovať úctu k môjmu Srdcu, štedro odmením a budem na pomoci.
7. Požehnám domy, v ktorých si vyvesia a budú uctievať obraz môjho Srdca.
8. Kňazom, ktorí budú šíriť úctu k môjmu Srdcu, dám milosti pre obrátenie aj zatvrdlých hriešnikov.
9. Ctitelia, ktorí budú šíriť úctu k môjmu Srdcu, budú naveky zapísaní do môjho Srdca.
10. Tým, čo na deväť prvých piatkov pristúpia k svätému prijímaniu a budú sa usilovať žiť primerane svojmu stavu, čisto, nábožne, zaručujem milosť v hodine smrti.
11. Svojim ctiteľom budem bezpečným útočišťom v hodine smrti.

Autori ukazujúc veriacim Srdce Ježišovo preplnené láskou k Bohu a ľuďom, učili k odplácaniu sa tomuto Srdcu láskou za lásku. Najvhodnejší spôsob prejavu tej lásky videli v modlitbe k Božskému Srdcu Ježiša, najmä rozjímavej modlitbe, v ktorej by sa mohli čo najviac vnútorne priblížiť k dôstojnosti, pre náš rozum až

---

[63] R. Dacík, *Buh ve svátostech*, Olomouc 1943, s. 68; Ch. Grimaud, s. 417; P. Beňuška, *Eucharistia — dar lásky Božej*, „Smer" 2(1942), s. 9.

[64] A. Radlinský, dz. cyt., s. 672; P. Beňuška, *Eucharistia…*, s. 10; R. Dacík, dz. cyt., s. 65; V. Gramantik, *Mesiac milostí*, [bmw] 1917, s. 5-10.

nepochopiteľnej, a hodnote Srdca Ježišovho a Jeho nezmernej lásky k nám. Čo zas vedie k vzbudeniu vnútorných pocitov úcty k Božskému Srdcu[65].

Prejavom úcty je aj myšlienka zasvätiť sa Božskému Srdcu. Autori, ktorí popisujú tento akt, hovoria o tom, že zasvätenie sa obyčajne konalo pri sv. omši alebo na jej záver. Veriaci pri akte zasvätenia oddával Bohu sám seba, ďakoval mu za dobrodenia a milosti, ktoré počas života dostal, za odpustenie hriechov, ktoré urobil, velebil Ho slovami a predkladal svoje prosby Božskému Srdcu Ježišovmu. Niekedy veriaci obetovali aj skutky a udalosti dňa, ktoré prežívali alebo ich mali prežiť cez deň. Zvyčajne obetovali seba, svoju prácu, svoje utrpenia počas dňa a prosili o pomoc a ochranu, aby ich Božské Srdce malo v ustavičnej opatere a ochrane pred hriechom. Do Srdca Ježišovho skladali nádej na dobrý život a šťastnú smrť, zasväcujúc Mu všetky svoje činnosti dňa, myšlienky, túžby, slová, prácu, odpočinok ale aj dobré čnostné skutky, ktoré chceme praktizovať alebo modlitby, ktorými by sme sa chceli priblížiť k Božskému Srdcu s vďakou a prosbami za odpustenie každého hriechu, za zadosťučinenie a stálu ochranu[66].

Všetky prejavy veriacich posväcujúcich sa Božskému Srdcu Ježišovmu zároveň nabádali aj ostatných veriacich k zasväcovaniu sa a vstupu do Združení Božského Srdca Ježišovho. Svojich predchodcov mali v Bractvách známych už v 17. i 18. storočí, kedy boli dominujúce hriechy a prosby k Srdcu Ježišovmu za odpustenie hriechov, hlavne svätokrádeže, odstúpenia od viery a herézy[67].

Sviatočný deň, v ktorý sa spoločne slávi a uctieva Božské Srdce je piatok po oktáve Božieho Tela. Vtedy sa doporučovalo, aby sa usilovali všetci členovia Spoločenstiev Božského Srdca Ježišovho aj prijať Telo Pánovo, Eucharistiu, v ktorej je prítomné Božské Srdce Ježišovo. Božie Srdce sa raduje z tých, ktorí ho prijali, najmä ako vynáhradu za hriechy a krivdy sveta. Za dôležité v praxi kultu považovali autori aj dávanie almužny, uskutočňovanie dobrých skutkov, časté návštevy sv. omše s pristupovaním k sviatostiam, neopomíňajúc sviatosť zmierenia, najmä po deväť prvých piatkov podľa doporučení sprostredkovaných sv. Margite Márii Alacoque v zjavení Božského Srdca Ježišovho. Táto prax určite vedie k šťastlivej smrti. Ďalej doporučujú pravidelné adorácie Sviatosti Oltárnej, spoločnú účasť členov Združenia Božského Srdca Ježišovho na sv. omši, pravidelnú modlitbu hodiniek a litánií. Modlitby a litánie aké boli zapísané v knižkách u p. Gramantika a v Krátkom poučení boli obsahovo podobné ako litánie k Božs-

---

[65] A. Radlinský, dz. cyt., s. 672-676; J. Jurek, *Na trón povýšenia*, s. 46; V. Malý, *Úcta…*, s. 8-20; *Ovocie*, s. 295; *Krátke poučenie o pobožnosti k Božskému Srdcu Ježišovmu*, Trnava 1941, s. 21.

[66] A. Radlinský, dz. cyt., s. 674-677; V. Malý, *Úcta…*, s. 10-15; *Krátke poučenie o pobožnosti k Božskému srdcu Ježišovmu*, s. 3-9; F. Hattler, *Deväťdňová pobožnosť k Božskému Srdcu Ježišovmu*, [bmw] 1907, s. 2-15; V. Gramantik, dz. cyt., s. 5-10.

[67] A. Radlinský, dz. cyt., s. 673; *Krátke poučenie*, s. 4-5; F. Hattler, dz. cyt., s. 2-15; V. Gramantik, dz. cyt., s. 4-10.

kému Srdcu Ježišovmu vovedené pre celú Cirkev Levom XIII. Modlitby hodiniek boli podobné breviárovej modlitbe[68].

Pobožnosti, ktoré vykonávali členovia a ctitelia Božského Srdca Ježišovho, mali byť presiaknuté duchom nábožnosti, zapájajúc doň rozum, pamäť a vôľu, až tak, žeby sa usilovali napodobňovať svoje srdce Srdcu Ježišovmu. To si vyžadovalo hlbšie poznávanie Ježiša a Jeho čností, lebo On je Majster a Učiteľ, ktorý je pre veriaceho najväčším vzorom. Doporučovali brať si vzor zo Srdca plného milosti a lásky. Veľkým vzorom tu bola aj Panna Mária, ktorá je považovaná za zakladateľku prvého bractva Božského Srdca Ježišovho, už vtedy, keď stála pod krížom[69].

Slovenskí teológovia sa vracali vo svojich dielach k prisľúbeniam v Paray-le-Monial a dominujúce sa pre nich stali zamyslenia sa nad vynáhradou za hriechy. Najviac miesta venovali Srdcu Ježišovmu v Eucharistii, v ktorom je „milujúce Srdce uväznené". Z toho dôvodu sa často doporučovali mnohé pobožnosti[70]. Mali sa konať nielen vo sviatok Božského Srdca Ježišovho a na oktávu tohto sviatku ale aj v každý mesiac v prvý piatok pri oltári Božského Srdca Ježišovho a v prvú nedeľu dopoludnia si vykonať verejné odprosenia Božského Srdca. Členovia spolku sa mali každý deň modliť k Srdcu Ježišovmu Otčenáš, Zdravas a Verím v Boha so zakončením: „Sladké Srdce Ježiša, daj, aby som Ťa viac a viac miloval(a)". Okrem toho sa doporučovalo modliť sa navzájom za členov spolku i za zomrelých členov, podľa vzoru „matičného" spolku v Ríme, kde sa každý mesiac služievajú tri sv. omše za zomrelých členov[71].

Pán Ježiš v prisľúbeniach sv. Margite Márii Alacoque povedal, že kňazom, ktorí sa stanú ctiteľmi Jeho Božského Srdca dá milosť, aby obrátili aj najzatvrdlivejšie srdcia. Slovenskí kňazi preto doporučovali a nabádali veriacich k vstupu do spolkov Božského Srdca Ježišovho. K väčšej horlivosti prispela aj encyklika *Ubi arcano*, pápeža Benedikta XV., ktorou vyhlásil Katolícku akciu, ktorou chcel zapojiť do apoštolátu aj laikov, aby sa všetci veriaci zučastňovali života Cirkvi a tvorili tak jednotu. Ďalším momentom, ktorý prispel k rozvoju Spolkov Božského Srdca Ježišovho boli aj odpustky špeciálne dávané Svätou Stolicou ich členom po celom svete. Od zjavenia sv. Margite Alacoque vydalo sedem pápežov 1090 breve, krátkych listov o odpustkoch. Udeľovaním odpustkov pápeži cirkevný kult aprobovali a rozmnožovali. Plnomocné odpustky bolo možné získať v deň zapísania do Spolku Božského Srdca Ježišovho, potom na sviatok

---

[68] V. Gramantik, dz. cyt., s. 9-15; *Krátke poučenie*, s. 4-7; S. Hrtánek, *Sviatok Božského Srdca Ježišovho*, „Tadeášove zvesti" 4(2003), s. 1-4.

[69] A. Radlinský, dz. cyt., s. 676; F. Hattler, dz. cyt., s. 7; V. Gramantik, dz. cyt., s. 5; *Krátke ponaučenie*, s. 8-13; J. Králičeк, *Prisľúbenia Božského Srdca*, 3. rozšírené vydanie, Trnava 1948, s. 34-50; *Pobožnosť k Božskému Srdcu Ježišovmu*. 2. vydanie, Trnava 1940, s. 2-5.

[70] *Krátke*, s. 1-24; *Pobožnosť*, s. 1-6; „Posol Božského Srdca Ježišovho" 42-45(1938-1941), č. 1-4; J. Kraličeк, *Prisľúbenia*, s. 3-118; V. Gramantik, dz. cyt., s. 2-55; F. Hattler, dz. cyt., s. 3-25.

[71] *Krátke*, s. 4-6. *Stanovy spolku Božského Srdca*.

Božského Srdca Ježišovho alebo na špeciálne sviatky jednotlivých spolkov. Získavali sa aj v prvé piatky alebo nedele každého mesiaca ako aj v jeden deň v mesiaci, ktorý si zvolil člen spolku. Keď člen spolku v hodine smrti oľutoval svoje hriechy a vzýval meno Ježiša na pomoc, mohol získať plnomocné odpustky. Taktiež členovia ich mohli získavať v nasledujúce sviatky: na Božie narodenie, v prvý Vianočný deň, na Zelený štvrtok, na Veľkonočnú nedeľu. Potom ich bolo možné získať na Nanebovstúpenie Pána Ježiša a v šiestich piatkoch alebo nedeliach pred sviatkom Srdca Ježišovho. Tretiu skupinu odpustkov bolo možné získať v nasledujúce sviatky spojené s Pannou Máriou a dôležitými udalosťami v jej živote: v deň Nepoškvrneného počatia, na Narodenie Panny Márie, na Zvestovanie, na Hromnice a na Nanebovzatie Panny Márie. S udeľovaním odpustkov sa spájali aj sviatky: na deň Všechsvätých, na Dušičky a na sviatky nasledujúcich svätých: sv. Gregora 12. marca, sv. Jozefa 19. marca, sv. Pia 5. mája, sv. apoštolov Petra a Pavla, 29. júna, sv. Jána apoštola 27. decembra[72].

Podmienkou získania plnomocných odpustkov je, aby ten, kto ich chce získať si vykonal sviatosť zmierenia, prijal sviatosť Eucharistie a pomodlil sa na úmysel Sv. Otca. V našom období, to jest v prvej polovici 20. storočia boli aj špeciálne požiadavky. Vzťahovali sa na prvých šesť piatkov a nedieľ v mesiaci pred sviatkom Srdca Ježišovho, kedy sa nepožadovalo, aby členovia spolku navštívili chrám spolku, alebo iný; každodennú modlitbu však musia odbavovať. Pre ostatné odpustky je stanovená aj návšteva spolkového chrámu, aby sa tu vykonala modlitba na úmysel Sv. Otca. O všetkých prípadných vlastných obmedzeniach člen spolku má hovoriť so spovedníkom. Vo sviatok Božského Srdca Ježišovho môžu získať plnomocné odpustky aj nečlenovia spolku. Aj pre ních platia podobné predpisy ako pre členov: pristúpiť k sviatosti zmerenia, Eucharistie a pomodliť sa na úmysel Sv. Otca. Uskutočniť sa to môže v hocijakom kostole alebo kaplnke, kde sa v ten deň odbavuje sv. omša a je možné pristúpiť aj k sviatosti zmierenia[73].

Autor Krátkeho poučenia uvádzal aj modlitbu Venovania. Ten, kto sa ju modlí každý deň pred obrazom Božského Srdca Ježišovho, môže získať 100 dňové plnomocné odpustky a mesačne mesačné odpustky. V modlitbe ide o preukázanie lásky Jeho Srdcu darovaním svojho srdca obťaženého nevernosťou, s prosbou o milosť a predsavzatie, viac Ho neurážať[74].

Počas zjavení sv. Margite Márií Alacoque v Paray-le-Monyal, Pán Ježiš ju požiadal, aby sa Jeho Srdce pripomínalo a ctilo v piatok po oktáve Božieho Tela. Každý sviatok má mať vlastný sviatok a breviárové ofícium. Tieto Sv. Stolica striktne neriešila v odpustkových breve. Celocirkevne sa ustálil sviatok až 23. mája 1762. Klement XIII. vtedy udelil všetkým veriacim, ktorí navštevovali

[72] *Krátke poučenie*, s. 7-10.

[73] *Krátke poučenie*, s. 7-10.

[74] Tamtiež.

chrám sv. Teodora a patrili do Arcibractva Božského Srdca Ježišovho odpustky v piatok po oktáve Božieho Tela[75].

Úcta veriacich k Božskému Srdcu má byť každopádne uznaním dôstojnosti Boha.

F. Duchovné hodnoty úcty pre vnútornú dokonalosť

Slovenskí teológovia videli v úcte Božského Srdca Ježišovho veľký prínos pre veriacich. Ide predovšetkým o duchovné hodnoty, ktoré vyplývajú zo samotnej úcty realizovanej človekom. Ich význam videli jednak pre duchovný život daného jednotlivca ako aj pre spoločenstvo ľudí, v ktorom žili. Úctou Božského Srdca Ježišovho mohol veriaci rýchle dosahovať vnútornú dokonalosť. Dôležitou podmienkou jej získavania je zbavenie sa hriechu pri dôkladnom dodržiavaní úcty a zadosťučinení za hriechy. V opačnom prípade by účinok nebol dosiahnutý. Ďalšou podmienkou je duchovná túžba po stretnutí sa s Ježišom v Jeho Srdci, aby sa mohol človek zbavený hriechu ponoriť do Srdca, prameňa všetkej svätosti. Práve v tomto vidia autori veľkú hodnotu pobožnosti k Ježišovmu Srdcu, ktoré má viesť k dosiahnutiu čo najvyššej dokonalosti a zjednoteniu s Bohom skrz lásku[76].

Slovenskí teológovia, ktorí sú si vedomí duchovných hodnôt aké plynú veriacim z úcty k Božskému Srdcu Ježišovmu vo svojej spisbe ustavične nabádajú k praktizovaniu úcty Ježišovho Srdca a podrobnejšie ich uvádzajú. Odvolávajú sa pri tom na prisľúbenia Ježiša, ktoré nám dal v zjavení sv. Margite Alacoque, že dostanú všetky potrebné milosti zo Srdca plného milostí. Jeho ctitelia dostanú potechu vo všetkých protivenstvách, požehnanie na každé ich podujatie. Hriešnikom sľubuje, že v Jeho Srdci nájdu nekonečné more milosrdenstva; horlivé duše dosiahnu veľkú dokonalosť a kňazi milosť obrátenia aj najzatvrdlivejších sŕdc. Rozvíjajúc tieto myšlienky, Králičeк hovorí, že Božské Srdce už svojou dobrotou poteší a samotná úcta posilňuje a teší v krížoch a problémoch. Doporučuje preto spájať svoje bôle s bôľmi Ježiša a obetovať ich Bohu Otcovi, ktorý im dáva veľkú hodnotu pre večnosť. Účinným prostriedkom, ktorý posilňuje a teší, je aj pohľad na obraz Božského Srdca, ktorý nám pripomína celého Krista. Obraz Krista a Jeho Srdca, ktorého podobu sme pri krste prijali, treba s dôverou „maľovať a mať" v myšlienkach, túžbach a skutkoch a čo najvernejšie Ho nasledovať v Jeho čnostiach a hľadať ako útočište v nebezpečenstvách života. Pri týchto skutkoch a pobožnostiach sa veriaci spája s Božským Srdcom preplneným milosrdenstvom k človeku a postupuje v dokonalosti. Čím častejšie sa s Ním stretáva, prehlbuje sa aj jeho spojenie s Kristom. Srdce veriaceho sa stáva čoraz viac jedným srdcom a jednou dušou s Kristom Spasiteľom. Ide o jednotu ducha stvo-

[75] A. Radlinský, dz. cyt., s. 676.

[76] J. Králičeк, *Prisľúbenia*, s. 3-118; *Pobožnosť*, s. 2-7; *Krátke poučenie*, s. 3-11.

reného a nestvoreného. V zjednotení ducha sŕdc žili svätci, najmä mystici[77]. Aj ich život je potom zaiste pre veriacich príkladom.

Dôležitým ovocím úcty k Božskému Srdcu Ježišovmu je predovšetkým láska k blížnym, ktorá predstavuje jeden z vrcholných bodov kresťanskej dokonalosti. Láska k blížnym ma pojímať aj lásku k nepriateľom, k tým, čo nás nenávidia. Príkladom takej lásky je Ježiš Kristus na kríži. On je nám nielen vzorom ale nám dal aj schopnosť podobnej lásky, akú máme praktizovať a žiť ustavične v Ježišom Srdci, v Jeho škole čností[78]. Z dôvodu vážnosti Božieho prikázania lásky k blížnemu, je venovaná pozornosť slovenských teológov úcte k Božskému Srdcu Ježišovmu, z ktorej aj plynie láska k blížnym.

Podobne, z úcty k Srdcu Ježišovmu plynie aj veľká úcta a hlbšie porozumenie Panny Márie ako Matky Božieho Syna. Božej Matke podľa Simeonovho proroctva meč sedemkrát prebodol Srdce. Sedembolestná sa stala patrónkou Slovenska. K jej úcte Slovákom povolil Pius XI 25 V 1927 v mariánskych litániach pridať po treťom vzývaní: Baránok Boží, […] „Oroduj za nás, Panna najbolestnejšia" alebo „Matka Sedembolestná"[79]. Autori v prebodnutom Srdci Panny Márie „mečom bolestí" vidia podobnosť so Srdcom Ježišovým. Aj v Máriinom Srdci je ukryté tajomstvo bolestí, ktoré sú spojené s naším vykúpením. V liturgii sviatku Sedembolestnej sa hovorí, že Panna Mária „v hodine vykúpenia" bola prítomná pri svojom Synovi, „spolu s Ním trpela" a „spolu s Ním je oslávená". Kríž, ktorý sa stal nástrojom utrpenia, sa stal „trónom spásy". Tak aj Jej čnosti a vlastnosti, ktorými Sedembolestná Panna Mária ovplývala sú hodné úcty, obdivu a nasledovania. Autori ospevovali predovšetkým Jej oddanosť, vytrvalosť a odvahu, súcit a nadovšetko lásku k Synovi a k ľuďom. Jej srdce bolo plné nádeje. Podobu so Srdcom Ježišovým autori videli aj v tom, že Máriino Srdce označovali aj ako „zrkadlo umučenia a všetkej nádeje". Ona, ako dcéra a nevesta Ducha Svätého nezapochybovala, prijala svoje Božie materstvo, cez ktoré vstúpila do dejín našej spásy. Ona je „vôľa Otcova", je zosobnením všetkých čností, ktoré treba nasledovať a prosiť o Jej orodovanie a „kráľovanie" v naších srdciach. Slovo Ježišovej Matky a jej príhovor je mocný[80].

Slovenskí teológovia, ktorí písali na tému úcty k Božskému Srdcu Ježišovmu v prvej polovici 20. storočia naznačovali, že táto úcta je cestou ku kresťanskej dokonalosti. Cestou osvedčenou, na ktorej sa veriaci môže vnútorne premieňať a isto približšovať k Bohu a spájať sa s Ním. Prvky duchovnosti, na ktoré najviac

---

[77] J. Králičeк, *Prisľúbenia*, s. 3-118;

[78] *Krátke poučenie*, s. 4-10; J. Králičeк, *Prisľúbenia*, s. 75-80.

[79] A. Radlinský, dz. cyt., s. 936; P. Pružina, *Sedembolestná. Modlitebník k Sedembolestnej Panne Márií*, Trnava 2000, s. 11-15.

[80] A. Radlinský, dz. cyt., s. 946; J. Vojtaššák, *Sedembolestná*, „Katolícke noviny" 56(1941), č. 37, s. 1; V. Malý, *Úcta k Sedembolestnej Panne Márií*, Bratislava 1993, s. 7-8.

upriamujú pozornosť sú láska k Bohu a láska k blížnym. Človek je povolaný k životu cez Boha v stvoriteľskom akte, je „odbleskom Jeho podoby". Túto tvoria slobodná vôľa, rozum a láska. Láska je zásadou života v Bohu a základným povolaním človeka. Človek je povolaný k prijatiu lásky Boha a pozvaný k milovaniu Boha a blížneho. Vo svojej slobode častokrát odvrhuje Boha a tým i svoje povolanie. Ježiš Kristus Svojím Srdcom nabáda kresťana k uvedomovaniu si Jeho poslania, hodnôt, výkupnej ceny a našej spásy. Boží život, ktorý je vložený do kresťana je veľkým darom Boha v Kristovi. Ovocím jeho vzrastu bude vzájomná láska, ktorá je zároveň ovocím užitočne vzdávanej úcty Božskému Srdcu Ježišovmu.

Teológia duchovnosti v prvej polovici 20. storočia, ktorú nám slovenskí teológovia predkladajú v spojení s úctou k Božskému Srdcu Ježišovmu je kristocentrická. Autori predstavili bohatý predmet úcty prameňa lásky aj jej zdôvodnenie i formy a to v podobe kratších teologických úvah, modlitieb, úvah spojených s príkladmi osobných prežívaní a reflexií k úcte Božského Srdca Ježišovho ako i duchovných hodnôt z nej plynúcich. Hoci doba a jej jazykové výrazové prostriedky majú nádych archaizmu a sentimentu, dajú sa zreteľne prečítať a porozumieť, najmä keď ide o tak životne dôležitú tému pre kresťana, ako je jeho spása, ku ktorej nás bezpečne vedie zachovávanie úcty k Božskému Srdcu Ježišovmu. Vďaka slovenským teológom môžeme hlbšie a lepšie poznávať základy náuky o úcte k Božskému Srdcu Ježišovmu. Ich odkazy na duchovné hodnoty, aké z úcty plynú a súčasne ich rozširovanie, najmä lásky k blížnemu a to aj k nepriateľom boli veľmi dôležité v období dvoch svetových vojen, nepokojov a meniaceho sa sveta prvej polovice 20. storočia. Úcta k Božskému Srdcu na Slovensku zapustila pevne svoje korene, o čom svedčí aj vysoký počet veriacich aktívnych členov Spolkov Božského Srdca Ježišovho. S úctou Božieho Srdca je spojená aj úcta k Srdcu Panny Márie Sedembolestnej, patrónke Slovákov. Slovenská kristocentrická duchovnosť ako ju rozvíjali naši teológovia je zároveň i mariánskou. Významné je i to, že slovenskí teológovia svoju náuku opierali o Sväté písmo, náuku Cirkvi, diela cirkevných otcov, diela významných teológov svojej doby a v kontexte myšlienkových prúdov a spoločenských potrieb.

SŁOWACKA DUCHOWOŚĆ W PIERWSZEJ POŁOWIE XX WIEKU

Katolicka duchowość na Słowacji w pierwszej połowie XX wieku odznacza się chrystocentryzmem. Przejawia się on w ożywieniu kultu Serca Jezusa, Eucharystii i nabożeństw maryjnych. Autorzy przedstawiają bogatą treść tych nabożeństw i duchowych korzyści z nich płynących. Nauka o nabożeństwie do Boskiego Serca Jezusa jest ujmowana w kontekście kościelnej tradycji Słowacji, które czerpią z całego współczesnego europejskiego dziedzictwa.

„Duchowość w Polsce", tom 11,
red. M. Chmielewski, Lublin 2009, s. 155-169

Bogusław Kozioł TChr*

HISTORYCZNE UWARUNKOWANIA DUCHOWOŚCI TOWARZYSTWA CHRYSTUSOWEGO DLA POLONII ZAGRANICZNEJ[1]

Nikt z ludzi nie jest zawieszony w próżni, ani nie egzystuje, powtarzając za Tomaszem Mertonem, jako „samotna wyspa"[2]. Każdy człowiek kształtowany jest przez wiele czynników. Na jego postawę ma duży wpływ m.in. wspólnota, w której żyje i realizuje swoje powołanie. Jest ona osadzona jest w bardzo konkretnych uwarunkowaniach społecznych. Dany człowiek formowany jest także przez współczesne mu trendy i ideologie, zarówno pozytywne, jak i negatywne. Stąd, chcąc właściwie odczytać, a przede wszystkim zrozumieć duchowość jakiejś wspólnoty czy też osoby, trzeba sięgnąć do tła historycznego danej epoki i do tego wszystkiego, co w mniejszym lub większym stopniu miało wpływ na ukształtowanie się takich a nie innych ideałów.

W naszej analizie pochylimy się nad uwarunkowaniami historycznymi duchowości Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej. Będzie to próba dostrzeżenia różnych czynników, mających wpływ na powstanie specyficznej duchowości chrystusowców. Należy jednak bezsprzecznie zauważyć już na samym początku — jak podkreśla to autor kompleksowego opracowania duchowo-

* Dr Bogusław KOZIOŁ TCh — ojciec duchowny i wykładowca teologii duchowości w WSD Chrystusowców w Poznaniu; wicepostulator w procesie beatyfikacyjnym Sługi Bożego ks. Ignacego Posadzego; w 2007 roku obronił doktorat na UKSW pt. *Duchowość Towarzystwa Chrystusowego według o. Ignacego Posadzego*.

[1] Towarzystwo Chrystusowe dla Polonii Zagranicznej zostało powołane do istnienia w 1932 roku przez kard. Augusta Hlonda (1881-1948), ówczesnego Prymasa Polski. Na organizatora nowej rodziny zakonnej został wybrany ks. Ignacy Posadzy (1898-1984) z Diecezji Poznańsko-Gnieźnieńskiej. W późniejszym czasie Kapituła Generalna zgromadzenia przyjęła wobec osoby ks. Ignacego tytuł Współzałożyciela. Obecnie toczą się procesy beatyfikacyjne i kard. A. Hlonda, i o. I. Posadzego. Zasadniczym celem Towarzystwa Chrystusowego jest posługa duszpasterska wśród emigrantów polskich, zwanych kiedyś Wychodźstwem, czy później Polonią Zagraniczną.

[2] Thomas Merton (1915-1968) przyjął to sformułowanie od angielskiego kaznodziei i pisarza Johna Donne (1572-1631). — Por. T. Merton, *Posiew kontemplacji. Nikt nie jest samotną wyspą*, Kraków 1989, s. 159.

ści Towarzystwa Chrystusowego[3] — że duchowość ta zrodziła się głównie z osobistego doświadczenia i charyzmatu Prymasa Założyciela, a także z bardzo konkretnych potrzeb duchowych polskich emigrantów[4].

Po 75 latach od powstania Towarzystwa Chrystusowego, aktualność problemu emigracji polskiej, a co jest z tym związane — również aktualność charyzmatu zgromadzenia i jego duchowość, nie straciły na ważności. W ostatnich latach można zauważyć zintensyfikowanie ruchów migracyjnych Polaków na całym świecie. W dalszym ciągu aktualne pozostają więc słowa kard. A. Hlonda z odezwy wystosowanej w sprawie wychodźstwa w 1930 roku: „Opatrzność Boża policzyła niewątpliwie narodowi martyrologię, którą jego wychodźstwo przeżywało wtedy, gdy nie było się komu ująć za tułaczami polskimi. Dzisiaj niepodległość nakłada na nas obowiązek zatroszczenia się także o ich dolę. Słusznie spodziewają się oni tego po macierzy w swym opuszczeniu i niedostatku wśród obcych, często narażeni na wyzysk i poniewieranie, wynaradawianie, a nawet uwikłani w sieci bezbożnego radykalizmu i wywrotu rewolucyjnego. Już wielki czas, abyśmy uświadomili sobie swoje powinności wobec emigracji i ogrom pracy, który nas w tym względzie czeka”[5].

Na takim zatem podłożu — wielkich potrzeb duchowych i wielkiego zatroskania kard. A. Hlonda o polską duszę — wyrasta i rozwija się nowe polskie męskie zgromadzenie zakonne o specyficznej duchowości[6]. Duchowość tę można scharakteryzować pokrótce jako duchowość zakonną, apostolską, chrystocentryczną i maryjną. Ważną jej cechą jest duch ofiary i karności. Spróbujmy zatem odnaleźć źródło oraz możliwe uwarunkowania historyczne wymienionych cech.

1. Duchowość zakonna

„Towarzystwo Chrystusowe dla Polonii Zagranicznej jest kleryckim zgromadzeniem duszpasterskim, które chcąc uczynić realizację swojej misji bardziej skuteczną, a posługę kapłańską bardziej wymowną, opiera swoją duchowość na wartościach zakonnych”[7].

---

[3] Por. B. Kozioł, *Wszystko dla Boga, wszystko dla dusz… Duchowość Towarzystwa Chrystusowego według o. Ignacego Posadzego TChr*, Poznań 2008, ss. 440.

[4] Por. tamże, s. 383.

[5] A. Hlond, *Odezwa w sprawie opieki religijnej i moralnej nad Wychodźstwem z dn. 25 maja 1930*, „Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej” 6(1930), s. 65.

[6] Oprócz męskiego zgromadzenia, podobną duchowość, a na pewno taki sam charyzmat, posiada żeńskie zgromadzenie zakonne Sióstr Misjonarek Chrystusa Króla dla Polonii Zagranicznej, założone w 1958 roku przez Sługę Bożego o. Ignacego Posadzego, m.in. w celu pomocy polskim księżom w pracy duszpasterskiej na emigracji.

[7] B. Kozioł, dz. cyt., s. 383.

Ażeby zrozumieć przedstawiony powyżej fakt należy odnieść się do problemów duszpasterskich, szczególnie dotyczących polskich emigrantów, jakie zaistniały w latach 1918-1932. Episkopat polski, chcąc wyjść naprzeciw zapotrzebowaniom Polaków, którzy opuścili ojczyznę oraz pragnąc wypełnić zalecenia Kościoła powszechnego, dotyczące objęcia troską duszpasterską migrantów i uchodźców[8], próbował stworzyć „polskie" struktury duszpasterstwa emigracyjnego. Początkowo próby te podejmował kard. Edmund Dalbor (1869-1926), który wysyłał na określony czas do pracy na emigracji księży diecezjalnych ze swojej archidiecezji. Jednakże wyjazdy te były przysłowiową kroplą w morzu potrzeb i tęsknot. Kolejnym krokiem był pomysł ustanowienia osobnej grupy księży, którzy wizytowaliby wspólnoty emigrantów, urządzaliby misje i rekolekcje, i sprawowaliby wobec nich inne ważne posługi duszpasterskie. Wszystko to jednak nie przynosiło oczekiwanego rezultatu. Trudności pojawiały się m.in. na płaszczyźnie nieodpowiednich struktur, a tym samym zabezpieczenia materialnego duszpasterzy oraz z powodu braku jednolitej idei sposobu prowadzenia duszpasterstwa. Tymczasem liczba polskich emigrantów w dalszym ciągu wzrastała[9].

Po śmierci kard. Dalbora opiekę nad polską emigracją przejął bp August Hlond, późniejszy kardynał i Prymas Polski. Bp Hlond, podobnie jak i jego poprzednik, starał się rekrutować nowych duszpasterzy emigrantów również spośród kleru diecezjalnego. W 1928 roku, podczas zjazdu Komisji Episkopatu dla Spraw Duszpasterstwa Zagranicznego, na skutek wciąż wzrastającej liczby Polaków poza granicami kraju oraz licznych wniosków, że wszystkie sposoby zapewnienia duszpasterstwa dla emigracji okazują się półśrodkami, pojawiła się myśl, iż „duszpasterstwo zagraniczne powinno być zorganizowane zasadniczo. W tym celu należałoby stworzyć kongregację zakonną, która by wychowywała kapłanów dla duszpasterstwa na całym świecie — albo też przeorganizować jedną z istniejących kongregacji polskich np. zmartwychwstańców lub filipinów"[10]. Wcześniej od tego wydarzenia, bo w 1920 roku — jak wspomina o. Ignacy Posadzy — arcybiskup krakowski Adam Sapieha (1867-1951) zwrócił się do franciszkanów, aby ci skierowali swoich ojców do pracy duszpasterskiej wśród emigracji polskiej w Danii[11].

---

[8] Na ten temat można znaleźć zalecenia Kościoła m.in. w następujących dokumentach: Pius XII, *Konstytucja apostolska „Exsul Familia"*, AAS 44(1952), s. 649-704; Paweł VI, *Motu proprio „Pastoralis migratorum cura"*, AAS 61(1969), s. 600-603; Kongregacja Biskupów, *Instrukcja „De pastorali migratorum cura"*, AAS 61(1969), s. 614-643. Są to późniejsze dokumenty aniżeli czas omawianego zagadnienia, jednakże w pierwszych latach zeszłego wieku problem duszpasterstwa na emigracji był również mocno zauważany i podkreślany. Kwestię tę omawia m.in. B. Kołodziej w: *Opieka duszpasterska nad wychodźcami polskimi do roku 1939*, Poznań 2003, ss. 480.

[9] Por. B. Kołodziej, dz. cyt., s. 95-104.

[10] Tamże, s. 113-114.

[11] Por. I. Posadzy, *40 lat Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej*, w: *W służbie Kościoła poznańskiego. Księga pamiątkowa na 70-lecie urodzin abpa Antoniego Baraniaka*, red. L. Bielerzewski, Poznań 1974, s. 395.

Kolejnym krokiem w powstaniu nowego zgromadzenia zakonnego, które posiada bardzo specyficzną misję, było utworzenie w 1929 roku przez kard. Hlonda specjalnego seminarium, które w zamyśle miałoby kształcić duszpasterzy dla emigracji, tzw. Seminarium Zagranicznego. Eksperyment ten jednak nie zdał egzaminu, gdyż przede wszystkim nie było kandydatów. Oprócz tego po raz kolejny pojawiły się trudności materialne[12].

Gdy wyczerpały się już wszystkie sposoby zapewnienia stałego dopływu księży dla polskiej emigracji, kard. Hlond, jak to już było wyżej wspomniane, założył w 1932 roku specjalne zgromadzenie zakonne dla polskich emigrantów — Towarzystwo Chrystusowe dla Wychodźców[13]. Co prawda zgromadzenie takie nie było nowością, bo istniały już podobne wspólnoty zakonników-duszpasterzy dla emigrantów włoskich czy niemieckich[14], ale istotne jest to, że praca duszpasterska dla Polaków na emigracji została wpisana w konkretne struktury zakonne oraz że jeden z elementów charyzmatu nowego zgromadzenia stał się środkiem uświęcenia członków tejże wspólnoty[15].

Skoro jest to duchowość zakonna, zatem nic dziwnego, że istotnymi elementami tego sposobu życia są śluby zakonne i życie wspólne. Poszczególne śluby mają jednak służyć nie tylko własnemu uświęceniu zakonnika, ale skierowane są na określony cel. I tak ubóstwo określane jest jako „apostolskie", gdyż ma się stać fundamentalnym środkiem w uświęcaniu siebie i innych[16]. Być może takie rozumienie ślubu ubóstwa leży w postawie samego kard. Hlonda, którego życie, według świadectwa współczesnych, tchnęło prostotą i ubóstwem, a tym samym stawało się wymownym świadectwem dla innych[17]. Czystość określana jest jako „poświęcona Bogu". Taki przymiotnik wskazuje na jeszcze inną charakterystyczną cechę duchowości chrystusowców, mianowicie na umiłowanie Boga nade wszystko i poświęcenie swego życia dla Jego Królestwa[18]. Wreszcie posłuszeństwo dookreślane jest przymiotnikiem „ewangeliczne". W ten sposób dokumenty zakonne wskazują jednoznacznie, że posłuszeństwo zakonne jest szczególnym udziałem w zbawczym posłuszeństwie Jezusa Chrystusa[19].

---

[12] Por. B. Kołodziej, dz. cyt., s. 118-119.

[13] Por. tamże, s. 125.

[14] Dla emigrantów włoskich była to „Pia Societas Missionariorum a S. Carolo pro Italis Emigrantibus", założone w 1887 roku przez bł. bp. Giovanni Scalabriniego. Natomiast emigrantom niemieckim mieli służyć członkowie wspólnoty, którą założył bp Franz Xaver Geyer w 1926 roku „Gemeinschaft von den Heiligen Engeln für die auslandsdeutsche Seelsorge". — Por. tamże.

[15] „Zasadniczym celem Towarzystwa Chrystusowego dla Wychodźców jest uświęcenie się jego członków […] przez niepodzielne oddanie się na służbę Bożą w duchu Towarzystwa". — A. Hlond, *Ustawy Towarzystwa Chrystusowego dla Wychodźców*, Potulice 1933, § 1.

[16] B. Kozioł, dz. cyt., s. 120.

[17] Por. W. Necel, *Kardynał August Hlond, Prymas Polski. Współcześni wspominają Sługę Bożego kard. Augusta Hlonda*, Poznań 1993, s. 86.

[18] Por. B. Kozioł, dz. cyt., s. 124.

[19] Por. tamże, s. 127.

W tym miejscu należy jeszcze dotknąć czwartego elementu duchowości zakonnej, pomijając dokładną analizę tego zagadnienia, gdyż celem niniejszego artykułu nie jest omówienie poszczególnych cech, ale raczej wskazanie ich źródeł. Tym czwartym elementem jest wspólnota. Z racji specyficznej misji, jaką pełnią chrystusowcy, trudno jest mówić o klasycznym rozumieniu wspólnoty zakonnej, jako zamieszkania w domu zakonnym większej liczby zakonników, dlatego wspólnotowość rozumiana jest tutaj raczej jako życie braterskie, którego podstawą jest bardziej jakość relacji międzyosobowych i jedność w działaniu, niż formalne tylko przestrzeganie reguł wspólnoty[20].

Jak to zostało wyżej wspomniane, źródłem tak pojętej wspólnoty są przede wszystkim specyficzne i trudne warunki panujące w pracy duszpasterskiej chrystusowców. W większości bowiem członkowie Towarzystwa Chrystusowego swój charyzmat na emigracji realizują na placówkach jednoosobowych, nie rzadko nawet w wielkim oddaleniu od siebie[21]. Poza tym duch wspólnoty, jedność i braterstwo są niejako testamentalnymi słowami, wypowiedzianymi kilka godzin przed śmiercią przez kard. Hlonda. Ten swoisty testament brzmi: „*ut unum sitis*" (abyście byli jedno)[22]. Zresztą Prymas Założyciel wartość poczucia wspólnoty podkreślał już kilka razy wcześniej. Na przykład uczynił to, gdy opuszczał Poznań w 1946 roku, wpisując do księgi pamiątkowej zgromadzenia następujące słowa: „Między nami nie ma dali. Wszędzie nas łączą Potulice i potulicki duch. W nim zawsze się odnajdziemy"[23]. Tym sam wskazał, że w życiu i działalności Towarzystwa Chrystusowego wspólnota zakonna wyraża się przede wszystkim w solidaryzowaniu się z misją zgromadzenia, w poczuciu wzajemnych więzi i łączących korzeni.

2. Duchowość apostolska

„Podstawową więc misją zewnętrzną Towarzystwa Chrystusowego jest praca apostolska i duszpasterska wśród polskich emigrantów poprzez oddanie im swoich sił oraz całkowite poświęcenie się dla ich dobra"[24].

---

[20] Por. P. Spiller, *Formacja do życia wspólnego*, w: *Formacja zakonna*, red. J. Gogola, cz. 2, Kraków 1998[2], s. 98.

[21] Problem ten można z łatwością zaobserwować biorąc do ręki tzw. „Rocznik Towarzystwa Chrystusowego" i analizując skład personalny oraz geografię poszczególnych prowincji zakonnych.

[22] Por. I. Posadzy, *Przemówienie Przełożonego Generalnego Towarzystwa na III Kapitule Generalnej*, „Biuletyn Towarzystwa Chrystusowego" 7-8(1963), s. 1.

[23] A. Hlond, *W Księdze Pamiątkowej Domu Głównego w Poznaniu Towarzystwa Chrystusowego z dnia 30 kwietnia 1946 roku*, „Głos Seminarium Zagranicznego" 1(1992), s. 29.

[24] B. Kozioł, dz. cyt., s. 242.

Być może w duchowości chrystusowców głębsze zrozumienie, że apostolstwo jest ściśle powiązane z własnym uświęcaniem, zrodziło się dzięki pomocy duchowej, jakiej udzielali Towarzystwu Chrystusowemu księża pallotyni w początkach jego istnienia. Niedaleko Potulic, tam gdzie nowe zgromadzenie rozpoczęło swoje istnienie, znajduje się bowiem miejscowość Suchary, gdzie z kolei w latach 1932-1939 mieściło się seminarium duchowne księży pallotynów. Udzielali się oni jako spowiednicy, prowadzili dni skupienia i rekolekcje, służyli radą i wskazaniami odnośnie do życia zakonnego. Do tego należy dodać jeszcze fakt, że to właśnie z ośrodka w Sucharach pallotyni najczęściej wyjeżdżali do pracy apostolskiej poza granice kraju, również do polskich wychodźców[25]. W duchowości pallotyńskiej głównym przejawem miłości, która z kolei rozumiana jest jako najwyższa doskonałość (por. 1 Kor 13, 13), jest apostolstwo. Między miłością a apostolstwem zachodzi ścisła zależność. Dzięki apostolstwu bowiem skutecznie można naśladować Chrystusa, którego życie było apostolstwem[26].

Powołanie nowego zgromadzenia, które łączyło w sobie elementy zakonne i apostolskie, wpisało się w nurt powstawania licznych w tym czasie instytutów apostolskich czy misyjnych[27]. Fakty te wyprzedziły późniejsze stwierdzenie Vaticanum II, że cały „Kościół jest z natury misyjny" (AG 1) oraz stwierdzenie Konferencji Wyższych Przełożonych Zakonnych, że życie konsekrowane, w każdej swojej formie, jest ukierunkowane *ad extra*. Nie chodzi przy tym tylko o dawanie osobistego świadectwa, ale o podjęcie konkretnych dzieł apostolskich[28]. W wypadku Towarzystwa Chrystusowego tym „konkretnym dziełem apostolskim" stała się praca duszpasterska na rzecz polskich emigrantów.

3. Duchowość chrystocentryczna

Duchowość Towarzystwa Chrystusowego jest chrystocentryczna. Chrystusowiec ma w swoim życiu przede wszystkim naśladować Jezusa Chrystusa i do Niego się upodabniać oraz za wszelką cenę rozszerzać Królestwo Chrystusowe[29]. Stąd o. Posadzy w swoich pismach wzywa, aby zakonnik stał się «dobrym żołnierzem Chrystusa Króla» (por. 2 Tm 2, 3), walcząc o rozszerzenie Królestwa Chrystusa poprzez radykalizm ewangeliczny, cierpienie i dawane osobiste świadec-

[25] Por. F. Berlik, *Historia Towarzystwa Chrystusowego dla Wychodźców, 1932-1939*, Poznań 1987, s. 106-107.

[26] Por. J. Misiurek, *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, Częstochowa 2003, s. 162-163.

[27] Por. L. Boriello, G. della Croce, B. Secondin, *Historia duchowości. Duchowość chrześcijańska czasów współczesnych*, tł. M. Pierzchała, t. 4, Kraków 1998, s. 249.

[28] Por. Konferencja Wyższych Przełożonych Męskich i Żeńskich Zgromadzeń Zakonnych, *Idziemy naprzód z nadzieją. Życie konsekrowane w Polsce na początku nowego tysiąclecia*, Kraków 2003, s. 82.

[29] B. Kozioł, dz. cyt., s. 383.

two. Jedynym programem życia osoby zakonnej jako żołnierza Chrystusa Króla, winny stać się słowa «Oby tylko Chrystus był głoszony» (por. Dz 20, 24)[30].

Duchowość chrześcijańska jest ze swej natury duchowością chrystocentryczną, czyli ukierunkowaną na Chrystusa i na Nim opartą. Specyficzną formą życia chrześcijańskiego jest życie zakonne, które rozumiane było przez wieki, m.in. jako naśladowanie Chrystusa[31]. Stąd zrozumiałym jest fakt, że zasadniczą cechą życia zakonnego musi być jego chrystocentryzm.

W kontekście duchowości Towarzystwa Chrystusowego należy zatem poszukać nie tyle źródeł samego chrystocentryzmu, bo leży ono w naturze duchowości chrześcijańskiej, tym bardziej duchowości zakonnej, ale trzeba odpowiedzieć na pytanie: dlaczego w tej duchowości Jezus Chrystus czczony jest w tajemnicy panowania i królowania nad *universum*? Dlaczego patronalnym świętem chrystusowców jest uroczystość Chrystusa Króla Wszechświata?

Analizując Ustawy, napisane przez kard. Hlonda, nie znajdziemy w nich bezpośredniego odniesienia, czy też przepisu co do kultu Chrystusa Króla. Prymas używa tylko kilku ogólnych sformułowań odnoszących się do Królestwa Chrystusa (np.: „poświęcając się dobrowolnie na zaszczytną służbę Twojego królestwa prawdy, pokoju i zbawienia”[32], „zupełną z siebie ofiarę na służbę królestwa Chrystusowego”[33] itd.). Źródła tego elementu duchowości należy poszukiwać zatem w ogólnych tendencjach teologii katolickiej XIX/XX w.

Ojciec Ignacy Posadzy nazywa wiek XX, w którym powstało Towarzystwo Chrystusowe, „nową erą, w której wznosi się sztandar Chrystusa Króla jako nowe godło Królestwa Bożego”[34]. I rzeczywiście, przełom wieku XIX i XX obfitował w różne ważne wydarzenia związane z ideą Chrystusa Króla Wszechświata. Przede wszystkim trzeba tu zauważyć ustanowienie uroczystości Chrystusa Króla przez Piusa XI encykliką *Quas primas* w 1925 roku. Uroczystość ta była odpowiedzią papieża na pojawiający się problem sekularyzacji świata[35].

Również realia Kościoła w Polsce wskazywały na ukierunkowanie duchowości na kult Chrystusa Króla. W pewnym sensie stolicą katolicyzmu przedwojennej Polski był Poznań. Tutaj z inicjatywy kard. Hlonda, za aprobatą papieża, zorganizowano w dniach 25-29 VI 1937 roku Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny ku czci Chrystusa Króla. Jego myślą przewodnią miało być „zbudowanie

---

[30] Tamże, s. 373-374.

[31] Por. A. de Vogüé, *Formacja i śluby mnisze według Reguły św. Benedykta*, w: *Duchowość starożytnego monastycyzmu. Materiały z międzynarodowej sesji naukowej Kraków-Tyniec, 16-19 listopada 1994*, red. M. Starowieyski, Kraków 1995, s. 116.

[32] A. Hlond, *Ustawy…*, § 34.

[33] Tamże, § 61e.

[34] I. Posadzy, *Królestwo Chrystusowe*, w: *Listy Okrężne*, opr. B. Kołodziej, cz. 1, Poznań 1990, s. 44.

[35] Por. B. Nadolski, *Liturgika. Liturgia i czas*, cz. 2, Poznań 1991, s. 124-125.

królestwa Chrystusowego i przezwyciężenie ruchu bezbożniczego”[36]. Wcześniej zaś taki Kongres odbył się w Moguncji w 1933 roku. Natomiast w 1929 roku, na dzisiejszym Placu Uniwersyteckim w centrum Poznania, został wystawiony pomnik Chrystusa Króla, na którego cokole widniał napis: „*Sacratissimo Cordi — Polonia Restituta*” (Najświętszemu Sercu — Polska Zmartwychwstała).

Do tych wydarzeń związanych z ideą panowania Chrystusa Króla należy jeszcze dodać osobę Sługi Bożej Rozalii Celakówny (1901-1944). Co prawda, w żadnym miejscu w spuściźnie ani kard. Augusta Hlonda, ani o. Ignacego czy też w dokumentach zgromadzenia nie znajdziemy odwołania do tej postaci, ale przeżycia duchowe tej mistyczki wpisują się w klimat ówczesnego czasu i pokazują, że przedwojenna Polska „oddychała” ideą królowania Chrystusa. Sługa Boża Rozalia Celakówna w wizjach mistycznych od 1930 roku była przynaglana przez Chrystusa, aby Polska i inne kraje oddały się Jego Najświętszemu Sercu i uznały Go za swego Króla. Chodziło zatem o akt intronizacji Chrystusa jako Króla narodu. Owocem tego aktu miało być nawrócenie wielu dusz i zachowanie Polski od kataklizmów[37].

Cały ten klimat znajdował swoje odzwierciedlenie również w przeżyciach i postawach pierwszych chrystusowców. Skoro Chrystus jest Królem Towarzystwa Chrystusowego, a zakonność pojmowana była jako służba temu Królowi, to zrozumiałym był fakt, że do języka młodego zgromadzenia weszła terminologia wojskowa. Na przykład Współzałożyciel — o. Posadzy nazywał chrystusowców „*milites Iesu Christi*” lub „*militia Christi Regis*”[38]. W kontekście tych słów przychodzi na myśl osoba św. Maksymiliana Kolbe, z którym o. Ignacy był zaprzyjaźniony[39], a który założył „straż maryjną”, znaną właśnie jako Milicja Niepokalanej[40]. Innym przejawem terminologii wojskowej było nazewnictwo, jakie funkcjonowało w zgromadzeniu. Poszczególne roczniki nazywano „batalionami”, a cały nowicjat zakonny funkcjonował pod nazwą „Boża podchorążówka”[41].

Na uwagę zasługuje również hymn Towarzystwa, który jest pewnego rodzaju dowodem na to, jak bardzo mocno w świadomości chrystusowców był wpisany ideał Chrystusa Króla i Wodza. Powstanie hymnu przebiegało dwuetapowo. Najpierw powstał refren[42], który w rzeczywistości był jednym z wierszy, jaki ułożył

---

[36] A. Suwart, *Przyjdź Królestwo Twoje*, „Przewodnik Katolicki” 24(2007), s. 11.

[37] Por. http://www.rozalia.krakow.pl/rc/-poslannictwo.htm [11 VIII 2008].

[38] Por. B. Kozioł, dz. cyt., s. 68.

[39] Por. M. Gryczyński, *Człowiek pełen dobroci. Rozmowa z ks. dr Czesławem Kamińskim, Generałem Towarzystwa Chrystusowego w latach 1976-1983*, „Przewodnik Katolicki” 5(2001), s. 15.

[40] Por. Z. Podlejski, *Sól ziemi i światłość świata. Święci i błogosławieni wyniesieni na ołtarze przez Jana Pawła II (1979-1984)*, t. 1, Kraków [brw], s. 128.

[41] Por. F. Berlik, dz. cyt., s. 105.

[42] „My, Chryste, hufiec Twój, my Twa przyboczna straż, o bratnie dusze idziem w bój, Ty nam błogosław, Wodzu nasz”. — Z. Delimat, *Wiersze i wierszydła, czyli po prostu moja antologia*, Marki 1992, s. 22.

w Potulicach nowicjusz Zbigniew Delimat[43] w 1935 roku. Tak to wydarzenie wspomina sam autor: „W potulickim zaciszu nowicjackim nie wiele było okazji do pisania. Jeżeli coś w tym okresie «stworzyłem», to i tak wszystko zaginęło w wojennej zawierusze, oprócz jednej zwrotki, która tak spodobała się X. Posadzemu, że uznał ją za odpowiednią na refren naszego zakonnego hymnu”[44]. Wiadomo, że ta część hymnu była już znana i wykonywana przez chrystusowców w 1937 roku, jako tzw. „hymn bojowy”[45]. Pozostałe zwrotki natomiast są autorstwa ks. H. Wycisłowskiego[46] i powstały po II wojnie światowej. Z kolei ks. A. Chlondowski[47] skomponował melodię do tego hymnu[48].

Ojciec Ignacy, wyjaśniając sens stosowania terminologii wojskowej, wskazywał, że ta idea korzeniami sięga pierwszych wieków chrześcijaństwa. Powoływał się przy tym na św. Pawła, który zachęcał Tymoteusza, aby ten okazał się wierny „w trudach i przeciwnościach jako dobry żołnierz Chrystusa Jezusa!” (2 Tm 2, 3). Poza tym słuszność używania takiego słownictwa argumentował o. Posadzego także tym, że i „nasze czasy wymagają właściwie takiego bojowego nastawienia. Dziś potrzeba nie księży salonowych, nie dobrodusznych, zatyłych plebanów, nie zacietrzewionych, sfanatyzowanych «uczonych w piśmie». «Królestwo Boże gwałt cierpi i tylko gwałtownicy je zdobywają» (Mt 11, 12). Trzeba być gwałtownikiem Bożym, bojownikiem w stylu Apostoła Narodów. Dwie cechy charakteryzują dobrego żołnierza — wierność i duch ofensywy”[49].

4. Duchowość maryjna

Historia Towarzystwa Chrystusowego od początku złączona jest z kultem Najświętszej Maryi Panny. Tego ducha przekazał Zgromadzeniu Założyciel kard. Hlond[50]. Zatem kolejną charakterystyczną cechą duchowości Towarzystwa Chrystusowego jest jego maryjność. Nie ma w tym nic dziwnego, że Maryja odgrywa dużą rolę we właściwym przeżywaniu duchowości przez chrystusowców. Jan

[43] Ks. Zbigniew Delimat SChr (1913-2003) — jeden z ochotników, którzy zgłosili się w 1943 roku do pracy wśród Polaków w III Rzeszy; duszpasterz polonijny w Niemczech i we Francji; magister nowicjatu w Hesdigneul les Bethune we Francji; kapelan sióstr Sacre Coeur w Pobiedziskach; poeta-pisarz.

[44] Z. Delimat, dz. cyt., s. 22.

[45] Por. F. Berlik, dz. cyt., s. 224-225.

[46] Ks. Henryk Wycisłowski SChr (ur. 1922) — najpierw duszpasterz na Pomorzu Zachodnim, następnie duszpasterz polonijny w Brazylii.

[47] Ks. Antoni Chlondowski SDB (właściwie: Hlond) (1884-1963) — brat ks. kard. A. Hlonda; prowincjał polskiej prowincji salezjanów; reformator i animator życia muzycznego; kompozytor.

[48] Por. Z. Delimat, dz. cyt., s. 22; B. Kołodziej, *Dzieje*…, s. 95.

[49] I. Posadzy, *Regnum Christi*, w: *Listy Okrężne*, cz. 4, s. 50.

[50] B. Kozioł, dz. cyt., s. 97.

Paweł II nauczał bowiem, że właśnie Maryja jest doskonałym przykładem konsekracji zakonnej, przez którą wyraża się pełną przynależność do Boga i całkowite oddanie się tylko Jemu (por. VC 28).

Jednak charakterystyczną cechą jest to, że chrystusowcy w odniesieniu do Maryi, podobnie jak było to w przypadku Chrystusa Króla, używają starochrześcijańskiego tytułu „Królowa". Maryja więc czczona jest jako Królowa Towarzystwa Chrystusowego i Królowa Polonii Zagranicznej (kiedyś Królowa Wychodźstwa), a najwłaściwszym aktem kultu jest oddanie się w „święte niewolnictwo", propagowane przez św. Ludwika Marię Grignion de Montfort[51].

Element maryjny w duchowości Towarzystwa Chrystusowego związany jest najpierw z „maryjnością" samego kard. Hlonda. Prymas, będąc salezjaninem, czcił Maryję jako Wspomożycielkę wiernych i Pośredniczkę łask. Maryję stawiał za wzór życia modlitwy i wdzięczności Bogu za Jego dary. Uważał, że rozważanie i naśladowanie życia Maryi, pomoże przybliżyć się do Chrystusa. A poza tym Maryja jest najpewniejszym „kanałem", przez który przepływają wszystkie łaski, jakimi Bóg chce obdarzyć człowieka[52]. Stąd kard. Hlond najważniejsze wydarzenia w Zgromadzeniu związał z dniami poświęconymi Matce Bożej. I tak: zaistnienie Towarzystwa — 22 sierpnia w święto Niepokalanego Serca Maryi; początek wspólnego życia zakonnego w Potulicach — 8 września w święto Narodzenia Najświętszej Maryi Panny; obłóczyny pierwszych nowicjuszy — 8 grudnia w uroczystość Niepokalanego Poczęcia; zatwierdzenie Ustaw — 7 października w święto Matki Bożej Różańcowej[53].

Drugim źródłem maryjnego elementu w duchowości chrystusowców jest zapewne pobożność Współzałożyciela. Był on wychowywany w zdrowej pobożności maryjnej i od samego dzieciństwa był przeniknięty duchem maryjnym. Tak wspominał o. Ignacy jedno z wydarzeń w swoim życiu, które stanęło na początku rozwoju jego pobożności maryjnej: „Pierwsze przeżycie religijne 8 IX 1902 r. w Gietrzwałdzie. Co roku pielgrzymowali do tego sanktuarium ludzie z Kujaw oraz z różnych stron Wielkopolski. Szczególnie liczne były pielgrzymki w roku 1902. Była to bowiem 25 rocznica objawień Matki Bożej na tym miejscu. Rodzice zabrali mnie na tę uroczystość. Pamiętam zbiorowisko ludzi, jakiego dotychczas nie widziałem. Pamiętam ludzi leżących pokotem przed cudownym Obrazem Matki Boskiej — krzyki opętanych, błagalne wołania chorych — źródełko pod lasem, z którego pielgrzymi czerpali wodę uzdrawiającą w chorobach"[54]. A później Maryja była dla niego Ucieczką i Ratunkiem w różnych potrzebach i kłopo-

[51] Por. tamże, s. 89.

[52] Por. J. Misiurek, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej* (t. 3 — w. XX), Lublin 2001, s. 282-283.

[53] Por. F. Gałdyś, *Charakterystyczne rysy duchowości Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej*, Poznań 1979, s. 58 (mps Arch. KUL).

[54] I. Posadzy, *Fragmenta vitae*, cz. 3, mps, Archiwum Postulatora w Poznaniu.

tach tak, że podsumowując 40 lat swego kapłaństwa napisał: „Ufam Matce Najświętszej, Królowej Narodu Polskiego, która przez 40 lat była mi Matką i Opiekunką mego życia kapłańskiego. Ona nie zawiedzie mych nadziei. Ona będzie mi tarczą i obroną aż po ostatnie dni mego pielgrzymowania na ziemi”[55].

Ojciec Posadzy był również przekonany, że Maryja stała u zarania istnienia Towarzystwa i wszystkie łaski jakie zgromadzenie otrzymało jest zasługą Jej wstawiennictwa[56].

Mówiąc o maryjnym elemencie w duchowości Towarzystwa Chrystusowego, należy zauważyć jeszcze jeden powód, dla którego w tym zgromadzeniu jest kładziony tak duży nacisk na kult Matki Bożej. Sługa Boży o. Posadzy zauważył, że jednym z istotnych elementów polskiej duchowości jest właśnie rys maryjny. Maryja jest głęboko wpisana w przeżywanie tradycji, zwyczajów i kultu przez samych Polaków. Duchowość maryjna jest zatem tym, co bardzo mocno odróżnia polskiego emigranta od innych narodowości[57]. Tak pisał o. Posadzy na ten temat: „Z nie mniejszą czcią zwracaliśmy się do Matki Boskiej. Ks. Berlik[58] wyszedł ze szkoły świątobliwego ks. Aleksandra Żychlińskiego[59], który wśród kleryków szerzył oddanie się Matce Bożej w charakterze niewolników, w myśl wskazań Grignion de Montfort. Ks. Berlik z wielkim zapałem mówił o tej chwalebnej praktyce. Skutek był taki, że poświęcaliśmy się łasce Bożej w świętym niewolnictwie. Zresztą zdawaliśmy sobie sprawę z tego, jaką rolę odgrywa Matka Boża wśród polskiego wychodźstwa, przekonałem się o tym naocznie w czasie moich podróży zagranicznych. Stąd wniosek, że do duszy maryjnej emigranta przemówić może tylko kapłan maryjny”[60].

5. Duch ofiary

Ojciec Ignacy Posadzy w swoim nauczaniu dotyczącym istotnych cech duchowości zakonnej przyjmuje również zasadę, którą polecają mistrzowie życia duchowego. Twierdzi, że duch ofiary jest „nieodzownym warunkiem nadprzyrodzonego życia”, a także „jest alfą i omegą życia chrześcijańskiego, alfą i omegą prawdziwej pobożności”[61].

---

[55] Tenże, *Czterdziestolecie kapłaństwa. Refleksje, wspomnienia*, mps, Archiwum Postulatora w Poznaniu.

[56] Por. B. Kozioł, dz. cyt., s. 98.

[57] Tamże, s. 100-101.

[58] Ks. Florian Berlik (1909-1982) — jeden z pierwszych chrystusowców; pomocnik i powiernik o. Posadzego; w latach 1968-1969 przełożony generalny Towarzystwa Chrystusowego.

[59] Ks. Aleksander Żychliński (1889-1946) — Sługa Boży; wykładowca teologii dogmatycznej; rektor Wyższego Seminarium Duchownego w Gnieźnie.

[60] I. Posadzy, *Fragmenta vitae*, cz. 1, mps, Archiwum Postulatora w Poznaniu.

[61] B. Kozioł, dz. cyt., s. 102.

Duch ofiary, którego w tym miejscu znów nie przedstawiamy dokładnie, jest uznany przez konstytucje zgromadzenia[62], jako jeden z trzech istotnych elementów ducha, którym charakteryzuje się Towarzystwo Chrystusowe. Ustawy mówią o pragnieniu[63] ofiary z siebie i radosnym poświęceniu sił, wygód i życia dla dobra Polonii[64].

Szukając uzasadnienia tej cechy duchowości zakonnej, należy odnieść się najpierw do teologii życia zakonnego w ogólności. I otóż Elio Gambari podkreśla, że według starożytnych reguł życia zakonnego, cała konsekracja zakonna rozumiana jest jako wierne odtworzenie w sobie wyrzeczeń i ofiar, które ponosił sam Chrystus, aż do ofiary krzyżowej. Ofiara zaś osoby zakonnej będzie polegać na nieustannym wydawaniu śmierci grzechowi i sobie samej przez umartwienie i pokutę. Duch ofiary jest zatem jedną z podstawowych powinności zakonnika[65].

Poza tym o konieczności ducha ofiary w życiu każdego chrześcijanina są przekonani mistrzowie życia duchowego. W tradycji chrystusowców za wzór pod tym względem stawiani są tacy święci, jak: św. Franciszek Salezy, św. Jan Bosco, św. Jan Maria Vianney, czy św. Teresa od Dzieciątka Jezus. Natomiast w pewnym sensie rozumienie ducha ofiary opierało się m.in. na treści dziełka *O naśladowaniu Chrystusa*[66].

Zasadniczym jednak źródłem tego elementu duchowości chrystusowców jest znów osoba kardynała Założyciela — jego osobisty przykład życia oraz nauczanie. Autorzy biografii kard. Hlonda podkreślają, że duch ofiary był tym najbardziej charakterystycznym elementem jego duchowości[67]. Kardynał uważał, że bez poświęcenia i ofiary nie można dokonać niczego wielkiego ani dla Kościoła, ani dla Boga, dlatego jednoznacznie wskazał chrystusowcom na taką właśnie postawę. Tak pisał do nowicjuszy Towarzystwa: „Chodzi mi o ducha ofiary. Nie przyszliście tu po wygody, po przyjemności, po zaszczyty. Jestem przekonany, że Bóg Was tu przyprowadził do swojej służby. Nie można nic wielkiego dla Boga dokonać bez ofiary. I ja jestem zakonnikiem. Zgromadzenie, do którego należę, choć młode, liczy osiem tysięcy członków i jest bardzo prężne. Jest moim głębokim przekonaniem, że jeżeli Bóg za co temu Zgromadzeniu szczególnie błogosławi — to za jego ducha ofiary. […] Więc przygotowujcie się na ten trud i życie

---

[62] W tradycji Towarzystwa Chrystusowego konstytucje zakonne nazywane są Ustawami.

[63] Pierwsze Ustawy zgromadzenia, napisane przez kard. A. Hlonda, wzmacniały jeszcze bardziej tę cechę, gdyż zamiast zwrotu „pragnienie ofiary", posiadały określenie „żądza ofiary". Świadczyło to o ważności tej cechy, która powinna objąć całego zakonnika i winna charakteryzować się wielką intensywnością. — Por. A. Hlond, *Ustawy…*, § 8b.

[64] Por. *Ustawy i dyrektorium Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej*, Poznań 1996, § 6.

[65] Por. E. Gambari, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, tł. J. Bielecki, Kraków 1998, s. 468.

[66] Por. B. Kozioł, dz. cyt., s. 104-105.

[67] Por. J. Misiurek, *Historia i teologia…*, s. 274-275.

pełne poświęceń. Kiedy pójdziecie do naszych biednych wychodźców, nie będzie tam żadnych wygód, żadnego dogadzania sobie. Nie będzie często domu, nieraz braknie obiadu, trzeba się będzie zupełnie a radośnie poświęcić”[68].

6. Duch karności

Duch karności jest jedną z podstawowych cech życia zakonnego. Jest on wpisany w charyzmat chrystusowca. Założyciel nazywa nawet życie w duchu karności „rodzimą cechą życia chrystusowca”[69].

Jeżeli chodzi z kolei o ten element, to znów można byłoby poprzestać na wskazaniu tylko ogólnych zasad życia zakonnego,. W życiu zakonnym bowiem jednym ze ślubów jest posłuszeństwo, które często rozumiane jest jako właśnie karność i uległość. W przypadku Towarzystwa Chrystusowego należy do takiego rozumienia dołożyć „karność kościelną”, czyli posłuszeństwo i uległość wobec najwyższych władz kościelnych (nie tylko wobec własnych przełożonych zakonnych), a w szczególności wobec papieża. Nie ma tutaj co prawda osobnego czwartego ślubu, jak to jest np. w przypadku jezuitów, ale — jak pisze kard. Hlond — „członkowie Towarzystwa podlegać będą Papieżowi jako swemu najwyższemu zwierzchnikowi i będą wiernie wykonywali jego zarządzenia […], odnosząc się do osoby Namiestnika Chrystusowego z najgłębszą czcią, z synowską miłością i bezwzględnym oddaniem”[70].

Szukając historycznych uwarunkowań ducha karności w duchowości chrystusowców, należy zwrócić uwagę na dwa wydarzenia, stojące u początku istnienia Towarzystwa. Pierwsze związane jest z pewnymi wątpliwościami i podjęciem w konsekwencji na wyraźne życzenie papieża przez kard. Hlonda myśli o powołaniu nowego zgromadzenia. Tak to wydarzenie opisywał o. Posadzy: „Ks. Kardynał założył nasze zgromadzenie na wyraźne życzenie Ojca św. Piusa XI. Pierwotnie Ks. Kardynał odkładał założenie tego dzieła, mimo zachęty Papieża. Tłumaczył się przed nim, że nie ma wyraźnego znaku z nieba. «A jeśli Papież rozkaże, czy to będzie wystarczający znak?» — zapytał Papież. «Proszę waszej świątobliwości w tej chwili rozumiem wszystko, to znak z nieba, to wola Boża»”[71]. Można zatem powiedzieć, że osobista karność kard. Hlonda wobec poleceń papieża, została potem przeniesiona już w formie oficjalnej do konstytucji nowego zgromadzenia.

---

[68] A. Hlond, *Przemówienie do nowicjuszy Towarzystwa Chrystusowego w Potulicach 22 X 1932*, „Głos Seminarium Zagranicznego” 1(1992), s. 21.

[69] B. Kozioł, dz. cyt., s. 130.

[70] A. Hlond, Ustawy, § 209.

[71] I. Posadzy, *Towarzystwo Chrystusowe dla Polonii Zagranicznej*, w: *Acta P. Ignatii Posadzy SChr. Konferencje*, vol. XII, Varia, cz. 1, s. 54, Archiwum Postulatora w Poznaniu.

Drugie wydarzenie z kolei związane jest z osobą współzałożyciela, o. Ignacego. Ks. Posadzy był początkowo księdzem diecezjalnym. Był zatem formowany i żył duchowością kapłańską. Jednak w 1931 roku kard. Hlond oznajmił mu, że chce go uczynić generałem nowego zgromadzenia zakonnego. I tutaj właśnie okazała się jego bezwzględna karność wobec polecenia Prymasa Polski. Posłuszeństwo stało się dla niego samego wyznacznikiem autentyczności powołania zakonnego. Następującymi słowami ks. Posadzy wspomina podjęcie decyzji wstąpienia na drogę zakonną: „Przy tej okazji zwierzyłem mu się [kard. Hlondowi], że nachodzą mnie wątpliwości co do mego powołania zakonnego. Przecież dotychczas jako kapłan diecezjalny nigdy nie myślałem o zakonie. Odpowiedział krótko: «Proszę się nie martwić, to jest prawdziwe powołanie zakonne, bo jest to powołanie z posłuszeństwa»”[72].

Przeprowadzona analiza uwarunkowań historycznych duchowości Towarzystwa Chrystusowego jest zaledwie pewnym zasygnalizowaniem problemu. Samych bowiem elementów tej duchowości jest więcej. Nie dotknięto tu m.in. duchowości kapłańskiej, która również odgrywa niebagatelną rolę w całokształcie duchowości chrystusowców. Nie zostały także omówione najbardziej zewnętrzne przejawy duchowości, jakimi są różne formy pobożności czy kultu (zabrakło m.in. omówienia kultu eucharystycznego, który jest również jednym z ważniejszych celów charyzmatu, czy też kultu Serca Bożego) i czci świętych. Opuszczenia te nie są podyktowane „nieważnością” wymienionych cech, lecz wynikają ze względów pragmatycznych. Tym bardziej należałoby podjąć w dalszych badaniach.

CONDIZIONI STORICI DI SPIRITUALITÀ DELLA SOCIETÀ DI CRISTO PER L’EMIGRAZIONE POLACCA

Società di Cristo per Emigranti Polacchi è stata fondata nel 1932 per il cardinale Augusto Hlond, il Primate della Polonia e viene fondata per il servizio pastorale e apostolico per gli emigranti polacchi. La missione della costruzione e della formazione della nuova società religiosa viene conferita a padre Ignazio Posadzy.

La spiritualità della Società si caratteriza come una spiritualità religiosa, apostolica, cristocentica e mariana. Lo spirito di sacrificio svolga qui un ruolo importante.

La spiritualità religiosa. Società di Cristo è la comunità religiosa con i voti classici: la castità, l’obbedienza e la povertà, ed anche con la vita comune. La sua missione mette i religiosi sugli speciali situazioni della vita perchè lavorano tra

[72] B. Kozioł, dz. cyt., s. 127.

gli emigranti. I religiosi trovavano diversi ostacoli per la possibilità di costruire la comunità nel senso proprio. È la comunità dello spirito — l'unità nei compiti, lo sentimiento di fraternità e l'atmosfera dell'amore reciproca. Tale senso della comunità trae origini dal detto del card. A. Hlond: „Tra di noi, non c'è lontananza".

La spiritualità apostolica della Società di Cristo significa „essere" totalmente per gli emigranti polacchi. Questa qualità proviene della spiritualità dei pallottini. Essere un missionario implica la via retta alla santità. I membri di Società di Cristo giungono alla perfezione per il sacrificio a favore degli Polacchi fuori della patria.

La spiritualità cristocentrica significa per un membro della Società seguire il Cristo Re e somigliarsi a Lui attraverso i voti religiosi. La fonte di quest'elemento si trova anzitutto nell'insegnamento del card. Hlond chi era un grande appassionato del culto di Cristo Re. Anche secolo passato viene spesso chiamato come „il secolo del Regno di Cristo Re".

La spiritualtà mariana. I membri della Società adorano la Madre di Dio nell'icona di Madonna di Jasna Góra. La Madre di Dio è invocata come la Regina della Polonia, della Società di Cristo e degli emigranti polacchi. La devozione mariana del membro della Società è pure l'elemento apostolico e pastorale con quale vada ai polacchi fuori della patria; ma anche è mezzo che gli serve alla propria sanctificazione.

Lo spirito di sacrificio è un elemento fondamentale nella spiritualità della Società di Cristo. Lo s'esprime soprattutto nel lavoro „alla santa opera di Dio", che è la salvezza di ogni emigrante polacco. Dallo spirito del sacrificio dipende lo sviluppo della propria vita spirituale di ogni religioso. Il card. Hlond affermava che „non c'è la vita giusta senza il sacrificio".

L'obbedienza e la disciplina nello spirito della fede. Si tratta della disciplina e il rispetto alla Chiesa e ai superiori. I santi dicevano: „Chi ubbidisce, non erra". Le parole del testamento di padre Posadzy bene riassungono questa spiritualità: „Crescete nella grazia di Dio, nel conoscere il Gesù Cristo, Lo amate perchè Lui è amico e fratello nostro. Amate nostra Santissima Madre e Regina, Lei ci ha dato tanti provi della cura sulla Società. Lei è garante della vostra perseveranza e sviluppo della Società. Amate la vostra comune Madre — Società. Seguite avanti questa bella opera fedeli alle indizi e allo spirito di grande Cardinale Fondatore".

V. HAGIOGRAFIA

„Duchowość w Polsce", tom 11,
red. M. Chmielewski, Lublin 2009, s. 173-186

Jan Dąbrowski*

POWOŁANIE I OKOLICZNOŚCI DECYDUJĄCE O WSTĄPIENIU ŚW. RAFAŁA KALINOWSKIEGO DO KARMELU

Powołanie, wybór drogi w życiu chrześcijanina jest tajemnicą. To szczególna rozmowa między Bogiem a powołanym. Szczerość w wyborze drogi życiowej widać w wypełnieniu i zrealizowaniu własnego powołania. Czasami trudno ocenić, czy drugi człowiek wypełnił swoje powołanie wobec Boga. Nawet najbardziej zagmatwane ludzkie drogi mogą stać się pozytywną odpowiedzią na Boże wezwanie. Życie Józefa Kalinowskiego (ur. 1 IX 1835 — zm. 15 XI 1907), w przyszłości karmelity bosego o. Rafała od św. Józefa, było pełne różnych wydarzeń. Jednak pragnienie szukania prawdy i wypełnienia w sposób autentyczny swojego powołania, było cechą charakterystyczną tego okresu jego życia.

1. Dom rodzinny i lata szkolne

W 1832 roku dwudziestosiedmioletni Andrzej Kalinowski poślubił córkę Józefa Połońskiego, który był gospodarzem posiadłości Karolin i Nowiki w powiecie mińskim, a także rejentem Komisji Radziwiłłowskiej. Józefa — żona Andrzeja urodziła mu dwóch synów: Wiktora w 1833 roku oraz Józefa 1 IX 1835 roku. Następnie, 9 września Józef Kalinowski został ochrzczony w kościele parafialnym p.w. św. Jana. Rodzicami chrzestnymi zostali: Józef Połoński, ojciec matki, i Dorota Cymermann. Kolejne lata Józefa zapiszą się w jego życiu bliskimi kontaktami z ojcem chrzestnym i równocześnie dziadkiem. Natomiast matka chrzestna prawdopodobnie nie odegrała żadnej roli w życiu Józefa, gdyż nie spo-

* 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.*

tykamy jej nazwiska w tekstach źródłowych. Podczas uroczystości chrztu uczestniczyli także: brat matki — Karol Połoński i daleka kuzynka matki — Klementyna Szaniawska. Ona, po śmierci drugiej żony Andrzeja Kalinowskiego, wraz z babką Karoliną Połońską opiekowała się jego dziećmi. Uczyła Wiktora i Józefa katechizmu, pierwszych prawd wiary, co utkwiło w pamięci Józefa. Zmarła przed 1880 rokiem[1].

Józef i Wiktor lata szkolne rozpoczęli w domu, kiedy naukę pobierali od domowych nauczycieli. W 1843 roku Józef wraz z Wiktorem zostali oddani do Instytutu Szlacheckiego w Wilnie. Szkoła, w której się uczyli, miała charakter zamknięty. Tylko w niedzielę i święta pozwalano uczniom odwiedzać domy rodzinne czy krewnych. Mimo to dom rodzinny był dla niego miejscem, gdzie formowała się jego postawa religijna[2].

W 1847 roku, po raz trzeci, Andrzej Kalinowski wziął ślub. Jego żoną została Zofia z Puttkamerów. Była osobą bardzo religijną. Kiedy tylko mogła uczestniczyła we Mszy świętej i przystępowała do Komunii świętej. Wiele czasu poświęcała na modlitwę i posty, szczególnie w środy, piątki i soboty. Była także bardzo miłosierna. Przy tym wszystkim nie posiadała jednak zdolności do prowadzenia gospodarstwa domowego. Józef był od niej młodszy tylko siedem lat. Szybko zauważył znamiona jej charakteru, a to spowodowało, że łatwo nawiązali głęboką przyjaźń. Obdarzali się synowskim i matczynym uczuciem. Józef, kiedy był już starszy, dzięki jej pomocy, powrócił do praktyk religijnych. W swoich listach z Syberii pisał o tym w duchu wdzięczności[3].

W Instytucie panowała surowa karność. Józef wraz z kolegami uczył się także religii, brał udział we Mszy świętej, odprawianej z racji świąt i niedziel w dawnym kościele dominikańskim. Przed Bożym Narodzeniem i Wielkanocą, czyli dwa razy w roku, uczniowie przez kilka dni uczestniczyli w wielkim porządku w rekolekcjach[4]. W przyszłości o. Rafał, już jako zakonnik i kapłan, raczej surowo ocenił postawę swoją i kolegów z Instytutu: „Pod względem więc religijnym nic nam nie brakowało, chyba tylko naszej dobrej woli”[5].

Klimat, w którym przyszło im żyć, miał wpływ na postawę młodych ludzi, w tym także na Józefa. Był to żywioł moskiewski i „zaczęło się szerzyć powie-

---

[1] Cz. Gil, *O. Rafał Kalinowski 1835-1907*, Kraków 1984, s. 16-17; List do Wiktora Kalinowskiego, Raab, 21 X 1880. — J. Kalinowski (O. Rafał od św. Józefa OCD), *Listy*, wyd. Cz. Gil, t. 1, cz. 1: 1856-1872, Lublin 1978; t. 1, cz. 2: 1873-1877, Lublin 1978; t. 2, cz. 2: 1900-1907, Kraków 1986.

[2] Cz. Gil, dz. cyt., s. 20-24; J. Kalinowski, *Wspomnienia 1835-1877*, wyd. R. Bender, Lublin 1965, s. 10-11.

[3] Cz. Gil, dz. cyt., s. 18, 20; List do rodziny, Krasnojarsk, 21 I 1865; List do rodziny, Irkuck, 8/20 III 1865; List do rodziny, Ussole, 3/15 VI 1865; List do rodziny, Ussole, 1 VII 1866; List do rodziny, Ussole, 23 VI 1867; List do rodziny, Ussole, 28 IX 1867.

[4] J. Kalinowski, *Wspomnienia 1835-1877*, s. 10-11.

[5] Tamże, s. 11.

trze niezdrowe, nie mogła zmiana nie wywołać też i dotkliwych następstw; usposobienie młodzieńcze, bezwiednie, zarazę powoli chwytać musiało. O tyle przynajmniej, iż zło, stając się powszednim, przestawało wywoływać oburzenie, następnie zmieniało się w rzecz obojętną, a ostatecznie i do naśladowania zachęcać mogło. W tych warunkach zostawało Wilno, kiedy wypadło nam, po skończeniu nauk w Instytucie, miasto opuścić i przenieść się w nowe otoczenie”[6].

2. Studia, praca zawodowa i służba w wojsku

Wraz z ukończeniem Instytutu, u Józefa pojawił się problem wyboru studiów. Po przemyśleniach, ale mając jeszcze wiele wątpliwości, wybrał, podobnie jak jego brat Wiktor, studia w Instytucie Agronomicznym w Hory-Horkach. We „Wspomnieniach” napisał o swoich młodocianych latach i kłopotach: „Naprawdę zważywszy niektóre dane powinienem był starać się o przyjęcie do seminarium duchownego w Wilnie. Iżem tego nie uczynił, znaczna część życia, a głównie lata młodego wieku połamały się na nieskładne części, stały się bez pożytku dla mnie i dla bliźnich i w marność się obróciły”[7]. Były to już jednak słowa i przemyślenia dojrzałego zakonnika.

Już w Instytucie w Hory-Horkach, Józef odczuwał pustkę związaną z życiem wewnętrznym. Było wiele przyczyn, które nie pozwalały mu ten głód dostatecznie zaspokoić. Jedną z ważnych przyczyn były same studia przyrodnicze, które wtedy były zaprzeczeniem prawd wiary. I jak sam stwierdził, „do rozwoju pobożności mało rzeczy się przyczyniało”[8].

W 1852 roku, po zakończonych wakacjach, Wiktor powrócił do Instytutu w Hory-Horkach, a Józef pojechał do Petersburga. Tu doświadczył niepowodzenia. Ze względu na brak miejsc w Szkole Dróg i Mostów, nie mając wyboru, wstąpił do Mikołajewskiej Szkoły Inżynierii. Pragnął znaleźć się w wyższej klasie. Aby to uczynić, musiał odbyć półroczne studia przygotowawcze, które ukończył na prywatnej pensji u kapitana Andrzeja Iwanowa. Po pomyślnie zdanym egzaminie wstępnym, 10 X 1853 roku został przyjęty do trzeciej klasy wspomnianej Uczelni. Wstąpienie w szeregi studentów tej szkoły wiązało się z obowiązkiem przyjęcia munduru armii rosyjskiej. Studia, które trwały sześć lat, były podzielone na cztery lata w klasach niższych i dwa lata w klasach oficerskich. Te ostatnie zostały w tamtym czasie zamienione na Mikołajewską Akademię Wojenną. W 1855 roku ukończył pierwszą część studiów z tytułem i stopniem inżyniera chorążego. W lipcu 1856 roku awansował do stopnia porucznika, a w czerwcu 1857 roku zakończył studia i przyjął posadę adiunkta przedmiotu matematyki

[6] Tamże, s. 13.

[7] Tamże, s. 14.

[8] Tamże, s. 15; R. Bender, *Powstaniec-zakonnik. Błogosławiony o. Rafał Kalinowski*, Warszawa 1984[2], s. 17-18.

w Mikołajewskiej Szkole Inżynierskiej. W tym samym roku, 5 lipca, po zdanym egzaminie, został mianowany porucznikiem[9].

Okres studiów zaznaczył się u przyszłego zakonnika rozpoczęciem kryzysu religijnego. W tym czasie wiele czytał, m.in. dzieła wartościowe, jak np. *Le génie du Christianisme* Chateaubrianda, czy *Wyznania* św. Augustyna[10]. Uczestniczył z ochotą w życiu towarzyskim stolicy Rosji. Brał udział w balach, chodził do teatru i na balet. Myślał także o założeniu rodziny[11]. Ustawicznie szukał sensu własnego życia. Trudno jednoznacznie ukazać, co było przyczyną jego kryzysu wewnętrznego. Możemy przypuszczać, że było to m.in. środowisko, obojętne religijnie, w którym przyszło mu żyć, a równocześnie brak oparcia w rodzinie, którą bardzo wcześnie opuścił, miało swoje znaczenie[12]. Wiara jego była prawdopodobnie bardzo powierzchowna. W swoim pamiętniku napisał: „Praktyki kościelne zaniedbywałem, do pobożności jednak wewnętrzny popęd tu i ówdzie mocno, acz przechodnio, w duszy się budził. Nie byłem temu jednak głosowi wierny"[13].

Wewnętrzna pustka, niestałość w upodobaniach, rozczarowanie, to elementy jego „moralnej choroby", jak sam napisał w liście do brata Wiktora, równocześnie pocieszając siebie tym, że jest zdrowym fizycznie. Starał się zaradzić „chorobie", która go męczyła[14]. Nawet samotność nie dała oczekiwanych rezultatów[15]. W okresie Wielkiego Postu 1859 roku uczestniczył w bardzo popularnych rekolekcjach, głoszonych przez dominikanina o. Dominika Souaillarda, w kościele św. Katarzyny w Petersburgu. Nie wykluczone, że w tym czasie miało miejsce wydarzenie, o którym wspomina w słowach: „Przejeżdżając pierwszy raz w Petersburgu przed kościołem Św. Stanisława, przyszła mi myśl zatrzymania się; ukląkłem, jak dzisiaj pamiętam, przy konfesjonale; na nieszczęście był pusty, w kościele nikogo nie było i płacz mnie niezrozumiały ogarnął. Tęsknota jakaś pochłaniała całą istotę"[16].

Pobyt w Petersburgu był dla Józefa bardzo trudnym czasem. Szukał więc zwyczajnych chwil wytchnienia, odpoczynku, czy też okazji powrotu do zdrowia. Kiedy tylko mógł, wyjeżdżał w stronny rodzinne. Poznawał wtedy jeszcze bardziej życie ludzi i ich kłopoty. Nachodziły go smutne myśli, gdy patrzył na

---

[9] Cz. Gil, dz. cyt., s. 30; R. Bender, dz. cyt., s. 19-24; J. Kalinowski, *Wspomnienia 1835-1877*, s. 17-23.

[10] J. Kalinowski, *Wspomnienia 1835-1877*, s. 30, 34.

[11] List do Wiktora Kalinowskiego, Petersburg, 19 XII 1856.

[12] Cz. Gil, dz. cyt., s. 32-35.

[13] J. Kalinowski, *Wspomnienia 1835-1877*, s. 34.

[14] List do Wiktora Kalinowskiego, Petersburg, 19 XII 1856.

[15] List do Wiktora Kalinowskiego, Petersburg, 6 II 1859.

[16] J. Kalinowski, *Wspomnienia 1835-1877*, s. 34-35, 39-40; List do Wiktora Kalinowskiego, Petersburg, 19 XII 1858; Cz. Gil, dz. cyt., s. 34-35; *List Pasterski Episkopatu Polski przed kanonizacją bł. Rafała Kalinowskiego*, „L'Osservatore Romano" (wyd. polskie) 11(1991), nr 12, s. 27.

życie religijne. Zniesienie Unii przyniosło wiele nieporozumień i trudności w podtrzymywaniu wiary na tych ziemiach. Pozostałe, jakby resztki klasztorów, pomagały zachowywać jeszcze życie religijne ludu: „Z klasztorów naszych zaledwie pozostał w okolicach Nieświeża klasztor bernardynów. W samym Nieświeżu były jeszcze benedyktynki. […] W Studzionkach, we dworze należącym do dóbr radziwiłłowskich, odległym o parę mil od Nieświeża, a zostającym od lat niepamiętnych w dzierżawie rodziców żony mego śp. starszego brata, była właśnie kaplica domowa. Pamiętam, jak ksiądz bernardyn konno, na dzielnym rumaku przybywał i podobnież wracał po odprawieniu Ofiary Św. Zawitał razu jednego i kwestarz, nikogo nie omijał, widząc mnie młodego oficera, przystąpił śmiało z wesołą postawą. Na nieszczęście nie bardzom co miał przy sobie, czym był mógł się podzielić, wyprosiłem się grzecznie od kwesty i dodałem, nie bardzo myśląc, co mówię, iż w miejsce ofiary pieniężnej osobą własną Kościołowi służyć będę. «Chwytam cię za słowo» — odrzekł braciszek — «pamiętaj wykonać, co przyrzekasz». Rzecz się sprawdziła w lat z górą dwadzieścia. Bóg mnie powołał do służby w Kościele świętym — tylko, czy istotnie w duchu prawdy służę?”[17].

W kwietniu 1859 roku Kalinowski wyjechał z Petersburga i przyjął posadę przy budowie linii kolejowej Odessa-Kijów-Kursk[18]. Dzięki samotności i ciszy, jakiej wtedy doświadczył, umiał wyrobić w sobie życie wewnętrzne. Pisał o tym w słowach: „[…] ta ciągła praca ze sobą i nad sobą daleko od ludzi, wielką zmianę ku dobremu we mnie zrobiła. Poznałem cały ogrom potrzeby utrwalonych pojęć religijnych i ostatecznie ku nim się zwróciłem. Wielem obowiązany jednej nieocenionej książce: *Spowiedziom* św. Augustyna, z niej czerpałem obficie ten zdrój nowego dla mnie życia. Spokojniej teraz spoglądam na życie i znaczniem zobojętniał ku jego rozkoszom. Zostaje mi jeszcze wiele do pracy nad sobą i drżę za siebie, kiedy przypomnę wir stołecznego życia, zbyt dobrze znam jego pokusy”[19]. Natomiast we „Wspomnieniach”, które spisywał już jako kapłan i zakonnik pod koniec swojego życia, ukazał moc modlitwy oraz ufność i oddanie się Matce Bożej: „Z całej tej wyprawy prawdziwą korzyść odniosłem nie ze samego zajęcia, do którego nie bardzom się zdał, lecz z książki do nabożeństwa, która do rąk moich tu się dostała. Miał tę książkę przy sobie dany mi do pomocy rysownik Polak. Otrzymał ją był od matki swej przed odjazdem z domu. Czytanie tej książki niezmiernie na duszę oddziaływało, szczególniej budziło się uczucie w pośrednictwo Matki Najświętszej. Uwaga o doniosłości odmawiania w razie potrzeby „Pozdrowienia Anielskiego” utkwiła mi w pamięci i razu pewnego, gdym się znalazł w największym niebezpieczeństwie utraty życia, odmówienie z

[17] J. Kalinowski, *Wspomnienia 1835-1877*, s. 37-38; zob. List do Masi i Wiktora Kalinowskich, Ussole, 1/13 IV 1867; S. Adamczyk, *Niespokojne serce*, Kraków 1983, s. 38-39; Cz. Gil, dz. cyt., s. 36.

[18] J. Kalinowski, *Wspomnienia 1835-1877*, s. 35, 50-51; Cz. Gil, dz. cyt., s. 37-39.

[19] List do Masi i Wiktora Kalinowskich, Chutor Aniutin, 25 IX 1859.

gorącością ducha „Zdrowaś Mario" od zguby wybawiło. Jaką potężną bronią jest modlitwa. Jak wszechmocnym wstawiennictwo Najśw. Panny. Jak zbawienne ku dobru naszemu środki podaje Kościół św. przez nabożne książki, z których prawda Boża się przebija"[20].

Po zakończeniu prac przy budowie linii kolejowej i pobycie w Petersburgu, na własną prośbę został przeniesiony w 1860 roku do fortecy w Brześciu Litewskim[21]. Często chorując, w następnym roku znalazł się w Ciechocinku. Tam też poznał kuzynkę Masi Kalinowskiej — Ludwikę Młocką[22], osobę zamężną, ale bezdzietną i bardzo religijną. W liście, który Młocka napisała w Ciechocinku 19 VIII 1861 roku do Masi Kalinowskiej, znajdujemy taki opis Józefa: „Poznałam więc Waszego Józia, jak go zwykle nazywacie, a im więcej go poznaję, tym bardziej mi się podoba, nie z powierzchowności, która tyle za nim przemawia, nie z ukształcenia, które w mężczyźnie nadzwyczaj wysoko stawiam, ale z tej rzadkiej piękności duszy, którą on niezaprzeczenie posiada"[23]. Ona to w przyszłości będzie mu pomagać w rozwiązywaniu różnych trudności, w tym religijnych, zwłaszcza na zesłaniu[24].

Pobyt w Brześciu upłynął Józefowi na odszukiwaniu celu życia. Nie mając zamiaru założenia własnej rodziny[25], początkowo przyjął na wychowanie Ludwika, kilkunastoletniego chłopca, który później pomagał mu w prowadzeniu niedzielnej szkółki dla rzemieślników[26]. Wszystkie te działania pozwoliły mu odkryć swój własny kierunek życia: „Zajęcia służbowe nic oprócz przykrości nie dają; przyjaźń kilku osób i serdeczna rozmowa musiałaby wystarczyć za jedyny pokarm duchowy, jeżeliby nie to uczucie, które nadaje cel życiu, które buduje społeczność i każdą jego jednostkę powinno pobudzać do życia; mówię o miłości bliźniego, którą staram się natchnąć i rozdmuchać w sobie, żeby ona była dla mnie ogniwem łączącym z życiem, a resztę zostawuję Opatrzności"[27].

3. Przystąpienie do powstania styczniowego

Powstanie styczniowe, które wybuchło 22 I 1863 roku, postawiło Kalinowskiego przed wyzwaniem moralnym. Był on wtedy żołnierzem rosyjskim i miesz-

[20] J. Kalinowski, *Wspomnienia 1835-1877*, s. 55.

[21] List do Masi i Wiktora Kalinowskich, Wilno, 10 VIII 1860.

[22] Zob. J. Kalinowski, *Listy*, t. 1, cz. 1, s. 76.

[23] Tamże, s. 80.

[24] Cz. Gil, dz. cyt., s. 41.

[25] List do Masi Kalinowskiej, Brześć, 28 VI 1861.

[26] List do Ludwiki Młockiej, Brześć, 27 XII 1861; List do Ludwiki Młockiej, Brześć, 5 II 1862; Cz. Gil, dz. cyt., s. 42; R. Bender, dz. cyt., s. 39-40; S. T. Praśkiewicz, *Wyprzedził epokę — sakramenty w ujęciu św. Rafała Kalinowskiego (2)*, „Karmel" 1992, nr 3, s. 42.

[27] List do Masi Kalinowskiej, Brześć, 28 VI 1861.

kał w fortecy w Brześciu Litewskim. Okres przebywania w Brześciu, jak i minione lata, pomogły mu ukierunkować swoje życie: pragnął pomagać i służyć innym ludziom, na miarę swoich możliwości. Nie miał jednak konkretnych planów. Działania powstańcze zmusiły go do pewnych przemyśleń i działań. Po otrzymaniu dymisji z wojska, przystąpił do powstania. Przyjął wtedy stanowisko naczelnika Wydziału Wojny w Wydziale Wykonawczym Litwy[28].

Będąc uczestnikiem powstania styczniowego, doświadczył niezwykłego wydarzenia, które radykalnie zmieniło jego życie. Przyszły „męczennik konfesjonału" tak opisywał to zdarzenie: „Teraz trzeba zwrócić się wstecz do początku sierpnia 1863. Jeden z obywateli Żmudzi, zamieszkały wówczas w Wilnie Jakub Giejsztor, przytrzymany jako niebłogonadieżnyj i skazany na wygnanie w głąb Rosji, oczekiwał dnia wyjazdu w więzieniu gmachu policji. Bardzo to nas bolało i chciałem obdarzyć go jaką pamiątką, mogącą mu na wygnaniu pociechę przynieść. Umyśliłem wyprosić u jednej z osób z rodziny krzyż z relikwiami. Nadmienić tu wypada, iż już przedtem nalegano na mnie ustawicznie, a szczególniej młodsza ma siostra, abym się zdobył na odbycie spowiedzi. Przyrzekłem, odkładałem i czas ubiegał. Otóż, kiedy mi chodziło o otrzymanie krzyża, jak wyżej, otrzymałem pod warunkiem, jeżeli do spowiedzi pójdę. Przystałem, odwiedziłem Jakuba, krzyżyk oddałem i pożegnałem. Po tej umowie musiałem być słownym i w dzień M. B. Wniebowzięcia przystąpiłem do Sakramentu Pokuty w kościółku pomisjonarskim. Co się Bogu podobało wykonać w mej duszy w czasie chwil spędzonych u stóp spowiednika wielebnego ojca Eymonta, ostatniego z misjonarzy na Litwie, może wypowiedzieć tylko ten, kto podobnych chwil doświadczył"[29]. We wrześniu 1863 r., pisał do L. Młockiej: „Jedyna zmiana we mnie zaszła — po 10 latach odstępstwa, wróciłem na łono Kościoła: byłem u Spowiedzi i bardzo mi z tym dobrze; chwalę się przed Panią, gdyż uważam ten zwrot mój w pojęciach religijnych jako ważny wypadek w życiu moim wewnętrznym"[30].

Powrót do wiary zaznaczył się u Józefa intensywną pracą nad rozwojem życia duchowego. Przejawiało się to przede wszystkim w przystępowaniu raz w tygodniu do Sakramentu Pokuty, codziennym uczestnictwie we Mszy świętej oraz częstym przyjmowaniu Komunii świętej. Była to wtedy rzecz niespotykana, nowa, tak dla świeckich jak i kapłanów[31]. Rozpoczął także własne, bardziej pogłębione studium nad teologią[32].

---

[28] J. Kalinowski, *Wspomnienia*, s. 55, 60-70; List do Masi Kalinowskiej, Petersburg, 22 II 1859; Cz. Gil, dz. cyt., s. 39-42, 49-50.

[29] J. Kalinowski, *Wspomnienia*, dz. cyt., s. 80-81.

[30] List do Ludwiki Młockiej, Wilno, 6 IX 1863.

[31] J. Kalinowski, *Wspomnienia*, dz. cyt., s. 81; S. T. Praśkiewicz, *Wyprzedził epokę — sakramenty w ujęciu św. Rafała Kalinowskiego (1)*, „Karmel" 1992, nr 2, s. 29; W. Tochmański, *Eucharystia w życiu św. Rafała Kalinowskiego*, „Karmel" 1994, nr 2, s. 52-53.

[32] List do ojca, Wilno, 15 V 1864; Cz. Gil, dz. cyt., s. 43; tenże, *Matka Boża w życiu i duszpasterstwie bł. Rafała Kalinowskiego*, w: *Niepokalana. Kult Matki Bożej na ziemiach polskich w XIX*

W tamtym czasie pojawiło się u Kalinowskiego zainteresowanie życiem zakonnym. Uwagę swoją skierował na zakon kapucynów: „Proszę mię w Wilnie dowiedzieć się o regułach Zakonu O. O. Kapucynów, których klasztor jest w Warszawie. Potrzebne są szczegóły o prawidłach przy wstąpieniu do nowicjatu, o długości nowicjatu, i regule, i przepisach klasztornych. Jakie kwalifikacje potrzebne przy wstąpieniu. Potrzebny również adres prowincjała tego zakonu. — Mam nadzieję, Droga Pani Ludwika zechce mi przesłać wszystkie potrzebne informacje w jak naprędszym czasie”[33]. Jednak represje ze strony rządu carskiego, który pozamykał bardzo znaczną część klasztorów, uniemożliwiły o. Rafałowi zrealizować obecnych pragnień[34]. Było to ukierunkowanie nie tylko na Boga, ale równocześnie na drugiego człowieka. Wśród tych osób byli jego bliscy, a potem inni ludzie, których będzie spotykał na drodze swojego życia, starając się im pomagać w różnych trudnościach, zwłaszcza religijnych[35].

4. Zesłanie na Syberię

Syberia stała się, szczególnie w XIX wieku glebą, na której formowała się duchowość wielu Polaków, „na której wyrastało ziarno świętości”[36]. Zesłanie na Syberię, do dalekiego Irkucka i Usola, które było represją za udział w powstaniu 1863 roku, nie spowodowało zmiany decyzji u Kalinowskiego: „Droga Siostrzyczka uważa za przesadne moje usposobienie religijne, ale jakże ja nie mam cały się oddać temu uczuciu religijnemu, które mię w najtrudniejszych chwilach życia ratowało i przeistoczyło mię całkiem, wskazując mi prawdziwą drogę życia. Bóg się cały nam oddał za nas, jakże nam nie poświęcić się Bogu? — Ta myśl jest teraz głównym kierownikiem moim”[37]. Przez cały czas był zatroskany o własne — choć nie tylko — życie duchowe. Starał się, kiedy było to możliwe, korzystać z posługi kapłańskiej[38]. Równocześnie liczył się z realiami obecnego życia. Pobyt na zesłaniu nie pozwalał Józefowi całkowicie żyć po zakonnemu, studiować teologię, a także poświęcić się pracy wychowawczej wśród dzieci. Nie miał pewności, że gdy wróci z katorgi odzyska pełną wolność i będzie mógł

wieku, red. B. Pylak, Cz. Krakowiak, Lublin 1988, s. 249.

[33] List do Ludwiki Młockiej, Wilno, 27 XII 1863/8 I 1864; zob. J. Kalinowski, *Wspomnienia*, dz. cyt., s. 81.

[34] Cz. Gil, *O. Rafał Kalinowski*, s. 43; M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 3*: *Czasy nowożytne 1758-1914*, Warszawa 1991, s. 305.

[35] S. T. Praśkiewicz, *Raffaele Kalinowski. Tappe fondamentali di una vita ed elementi di spiritualità*, Roma 1990, s. 29-30; tenże, *Życiowa droga i charakterystyczne cechy duchowości Rafała Kalinowskiego*, „Ateneum Kapłańskie” 117(1991), s. 86-87.

[36] J. Glemp, *Patron Sybiraków*, „L’Osservatore Romano” (wyd. polskie) 11(1991), nr 12, s. 25.

[37] List do rodziny, Ussole, 1 VII 1866.

[38] List do rodziny, Ussole, 10/22 IX 1865 oraz inne listy z tego okresu i jego *Wspomnienia.*

wstąpić do seminarium duchownego. Czytał więc i inne książki — z dziedziny budownictwa, mechaniki, geometrii, algebry oraz uczył się języków obcych. Podtrzymywał przez to swoje wykształcenie inżynieryjne i możliwość otrzymana pracy[39].

Podczas pobytu w Usolu, w liście do Ludwiki Młockiej, powracał myślą na temat zakonu kapucynów: „Proszę o pasek tercjarski od O. O. Kapucynów, nie śmiem prosić o cały habit, może odebranie jego za wiele by mi pociechy przyniosło”[40]. Tam poznał Wacława Nowakowskiego, kleryka, a w przyszłości kapucyna, który go później odwiedził w Irkucku[41]. Może to jego osoba przypomniała Kalinowskiemu pragnienie wstąpienie do kapucynów. O jego prośbach wspominał w tym samym liście do Młockiej. Znajomość ta, która przerodziła się w przyjaźń, będzie trwała aż do śmierci o. Nowakowskiego, który zmarł w 1903 roku w Krakowie[42]. Jednak po kilku latach miał wątpliwości co do wyboru zakonu: „Jeszcze z jednego z listów moich, pisanych z Wilna, Pani łatwo się domyśliła o zrobionym przeze mnie postanowieniu usunięcia się od warunków świeckiego życia i szukanie służby u Pana Boga w jednym z zakonów istniejących w kraju. Te przejścia, jakimi Bogu się podobało przeprowadzić mię, nie zachwiały raz powziętej myśli i dzisiaj, kiedy zewnętrzne okoliczności dadzą mi swobodę wyboru stanu, do jednego z klasztorów wypadnie mi zapukać. Otóż w tej myśli udaję się do Pani o łaskawe i szczegółowe powiadomienie mię w jakich zakonach obecnie istnieją nowicjaty w Królestwie i jeżeli są, więc w jakich miastach i jakie są obwarunkowania rządowe, co do osób zapisujących się do zakonów; może są szczególne zewnętrzne na miejscu trudności, których dawniej mogło nie być. — Nadto proszę o przysłanie mi jakiego dzieła, gdzie bym mógł znaleźć dokładne i *in extenso* reguły zakonów. Rad bym też mieć od Drogiej Pani i wiadomości o stanie istniejących w kraju zakonów, o czym dowiedzieć się może niezbyt trudno będzie Pani z rozmowy z jednym ze światlejszych księży”[43].

5. Wychowawca

Dla Józefa Kalinowskiego rozpoczął się czas powrotu z zesłania. W lipcu 1872 roku opuścił Irkuck, by w konsekwencji w kwietniu 1874 roku stanąć

[39] List do rodziny, Ussole, 3/15 VI 1865; List do Ludwiki Mlockiej, Ussole, 7 X/27 IX 1865; List do rodziny, Ussole, 31 XII 1865/12 I 1866; List do rodziny, Ussole, 23 VI 1867; List do Masi i Wiktora Kalinowskich, Ussole, 2/14 VII 1867; List do Ludwiki Mlockiej, Ussole, 2 VII 1867; Cz. Gil, *O. Rafał Kalinowski*, s. 94-101.

[40] List do Ludwiki Młockiej, Ussole, 5/17 I 1867.

[41] List do Ludwiki Młockiej, Irkuck, 3/15 II 1872; List do Wacława Nowakowskiego, Wadowice, 22 IX 1902.

[42] List do Ludwiki Młockiej, Ussole, 5/17 I 1867.

[43] List do Ludwiki Młockiej, Irkuck, 17/29 XII 1871.

w Warszawie[44]. Rozpoczął poszukiwanie pracy, by spłacić długi zaciągnięte na Syberii wobec rodziny i bliskich. Rady w sprawie podjęcia właściwej decyzji szukał przede wszystkim u spowiedników. Po przemyśleniach został wychowawcą księcia Augusta Czartoryskiego, nie zapominając jednak o swoich planach: „Nie mogąc na razie Panu Bogu w zakonie się poświęcić, układałem sobie plan po kilku latach pracy zamiar ten od tylu chowany lat w czyn na koniec wprowadzić”[45].

Praca wychowawcza nie była łatwa, ale chyba — mimo słabego zdrowia Gucia — był zadowolony z przyjętej posady, gdyż dawała mu ona, jak i wychowankowi, który był wrażliwy religijnie, możliwość korzystania z sakramentów świętych i rozwijanie życia duchowego[46]. Możemy przypuszczać, że towarzystwo dawnego zesłańca w znacznym stopniu przyczyniło się w przyszłości do decyzji o wstąpieniu Augusta Czartoryskiego do zgromadzenia salezjanów[47].

Przyszły zakonnik podczas swojej pracy, jako opiekun księcia Augusta, dużo podróżował po Europie. Wspólnie odwiedzili wiele miast Europy Zachodniej. Wtedy też miał okazję spotkać się z ks. Aleksandrem Jełowickim, zmartwychwstańcem[48]. Przy tej okazji doszło do rozmowy na temat życia zakonnego: „Ta wzmianka o Rzymie naprowadza mię na przedmiot rozmowy, zagajanej w czasie bytności Czcigodnego Ojca Dobrodzieja w Mentonie. Już od lat dwunastu chowam ciągle gorącą chęć poświęcenia się Bogu na wyłączną służbę Jego. Wygnanie, następnie przeszkody materialne i rodzinne, a może w znacznej części moje własne niedołęstwo i brak męstwa w obaleniu trudności zewnętrznych, nie pozwoliły mi wykonać tej Bogu danej obietnicy mojej. Dzisiejsze moje położenie, chociaż jeszcze obwarowane pewnym zobowiązaniem się wobec rodziny, u której zostaję, pozwala mi jednak tuszyć, ze jestem bliżej niż kiedykolwiek od możności złożenia Bogu sił moich, wprawdzie nadwątlonych, a zawsze słabych”.

Prawdopodobnie pojawiły się u Józefa dalsze trudności związane z wyborem zakonu. W dalszej części listu prosi ks. Aleksandra o rady, by móc jeszcze lepiej przygotować się do przyszłego życia zakonnego[49]. Podczas kolejnego pobytu

---

[44] List do rodziny, Irkuck, 10 VII 1872; List do ojca, Warszawa, 15/27 IV 1874; Cz. Gil, *O. Rafał Kalinowski*, s. 123, 139.

[45] J. Kalinowski, *Wspomnienia*, s. 135-136; List do Marii Kalinowskiej, Warszawa, 6/18 V 1874; List do matki, Warszawa, 14/26 V 1876; List do ojca, Warszawa, 26/14 VI 1874; Cz. Gil, *O. Rafał Kalinowski*, s. 140-141.

[46] List do rodziny, Sieniawa, 21/9 IX 1874; List do Władysława Czartoryskiego, Paryż, 6 XI 1874; List do Władysława Czartoryskiego, Paryż, 2 VI 1875 oraz inne listy z tego okresu; J. Kalinowski, *Wspomnienia*, s. 142.

[47] L. Castano, *Zwycięskie powołanie. August Czartoryski — ksiądz salezjanin*, Warszawa 1987, s. 53-54.

[48] Zob. B. Micewski, *Jełowicki Aleksander Andrzej (1804-1877)*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, red. H. E. Wyczawski, t. 2, Warszawa 1982, s. 200-210.

[49] *Nieznany list Józefa Kalinowskiego do ks. Aleksandra Jełowickiego*, do druku podał B. Burdziej, „Przegląd Powszechny” 1988, nr 2, s. 269-271 [list z 4 V 1875, Mentona]; zob. List do Mar-

w Mentonie, Kalinowski napisał list do matki, w którym wspomina osobę ks. Jełowickiego oraz spotkanie z nim[50]. Możemy snuć domysły, że podczas rozmów z polskim zmartwychwstańcem doszło do zaproszenia, by Józef wstąpił do tego zgromadzenia. Wyjaśnieniem całej sytuacji jest list skreślony ręką Józefa do rodziny: „Wiadomo Wam o tej nieustającej wewnętrznej pobudce, naglącej mię od tylu lat do poświęcenia się wyłącznie Bogu. Ta pobudka głównie wpłynęła na zgodzenie się moje przyjęcia obecnego mego stanowiska przy Guciu. Zakreśliłem sobie termin dwuletni, uważając, że w tym czasie Bóg mi pozwoli uwolnić się od obowiązków, które na mnie ciężyły i udzieli mi łaski wyboru zakonu. Dwa lata ubiegły; wzywano mię do zakonu, w którym jest o. Aleksander, ale mimo wielkiej miłości Boga, jaką ten zakon pała, nie znalazłem w sobie powołania, albo może nie potrafiłem wzbudzić go w sobie”[51].

Podczas licznych podróży odwiedzali także Kraków. W sierpniu 1876 roku Gucio, ponieważ wyjeżdżał na leczenie do Davos, pragnął pożegnać się z s. Marią Ksawerą Czartoryską, swoją ciotką, która mieszkała w krakowskim klasztorze karmelitanek bosych na ul. Łobzowskiej. W rozmównicy klasztornej razem ze swoim wychowankiem był również jego opiekun, Kalinowski. Już wtedy karmelitanki łobzowskie były bardzo zainteresowane osobą przyszłego karmelity. Przyczyniła się do tego Iza z Czartoryskich Działyńska[52]. Jej to powierzyła troski związane z odnową życia karmelitańskiego w Czernej[53]. Szukano więc odpowiednich powołań. W Paryżu doszło do spotkania Działyńskiej z Kalinowskim. Uznała, że jest odpowiednim kandydatem do zakonu karmelitańskiego. W sierpniu 1875 roku Józef udawał się do Sieniawy. Poprosiła go, aby doręczył list s. Ksawerze. Nie uczynił tego osobiście, lecz wrzucił list do koła w klasztorze. Iza Działyńska pisała we wspomnianym liście m.in.: „Zdaje mi się, że tam jest wielka świętość i że jej — tj. osoby doręczającej list, czyli Kalinowskiego — myśli i dążenia są zwrócone ku Bogu, i że się nie będzie ociągała. Tylko błagam ciebie, żebyś o tym nikomu nie mówiła”. Sprawiła ona wielką radość w Karmelu. Rozpoczęły się modlitwy i uczynki pokutne w intencji Kalinowskiego i jego wstąpienia do zakonu. Wywieszane kartki z intencjami na drzwiach chóru zawierały zawsze na pierwszym miejscu osobę Józefa, jak i cały Karmel w Polsce[54].

Gdy nadarzyła się okazja do wzajemnego spotkania s. Ksawery z Kalinowskim, karmelitanka nie potrafiła przedstawić mu całej sytuacji. Kilka godzin póź-

---

celiny Czartoryskiej, Davos, 15 X 1876.

[50] List do matki, Mentona, 24 II 1876.

[51] List do rodziny, Davos, 4 XI 1876; Cz. H. Gil, *Sette lettere sconosciute del B. Raffaele Kalinowski*, „Teresianum” 1989, z. 1, s. 189.

[52] Zob. J. Kalinowski, *Wspomnienia*, s. 143.

[53] Zob. B. J. Wanat, *Zakon karmelitów bosych w Polsce. Klasztory karmelitów i karmelitanek bosych 1605-1975*, Kraków 1979, s. 70-71, 324-325.

[54] Cz. Gil, *O. Rafał Kalinowski*, s. 163-164.

niej uczynił to Hipolit Błotnicki[55]. Spokój Józefa, z jaką przyjął tę wiadomość, uznano za dobry rozwój sprawy[56].

„Echo głosu zza kraty zakonnej Karmelu”[57] było dla Kalinowskiego bardzo znaczące w jego przemyśleniach związanych z wyborem zakonu. Siostra Ksawera, pragnąc mu pomóc w jego rozmyślaniach, choć uczyniła to jakby bezwiednie, napisała do niego list wraz z dołączonym wierszem św. Teresy od Jezusa: „Nie trwóż się, nie drżyj, Wśród życia dróg, Tu wszystko przemija, Trwa tylko Bóg! Cierpliwość przetrwa dni ziemskich znój. Kto Boga posiadł, ma szczęścia zdrój: [Bóg sam wystarcza]”. Dzięki tym słowom był przepełniony wewnętrznym pokojem[58]. Przed wstąpieniem do Karmelu miał także możliwość zapoznać się z dziełami św. Teresy od Jezusa, a również mógł zaznajomić się z samym zakonem i jego zadaniami dzięki podręcznikowi życia karmelitańskiego, którego autorem był o. Jan od Jezusa i Maryi[59].

Wiosną 1877 roku w Coire odebrał od miejscowego biskupa świadectwo moralności potrzebne przy wstąpieniu do zakonu[60]. W liście do s. Ksawery Czartoryskiej informował ją o rozstaniu się z Guciem i wyjeździe do Linzu, aby zobaczyć się z prowincjałem karmelitów bosych[61]. 14 VII 1877 roku pisał listy z celi klasztornej w Linzu do rodziny[62] i Władysława Czartoryskiego[63]. W wigilię uroczystości Matki Bożej Szkaplerznej znajdował się już w Grazu, w nowicjacie semi-prowincji austrowęgierskiej[64]. W skład tej prowincji wchodził klasztor w Czernej, jedyny na ziemiach polskich[65].

„Ta myśl pokuty jedynie prowadzi mię do Karmelu i wszelką inną myśl odrzucam”[66]. Nie czuł w sobie ducha reformatora Karmelu w Polsce, ale w konsekwencji swoich działań został nim[67]. Decyzja wyboru tego zakonu była na pewno słuszna, co zauważali także inni, m.in. Zuzanna Czartoryska, kuzynka Augusta

---

[55] Zob. J. Kalinowski, *Wspomnienia*, s. 143.

[56] Cz. Gil, *O. Rafał Kalinowski*, s. 164-165.

[57] List do rodziny, Davos, 4 XI 1876; zob. List do Marceliny Czartoryskiej, Davos, 15 X 1876.

[58] List do rodziny, 25 VIII 1876; Cz. Gil, *O. Rafał Kalinowski*, s. 165-166.

[59] List do Wacława Nowakowskiego, Davos, 14 II 1877; List do Wacława Nowakowskiego, Davos, po 14 II 1877; Cz. Gil, *O. Rafał Kalinowski*, s. 166.

[60] List do Wacława Nowakowskiego, Davos-Coire, 3 IV 1877; Cz. Gil, *O. Rafał Kalinowski*, s. 166.

[61] List do s. Marii Ksawery Czartoryskiej, Paryż, 9 VII 1877.

[62] List do rodziny, Linz, 14 VII 1877.

[63] List do Władysława Czartoryskiego, Linz, 14 VII 1877.

[64] Tamże; Cz. Gil, *O. Rafał Kalinowski*, dz. cyt., s. 169.

[65] J. Kalinowski, *Listy*, t. 1, cz. 2, s. 336; S. Praśkiewicz, *Życiowa droga…*, s. 84.

[66] List do s. Marii Ksawery Czartoryskiej, Paryż, 9 VII 1877; zob. List do rodziny, Paryż, 6 VII 1877; List do Wacława Nowakowskiego, Davos, po 14 VII 1877.

[67] Cz. Gil, *O. Rafał Kalinowski, karmelita bosy, 1835-1907*, Kraków 1983, s. 40.

Czartoryskiego, która pisała: „Jest szczuplejszy, bardziej wychudły, bardziej ascetyczny niż zazwyczaj. Droga do Karmelu była naprawdę jego drogą. Na jego widok nie ma wątpliwości, że sam Bóg go na nią sprowadził”[68].

Patrząc na życie Józefa, możemy dostrzec różne elementy, które kształtowały jego powołanie i wpłynęły na decyzję o wstąpieniu do Karmelu. Na pewno jest to dom rodzinny, bo tam dostrzegamy, mimo szybkiego opuszczenia środowiska rodzinnego, początki poznawania wartości religijnych i patriotycznych. Kolejne lata, studia, praca zawodowa i służba w wojsku, to czas, kiedy jego wiara osłabła. Jednak ciągle poszukiwał prawdy, tego co jest w życiu najważniejsze i co ma być jego sensem życia. Przez udział w powstaniu styczniowym życie Kalinowskiego zmieniło się radykalnie. Możemy powiedzieć, że już wiedział jak ukierunkować swoje życie. Decyzja o wstąpieniu do zakonu będzie się w dalszym ciągu jego życia kształtować i formować. Istotnym czynnikiem była tu intensyfikacja i permanentna formacja życia duchowego. W wielu tekstach Józefa widzimy m.in., jak wielkie znaczenie ma modlitwa, osobista i wzajemna. Wierność podjętym zobowiązaniom i autentyzm w życiu był dla innych spotykanych osób tym, co spowodowało, że zapragnęły, aby właśnie on był tym, który przyczyni się do odrodzenia Karmelu na ziemiach polskich. Powołanie jest tajemnicą, ale i „największą, niepojętą łaską, jaką Bóg dać może. Nieprzeniknione są wyroki Boskie. On jak najlepiej wszystkim pokieruje i natchnie Pana, w jakim czasie dokonać będzie można zupełnego poświęcenia. Modliłyśmy się ciągle o wyraźne poznanie Woli Boskiej. […] Nie ma większego szczęścia na ziemi jak być w Zakonie, który tyle wydał Świętych”[69]. Kalinowski nie zmarnował łaski Bożej otrzymanej podczas Chrztu świętego, podczas pamiętnego sakramentu pokuty w 1863 roku, jak i zapewne dalszych, w kolejnych latach swojego życia. Jego „tak” powiedziane Bogu, zaprowadziło go ostatecznie do bramy Karmelu.

Na koniec warto przytoczyć jeszcze kilka zdań mówiących o życiu konsekrowanym w trzecim tysiącleciu, w których możemy zobaczyć Józefa Kalinowskiego, tak osobę świecką, przygotowującą się do wstąpienia do Karmelu, jak i samego zakonnika, który wybrał wartości będące podstawą oddania własnego życia dla Królestwa Bożego: „Pierwszym owocem formacji permanentnej jest zdolność do codziennego przeżywania powołania jako daru wciąż nowego, przyjmowanego z wdzięcznym sercem. Jest to dar, który wymaga odpowiedzi coraz bardziej odpowiedzialnej, świadectwa bardziej przekonywającego i zdolności przyciągania, aby także inni mogli poczuć się wezwani przez Boga do tego szczególnego powołania lub do innej drogi. Osoba konsekrowana ze swej natury jest także animatorem powołaniowym; kto bowiem jest powołany, nie może nie

[68] L. Castano, *Zwycięskie powołanie*, s. 70.

[69] List do rodziny, Davos, 4 XI 1876. Są to słowa s. Ksawery, które przytacza autor w podanym liście.

stać się tym, który powołuje. […] Główną drogą promocji powołań do życia konsekrowanego jest ta, którą Pan rozpoczął, kiedy powiedział do Apostołów Jana i Andrzeja: «Chodźcie, a zobaczycie» (J 1, 39). To spotkanie, któremu towarzyszy dzielenie życia, wymaga od osób konsekrowanych przeżywania ich konsekracji w sposób tak głęboki, aby stali się widocznym znakiem radości, jaką Bóg obdarza tych, którzy odpowiadają na Jego wezwanie. Stąd rodzi się potrzeba istnienia wspólnot otwartych i zdolnych do dzielenia się ideałem swego życia z młodymi, gotowych iść razem z nimi, wspólnot, które pozwalają, aby stawiano im pytania o wymagania autentyzmu"[70].

SAINT RAPHAEL KALINOWSKI — THE VOCATION AND THE CIRCUMSTANCES OF HIS ENTERING THE CARMEL

Summary

The worldly life of Joseph Kalinowski — future Discalced Carmelite friar Father Raphael of Saint Joseph (1835-1907) featured various events. The period was marked by his yearning to find truth and fulfil his vocation in an authentic way. The Christian vocation is a mystery but also a great grace from God. His commitment and authenticity in life convinced people who met him that he was the right person to contribute to the revival of the Polish Carmel. His „yes" to God led him ultimately to the gates of the Carmel.

Translated by Karolina Grzywacz

[70] Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Rozpocząć na nowo od Chrystusa. Odnowione zaangażowanie życia konsekrowanego w trzecim tysiącleciu. Instrukcja*, Poznań 2002, nr 16.

„Duchowość w Polsce", tom 11,
red. M. Chmielewski, Lublin 2009, s. 187-199

Ks. Jerzy Misiurek*

EKLEZJALNY CHARAKTER DUCHOWOŚCI WEDŁUG NAUCZANIA BŁ. ANTONIEGO NOWOWIEJSKIEGO († 1944)

W dniu 13 VI 1999 roku, na Placu Piłsudskiego w Warszawie, Jan Paweł II dokonał aktu beatyfikacji 108. polskich męczenników okresu II wojny światowej. W ich gronie znalazł się również sędziwy arcybiskup płocki Antoni Julian Nowowiejski, zamęczony w okrutny sposób w hitlerowskim obozie zagłady w Działdowie.

Jego duchowość charakteryzował chrystocentryzm, przeżywanie cierpień, męki i śmierci krzyżowej Zbawiciela. Naukowe zainteresowania i dociekania sprawiły, że kierował się on duchowością liturgiczną, akcentującą rolę Najświętszej Ofiary i modlitwy brewiarzowej. Wyrazem tych zainteresowań jest dzieło *Wykład liturgii Kościoła katolickiego* (Płock 1917, 1930[2]). W ramach swoich pastoralnych obowiązków abp Nowowiejski wydawał odezwy i listy, w których przejawiał się również zaproponowany eklezjalny wymiar duchowości chrześcijańskiej. Celowi temu służyły także Synody diecezjalne zwołane przez niego w 1917 i w 1938 roku, jak przede wszystkim umiłowanie Kościoła posunięte do oddania życia w obozie koncentracyjnym za utożsamienie się z nim.

1. Rzeczywistość bosko-ludzka

W liście pasterskim na Wielki Post w 1912 roku abp Nowowiejski napisał o Kościele m.in.: „Dzieło Boże, więc je kochać jak Boga samego powinniśmy. Dzieło Boże, więc o nie się modlić, jak o szczęście powinniśmy, Dzieło Boże, więc go bronić myślą, mową i uczynkiem powinniśmy. Dzieło Boże, więc je po-

* Ks. prof. dr hab. Jerzy MISIUREK — od 1970 pracownik naukowy w Międzywydziałowym Zakładzie Leksykograficznym KUL; 1975-1985 dyrektor Instytutu Wyższej Kultury Religijnej przy KUL; 1985-2002 kierownik Katedry Historii Duchowości w Instytucie Teologii Duchowości; od 2007 emerytowany profesor KUL; 2008/2009 profesor zwyczajny na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

mnażać, my dzieci Boże powinniśmy”[1]. W przekonaniu bł. Antoniego Juliana, Kościół „ma Boży początek, od Boga pochodzi, boskości cechę nosi, siłą Bożą trwa”[2]. Kościół związany jest z Osobą Jezusa Chrystusa, który jest jego Założycielem; ma on strukturę widzialną i niewidzialną, jest rzeczywistością ludzką, ale i boską. Niewidzialną Głową Kościoła jest Jezus Chrystus, widzialną zaś każdorazowy następca na Stolicy Piotrowej. Kościół ten cieszy się asystencją Ducha Świętego i ma zapewnioną opiekę swego Założyciela, także w chwilach prześladowań. Biskup Płocki zaznacza, że niekiedy w dziejach Kościoła dostrzegamy pewne bolesne plamy, to jednak nawet wtedy widzimy działanie Boga, który pomimo to pozwala Kościołowi trwać i rozwijać się, bowiem „pierwiastek boski w Kościele, ustrój jego nadprzyrodzony, zawsze nad tamtym odnosi zwycięstwo”. Bł. Antoni Julian stwierdza zatem, że „pomimo nieuniknionych słabości moralnych niektórych swych sług, Kościół pozostanie zawsze szkołą tej nadprzyrodzonej świętości, której nie posiadają ci, co się poza nim znajdują, i która nie znamionuje ich życia”[3]. W tym stwierdzeniu Biskupa Płockiego zawiera się myśl sformułowana potem po pięćdziesięciu latach przez Sobór Watykański II w konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium*, gdzie czytamy, że „Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (LG 1). Dzięki Paschalnemu Misterium Chrystusa mamy bowiem możność uczestniczenia w darze Bożego dziecięctwa, by żyć we wspólnocie Ludu Bożego.

Z okazji obchodu wielkiego jubileuszu 1900-lecia odkupienia świata, abp Nowowiejski w liście pasterskim zajął się genezą Kościoła na tle tajemnic naszej wiary: stworzenia, wcielenia Syna Bożego i dzieła zbawienia. Biskup Płocki dowodził, że człowiek powołany przez Boga do istnienia, otrzymał harmonijną naturę, a jego „rozum, oświecony objawieniem, był przeznaczony do niepodzielnego kierowania wolą, wola zaś miała tak rządzić niższymi władzami, iż namiętność nie sprzeciwiałaby się w niczym świętej woli Bożej”[4]. W takiej wizji nie ma miejsca na ewolucyjny obraz ludzkiej natury, gdyż jako stworzenie Boże, człowiek mógł być tylko istotą dobrą; nasz Autor nazywa to „stanem szczęśliwym w raju”, dodając, że źródłem grzechu i upadku były przyczyny zewnętrzne: „człowieka z błogiego stanu zewnętrznego wykoleiła pokusa upadłego anioła, który przybrał obłudną postać”[5]. W ukazywaniu grzechu pierworodnego arcybiskup Nowowiejski wierny był tradycyjnemu nauczaniu Kościoła, akcentując, że grzech ten nie odebrał nam obrazu Bożego, ale podobieństwo, czyli łaskę uświę-

[1] *List pasterski na Wielki Post roku 1912*, w: Abp Antoni Julian Nowowiejski, *Listy z Tumskiego Wzgórza*, Płock 2008, s. 76.

[2] Tamże, s. 69.

[3] Tamże, s. 76.

[4] *List pasterski z okazji obchodu Jubileuszowego,* w: tamże, s. 323.

[5] Tamże.

cającą, powodując skłonność do zła. Kiedy jednak bezsilność człowieka doszła do szczytu, Bóg przyszedł człowiekowi z pomocą przez dzieło wcielenia i odkupienia. Rozumiał je bł. Antoni Julian w sensie odpokutowania Zbawiciela za grzechy ludzkości, zgładzenie niewinną męką Boga-Człowieka ich nieprawości, uzdrowienia i odrodzenia ludzkiej natury, odzyskania łaski uświęcającej oraz tak dokonującej się przemiany i umocnienia dusz, że „człowiek na nowo stał się dzieckiem Boga jako swego Ojca w niebie". Odtąd też można mówić o natychmiastowej przemianie ówczesnego świata i człowieka: „to było wielkie dzieło odkupienia"[6].

W takim kontekście abp Nowowiejski osadził genezę Kościoła, ustanowionego przez Chrystusa w podwójnym celu. Chodziło bowiem o to, by człowiek z „łaski skuteczniej mógł skorzystać, a społeczeństwa uzdrowione, by mogły się utrzymać na swoim poziomie uzdrowienia i postępu w dobrym"[7]. Kościół katolicki, jak zaakcentował Biskup Płocki, „pod swoimi opiekuńczymi skrzydłami prowadzi do Boga i do doskonałości zarówno każdego człowieka, jak całe narody, państwa, owszem, ludzkość całą; przez dziewiętnaście wieków Kościół doprowadził wielu ludzi dobrej woli, wiele narodów i państw do wspólnego postępu w dobrym i do szczęścia całkowitego w niebie"[8]. Z tego też względu — jak twierdzi bł. Antoni Julian — Kościół zasługuje na miano „szkoły nadprzyrodzonej świętości", nieomylnego i najwyższego nauczyciela ludzkości, matkę w porządku nadprzyrodzonym i winnicę miłosierdzia. W określeniach tych zawiera się głębia myśli na temat uświęcającej roli Chrystusowego Kościoła i Jego zadań w świecie. Przekonanie takie wypływa z prawdy, że „Kościół święty jest królestwem Chrystusowym, nie doczesnym i świeckim, lecz duchowym, kapłańskim i świętym"[9].

Zgodnie z ówczesną myślą teologiczną, abp Nowowiejski skłonny był utożsamiać Kościół z Królestwem Bożym. Już jednak od lat trzydziestych XX stulecia Królestwo Boże, także w nauczaniu Biskupa Płockiego, nabiera znamion pewnego ideału. Mówiąc o zadaniach Akcji Katolickiej podkreślił, że „wszyscy katolicy we wspólnej miłości, śmiało i otwarcie dążyć będą do wprowadzenia Królestwa Bożego we własnych duszach, rodzinie i państwie"[10]. W innym liście pasterskim bł. Antoni Julian stwierdził, że nieznajomość prawd wiary prowadzi do tego, że katolicy, jakkolwiek należą do Kościoła, to jednak „nie mają w swoim życiu Królestwa Bożego"[11], zaś rodzina, w której jedna ze stron nie jest kato-

---

[6] Tamże, s. 324.

[7] Tamże.

[8] Tamże, s. 325; por. H. Seweryniak, *Kościół w listach pasterskich bł. abp. Antoniego Juliana Nowowiejskiego*, w: tamże, s. 436.

[9] *List pasterski z okazji pięćdziesięcioletniego jubileuszu kapłaństwa*, w: tamże, s. 280.

[10] Tamże, s. 281.

[11] *List pasterski o nauczaniu religii*, w: tamże, s. 345.

licka, „nie stworzy przez sakrament małżeństwa Królestwa Bożego”[12]. Bł. Antoni Julian nie posługiwał się jednak Pawłową metaforą Ciała Chrystusa w odniesieniu do Kościoła, ani też obrazem ludu Bożego. Pawłowa metafora posłużyła mu do uwypuklenia roli prymatu papieskiego. Posługiwał się nią również w formie przenośni dla określenia tych społeczności, w których problemy społeczne są rozwiązywane zgodnie ze wskazaniami Stolicy Apostolskiej, a więc z poszanowaniem prywatnej własności, jak też pełnienia chrześcijańskiej sprawiedliwości i miłosierdzia[13]. W każdym bądź razie bł. Antoni Julian Nowowiejski podkreślił, że Kościół został ustanowiony jako społeczność doskonała przez Jezusa Chrystusa, którego zastępuje na ziemi i trwa, jako tenże sam, w fundamentalnej strukturze nadanej mu przez Zbawiciela[14].

2. Umiłować Kościół święty

W listach pasterskich abp Nowowiejski zachęcał do umiłowania Chrystusowego Kościoła. Dowodził, że w świecie, w którym żyjemy, nie brakuje zwodniczych nauczycieli, toteż Kościół święty jawi się jako autentyczny nauczyciel. W Bogu bowiem ma on swój początek i istnieje dzięki Jego woli[15]. Co więcej, jest on niezmienny co do swej istoty, a także w sprawach wiary i moralności chrześcijańskiej. W tych sprawach pozostanie on takim, jakim ustanowił go Chrystus, zapewniający, że będzie z nami „na zawsze” (J 14, 16). W słowach Chrystusa widzimy zapewnienie, które budzi ufność i nadzieję. Jednakże są sprawy odnoszące się np. do zachowania postów lub obrzędów liturgicznych, które Kościół dla dobra wiernych może zmienić. Ponadto w Kościele należy prawdy odwieczne wyrażać w nowych terminach dostosowanych do potrzeb żyjących współcześnie. Kościół bowiem musi zwracać się do wszystkich narodów z jedną i tą samą wiarą, Ewangelią, prawami, i sakramentami. Dopomaga mu w tym niezależność od państwa, będąc bowiem wolnym i niezależnym, może wszystkim przynosić życie[16]. Nie można zatem sprowadzać Kościoła do poziomu czysto ludzkich instytucji. Bosko-ludzki charakter Kościoła sprawia, że będąc szkołą „nadprzyrodzonej świętości”, odnosi zwycięstwo. Wprawdzie Chrystusowy Kościół nie jest ze świata, ale jest dla świata oraz dla szczęścia doczesnego i wiecznego ludzi. Bycie więc członkiem Kościoła jest wielkim wyróżnieniem i zaszczytem, który winien skłaniać do umiłowania go i modlitwy za to Chrystusowe dzieło[17].

---

[12] *List pasterski na Post Wielki 1936 r.*, w: tamże, s. 355.

[13] Por. *List Pasterski na Wielki Post 1909 r.*, w: tamże, s. 21-25; *List pasterski na Wielki Post 1912 r.*, w: tamże, s. 69-77; *List pasterski na Wielki Post 1918 r.*, w: tamże, s. 125-131.

[14] Por. *List pasterski na Wielki Post 1912 r*., w: tamże, s. 71.

[15] Tamże, s. 69.

[16] Tamże, s. 76.

[17] Tamże, s. 77.

W orędziu na Wielki Post 1927 roku Biskup Płocki podkreślił, że Kościół „jest nie tylko Chrystusów, ale i nasz". Jego istnienie, jak też rozwój, powinny nas interesować, podobnie jak inne sprawy związane z naszym życiem, a nawet jeszcze bardziej, gdyż od stosunku do niego uzależniona jest nasza wieczna przyszłość, nasze zbawienie[18]. Jednocześnie bł. Antoni Julian zachęcał wiernych, by nie patrzyli obojętnie na najrozmaitsze ataki i odrzucanie nauki Kościoła. Należy go umiłować, przy nim trwać i bronić go, w nim jest bowiem źródło wiekuistego życia. Wierni powinni się zrzeszać, by wspólnie odpierać ataki skierowane przeciw Kościołowi. To szczególne zadanie spoczywa przede wszystkim na tych, którzy są świadomi zagrożeń, a w sercach których rozwinął się ogień żarliwej miłości do Kościoła. W nim są bowiem ci, którzy pełnią jakieś obowiązki, zadania, jak i ci, którzy chcą aktywniej uczestniczyć w jego życiu. Wszyscy oni jednoczą się, działając „dla chwały Bożej i dla miłości bliźniego"[19].

Zachęcając do umiłowania Kościoła, abp Nowowiejski przypominał wiernym, że jego nauka nie jest wymysłem kogokolwiek, lecz ma swe źródło w Bogu. Pod zwierzchnictwem papieża Kościół zachowuje tę naukę, czuwa nad jej prawowiernością, stąd też nauce tej należy się największa cześć i szacunek. Według tej nauki wierni powinni układać swe życie oraz być wdzięcznymi Bogu, który za pośrednictwem Kościoła wskazuje nam, w co należy wierzyć i jak żyć. Z wdzięczności tej powinna wypływać gotowość wiernych do obrony nauki Kościoła, umiłowanie go i wspieranie jego działalności, bowiem „radości Kościoła katolickiego są jego chwałą, a smutki i cierpienia są jego cierpieniami"[20].

Wzywając do obrony prawd wiary oraz do większej troski o materialne dobro Kościoła, bł. Antoni Julian kierował się miłością do Chrystusowej Owczarni. Podkreślał, że troska o sprawy wiary i dobro Kościoła wyraża się również w zaangażowaniu świeckich w sprawy społeczne, np. w wybory parlamentarne, by poprzeć tych, którzy będą bronić zasad wiary i moralności chrześcijańskiej. Sądził, że jako biskup ma prawo do przypominania wiernym o ich odpowiedzialności za Kościół i Ojczyznę.

W orędziu na Wielki Post 1921 roku abp Nowowiejski wskazał, że miłość do Kościoła jest niszczona przez „słabą i martwą wiarę" oraz „zaniedbywanie obowiązków względem Kościoła katolickiego"[21]. Pasterz Kościoła Płockiego podkreślił, że „Kościół katolicki z ustanowienia Zbawiciela pod opieką Ducha Świętego do końca wieków głosić będzie światu prawdę Bożą i jest też najlepszą i najczulszą Matką, której opiece Bóg powierzył zbawienie ludzkości"[22]. Bł. Antoni Julian uważał, że zbyt mało okazujemy wdzięczności Bogu, który uczynił

[18] *Orędzie Biskupa Płockiego w sprawie bractw i stowarzyszeń katolickich*, w: tamże, s. 215.

[19] Tamże, s. 216.

[20] *List pasterski na Post Wielki 1910 r.*, w: tamże, s. 40.

[21] *Orędzie duszpasterskie na Wielki Post 1921 roku*, w: tamże, s. 158.

[22] Tamże.

nas dziećmi tego Kościoła, „w którym wyłącznie jest prawda Boża". Ludzie nie doceniają swojej przynależności do Kościoła, przez który łaska Boża i synostwo Boże przychodzi i gorzej, jeśli ludzie odmawiają posłuszeństwa Kościołowi[23]. Mogą nadejść takie czasy kiedy trzeba będzie otwarcie opowiedzieć się, czy jesteśmy z Kościołem katolickim czy przeciw niemu. Wszystko to zobowiązuje nas do większej miłości, troski i obrony Chrystusowego Kościoła, do którego należymy, Sprawa Kościoła jest równocześnie największą sprawą Bożą"[24].

W swoim nauczaniu pasterskim bł. Antoni Julian podkreślał, że Kościołowi, jako najlepszej Matce, Bóg polecił troskę o zbawienie ludzkości, natomiast nas wszystkich za sprawą swej łaski uczynił dziećmi Kościoła. Tu dostępujemy wielkiego zaszczytu, mianowicie synostwa samego Boga. Za wszelkie grzechy i błędy, które zaprzeczają naszej miłości do Kościoła, należy Boga przepraszać. Przebłaganie Boga za swoje grzechy powinno stać się źródłem nowych sił, zwłaszcza kiedy „nadejdzie ogniowa próba naszego przywiązania do Kościoła"[25]. Miłość wobec Kościoła powinna wyrażać się w słuchaniu go, kierowaniu się jego wskazaniami, zainteresowaniem jego sprawami oraz aktywnym działaniem w organizacjach katolickich pod przewodnictwem swoich duszpasterzy[26].

Jeszcze przed przyjęciem obowiązków biskupich bł. Antoni Julian przekonywał, że modernizm nie jest nurtem wypływającym z wiary katolickiej, lecz skierowanym przeciw niej. Depozyt wiary został powierzony Kościołowi, nad którym sprawuje on pieczę. Kościołowi należy wierzyć bardziej niż tezom modernistycznym; tylko ten, kto słucha Kościoła, nigdy nie zbłądzi[27]. Takie stanowisko towarzyszyło pasterskiej posłudze Biskupa Płockiego. Miłość do Kościoła stawała się głównym motorem i siłą w podejmowaniu różnych inicjatyw związanych z budowaniem Kościoła w diecezji płockiej.

3. W jedności z Ojcem świętym

Już na początku swojej posługi biskupiej bł. Antoni Julian Nowowiejski skierował w dniu 10 I 1909 roku odezwę, w której zaznaczył: „Ten sam Kościół katolicki, jaki był w pierwszych wiekach, ten sam jest i będzie zawsze pod przewodem następcy św. Piotra, który kierunek katolicki świata wskazuje, promienie prawdy katolickiej przez biskupów na diecezje rzuca i rozwojowi życia katolickiego błogosławi"[28]. W myśl nauczania abp. Nowowiejskiego, cały Kościół czer-

[23] Tamże, s. 159.

[24] Tamże, s. 160.

[25] *Orędzie duszpasterskie na Wielki Post 1921 r.*, w: tamże, s. 159.

[26] *Podziękowanie Najdostojniejszego Jubilata*, w: tamże, s. 284.

[27] Por. *Katolicyzm i modernizm*, „Miesięcznik Pasterski Płocki" 3(1908) nr 3, s. 112-114.

[28] *Orędzie Jego Ekscelencji Biskupa Płockiego do Diecezjan Płockich*, w: Abp Antoni Julian Nowowiejski, *Listy z Tumskiego Wzgórza*, s. 19.

pie swą katolicką tożsamość od św. Piotra, a posługa pasterska w Kościele przechodzi z Chrystusa na św. Piotra i jego następców, przez nich zaś na biskupów. W listach pasterskich bł. Antoniego Juliana spotykamy charakterystyczną interpretację relacji: Chrystus — urząd Piotrowy. Powracając do Pawłowego obrazu Kościoła jako Ciała Chrystusa, snuje on pewne podobieństwa pomiędzy Chrystusem jako Głową niewidzialną, a papieżem jako „widzialną głową Kościoła". Toteż w liście pasterskim na 1500 rocznicę śmierci św. Augustyna, Biskup Płocki napisał, że jedność i „nieomylność Kościoła — uczy św. Augustyn — nie tylko pochodzi od niewidzialnej głowy Kościoła — Jezusa Chrystusa, który z nieba rządzi Kościołem, ale i od widzialnej na ziemi głowy Kościoła, rzymskiego Papieża, tego prawowitego, następcy Piotra, któremu Pan Jezus pieczę nad owieczkami powierzył"[29]. Na innym miejscu Biskup Płocki napisał: „Chrystus Pan […] pozostaje na ziemi niewidzialnym sposobem, potrzeba nam zatem mieć głowę widzialną"[30].

W listach pasterskich Biskupa Płockiego ważne miejsce zajmuje zagadnienie sukcesji na Stolicy Piotrowej, gdyż „Kościół do końca świata trwać będzie, jak to Chrystus Pan zapowiedział apostołom, gdy ich na świat rozsyłał, a więc Kościół ani na chwilę nie może być bez opoki, bez fundamentu; nie może nie otwierać wiernym nieba, więc nie może być bez kluczy; nie może nie wytrwać w wierze, więc nie może nigdy pozostać bez Piotra"[31]. W myśl nauczania bł. Antoniego Juliana, Piotr nie tylko ma następców, ale także trwa w swoich następcach: „Piotr nieśmiertelny, bo w swych następcach, rzymskich biskupach żyjący jest opoką, na której Chrystus Pan zbudował Kościół swój, opoką, na której my stoimy! Piotr nieśmiertelny jest głową tego ciała widzialnego, nadprzyrodzonego, Kościoła Chrystusowego, którego my członkami jesteśmy, do którego my mamy szczęście należeć!"[32]. Wyrażenie „Piotr nieśmiertelny", którym posługuje się nasz Autor, bliskie jest przekonaniu o obecności Chrystusa w swoim Kościele, zgodnie z Jego zapowiedzią: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata" (Mt 28, 20). Tak więc Piotr pozostaje nieśmiertelny, ale tylko w nieśmiertelnym Jezusie Chrystusie. Wyrażona też została wiara o wiecznotrwałości fundamentalnego ustroju Kościoła: „Ty jesteś Piotr, czyli Skała, i na tej Skale zbuduję mój Kościół, a bramy piekielne go nie przemogą" (Mt 16, 18)[33].

Odwołując się do tekstów biblijnych, mówiących o roli Apostoła Piotra w Kościele, bł. Antoni Julian zachęcał wiernych do trwania w łączności z Ojcem Świętym. Wskazywał, że wierni wraz z papieżem tworzą razem Kościół święty, którego widzialną głową jest następca św. Piotra. W papieskie dłonie Chrystus

[29] *List pasterski z okazji 1500 rocznicy zgonu św. Augustyna*, w: tamże, s. 251.

[30] *List pasterski na Wielki Post roku 1912*, w: tamże, s. 71.

[31] Tamże.

[32] Tamże, s. 72.

[33] Por. H. Seweryniak, art. cyt., s. 439.

złożył „klucze" królestwa niebieskiego, w którym znaleźć możemy skarb życia wiecznego i nadzieję zmartwychwstania. Trwając w łączności z Chrystusem i przy papieżu, wierni mogą być pewni, że nie zbłądzą w sprawach wiary i moralności. Jednocześnie abp Nowowiejski podkreślał, że każdorazowy papież ma przywilej nieomylności w sprawach wiary i moralności, choć jest człowiekiem, który potrzebuje modlitewnego wsparcia wiernych. Z tego też względu „katolik zawsze się modli za papieża, rządcę Kościoła powszechnego". Podobnie jak każdy kapłan, który w codziennej Mszy św. modli się za papieża, tak też i „wierni wszyscy winni brać udział w tej modlitwie"[34].

Arcybiskup Nowowiejski dowodził, że Ojciec Święty cieszy się najwyższą władzą w Kościele, która swe źródło ma w Bogu. Stanowiąc Kościół, wierni przez wyznawanie tej samej wiary, posłuszeństwo swoim pasterzom pozostającym w łączności z papieżem i uczestnictwo w tych samych sakramentach trwają w jedności. Jedności takiej domaga się odpowiedź ze strony wiernych na złożoną przez Chrystusa w ręce pasterzy władzę nauczania, uświęcania i rządzenia. Zdaniem bł. Antoniego Juliana, wierni na tyle stanowią Kościół, na ile są zjednoczeni z Jego widzialną głową, a więc papieżem; łącząc się z Piotrem, stanowimy Kościół widzialny"[35].

Z okazji jubileuszu pięćdziesięciolecia kapłaństwa Piusa XI, abp Nowowiejski nazwał wiernych duchowymi dziećmi Ojca świętego, zachęcając, aby wszyscy wzięli udział w świętowaniu tego jubileuszu. Dzięki temu wierni okażą wobec całego świata przywiązanie i miłość diecezji płockiej dla osoby Ojca świętego. Kościół katolicki, jak podkreślił Biskup Płocki, stanowi Chrystusową rodzinę, w której „radości dzieci są radościami Ojca, wesele zaś Ojca — weselem dzieci"[36]. Przejawem troski bł. Antoniego Juliana o trwanie w modlitewnej łączności z Ojcem świętym było jego wezwanie w 1909 roku do wiernych, jak i apel w związku z ponowną koronacją w 1910 roku obrazu matki Bożej Jasnogórskiej koronami papieskimi. Wspólna modlitwa miała być wyrazem wdzięczności za korony papieskie, trwanie w jedności z Ojcem świętym i przywiązanie do Stolicy Apostolskiej, tylko tam jest bowiem „moc i prawda, gdzie Chrystus, gdzie Piotr, gdzie Pius"[37]. Dla Biskupa Płockiego każde ważne wydarzenie w życiu Kościoła powszechnego lub lokalnego stanowiło okazję do zaakcentowania znaczenia trwania w jedności z Ojcem świętym i nabierania z tego faktu wielu duchowych sił. Także w związku ze swym wyniesieniem do godności arcybiskupiej, bł. An-

[34] *Orędzie biskupie z okazji wyboru papieża Piusa XI*, w: Abp Antoni Julian Nowowiejski, *Listy z Tumskiego Wzgórza*, s. 167.

[35] *List pasterski na Wielki Post roku 1912*, w: tamże, s. 72.

[36] *List z okazji 50-lecia kapłaństwa Ojca św. Piusa XI*, „Miesięcznik Pasterski Płocki" 24(1929) nr 2, s. 37; por. R. Mosakowski, *Eklezjalno-Liturgiczna duchowość błogosławionego arcybiskupa Antoniego Juliana Nowowiejskiego († 1941)*, Lublin 2004, s. 104 (mps, Arch. KUL).

[37] *Pismo o koronach papieskich dla cudownego obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej*, w: Abp Antoni Julian Nowowiejski, *Listy z Tumskiego Wzgórza*, s. 42.

toni Julian wzywał kapłanów do serdecznej modlitwy za Ojca świętego Piusa XI. Przejawem wdzięczności dla Ojca świętego miała być też gorliwa praca duszpasterska kapłanów, zwłaszcza wśród dzieci i młodzieży, bowiem „Ojciec Święty nawołuje do popierania i obrony katolickiej szkoły”[38].

Zauważamy, że z uwagi na konieczność pasterskiej jasności w nauczaniu o Kościele, Biskup Płocki podkreślał rolę urzędu papieskiego. Sądził przy tym, że „czym łatwiejszy dostęp do Stolicy Apostolskiej, im środki komunikacyjne szybsze, tym bardziej bezpośrednio Biskup Rzymski na życie Kościoła wpływać będzie”[39]. Nasz Błogosławiony nazywał papieża nie tylko „namiestnikiem Chrystusowym”, „opoką Piotrową”, następcą św. Piotra”, „przodownikiem w pracy kościelnej i życiu katolickim”, ale także „Ojcem chrześcijaństwa”[40]. W związku z tym dostrzegał urząd biskupi w ścisłej analogii do urzędu papieskiego. Biskupi bowiem są „następcami apostołów, których Duch Święty ustanowił w diecezjach, tj. w różnych częściach Kościoła swego, by władzą rządzenia wyżsi od kapłanów byli w diecezji ośrodkiem jedności wiary, jakim jest papież w całym Kościele”[41]. Jako pasterz Diecezji Płockiej, abp Nowowiejski pragnął gorąco, aby z trwania w jedności z papieżem wypływała ścisła łączność ze swoim biskupem, jak też jedność biskupa ze swoimi wiernymi. Jedność ta pomaga w wypełnianiu życiowych zadań i obowiązków. Dzięki temu wierni łatwiej wypełniają swoje obowiązki oraz dostrzegają potrzebę angażowania się w życie Kościoła, działając zwłaszcza w organizacjach katolickich[42].

Kiedy w grudniu 1927 roku Pius XI mianował ks. Leona Wetmańskiego biskupem pomocniczym, abp Nowowiejski stwierdził w orędziu z tej okazji: „Ponieważ w Kościele katolickim wszystka nasza władza duchowna za pośrednictwem papieża od Jezusa Chrystusa spływa na nas, łatwo zrozumieć, że siła każdego biskupa katolickiego w tym spoczywa, iż pozostaje w zjednoczeniu z papieżem i na nim swą działalność opiera”[43]. Wypowiedź ta świadczy o szczerym przywiązaniu bł. Antoniego Juliana do Stolicy Apostolskiej i jest wyrazem jego duchowości eklezjalnej.

4. Apostolstwo w Kościele

Wszystkie wątki listów pasterskich abp. Nowowiejskiego łączy wezwanie do umiłowania Kościoła. Jako biskup płocki, zwracając się do wiernych swojej die-

---

[38] *List pasterski o wychowaniu młodzieży*, w: tamże, s. 246.

[39] *List pasterski na Wielki Post roku 1912*, w: tamże, s. 74.

[40] Por. *List pasterski na Post Wielki roku 1910*, w: tamże, s. 40.

[41] *List pasterski z okazji 25-lecia biskupstwa*, w: tamże, s. 311.

[42] *Podziękowania Najdostojniejszego Jubilata*, w: tamże, s. 283-285.

[43] *List pasterski o podniesieniu do godności biskupiej ks. Leona Wetmańskiego*, w: tamże, s. 223.

cezji zachęcał do modlitwy, gorliwego życia chrześcijańskiego, udziału w sakramentach Kościoła i obchodach świąt i uroczystości kościelnych oraz do wspierania misji. Jednocześnie też przestrzegał przed fałszywymi ideami społecznymi, wpływem prasy laickiej i rozkładem rodziny. Wzywając do pracy apostolskiej, akcentował godność ludzi świeckich w Kościele. Podkreślał, że nie może nosić miana katolika ten, kto nie bierze czynnego udziału w życiu sakramentalnym, żyjąc po chrześcijańsku tylko połowicznie. Wielką rolę przywiązywał do apostolstwa przykładu. Już w pierwszym orędziu do diecezjan płockich napisał: „Coraz więcej obecnie otacza nas pogan. Usiłujemy ich przekonywać wymową, dowodami, objaśnieniami; ale wiedzieć na trzeba, że tylko za pomocą czynów swoich ich przekonamy. Życie nasze będzie wymowniejsze niż słowa. Tym sposobem żony nawrócą mężów, dzieci rodziców, służący panów, nauczyciele uczniów, prawodawcy pracujących. Życie święte to dowód, który przekonywa, chociaż nie od razu, nie gwałtownie, ale zawsze zwycięsko”[44].

Apostolstwo w Kościele zakłada współdziałanie człowieka z łaską sakramentalną, szczególnie chrztu i małżeństwa, a tym samym zobowiązuje do współpracy z kapłanami. W związku z tym w liście pasterskim na Wielki Post w 1929 roku abp Nowowiejski napisał m.in.: „My katolicy, dzieci Chrystusowe, posiadacze tej pięknej i Bożej religii, jaką jest religia nasza, musimy także myśleć o tym, jak zapewnić na przyszłość Kościołowi naszemu żywotność i siłę, żeby mógł spełniać posłannictwo, jakie otrzymał od Chrystusa. Dlatego ludzie dobrej woli łączyć się muszą i pracować nad dziełem zbawienia razem ze swoim proboszczem. Nam, katolikom pod panowaniem rosyjskim, nie wolno było organizować się, by swoich zasad chrześcijańskich bronić i w życie je, dla szczęścia ludzi wprowadzać. Łączyć się nam trzeba i nie żałować ani umysłu, ani serca, ani pieniędzy swoich, aby Jezus Chrystus panował w nas. W tym celu tak są nam potrzebne organizacje, stowarzyszenia katolickie, silne, liczne, wszystkich parafian obowiązujące”[45]. W przekonaniu abp. Nowowiejskiego katolikiem należy być nie tylko w sferze prywatnej, ale również w życiu publicznym, zawodowym i społecznym, bowiem „niegodny chrześcijańskiego imienia jest ten, kto by swoje życie katolickie zamknął tylko w kościele i nie stosował do wiary swej życia”[46].

W działalności apostolskiej fundamentem współpracy wiernych świeckich z kapłanami jest według bł. Antoniego Juliana idea królewskiego kapłaństwa, która pojawiła się u niego zwłaszcza w liście pasterskim z okazji złotego jubileuszu kapłaństwa. Nawiązując do listu św. Piotra Apostoła, napisał wówczas: „Wyście królewskie kapłaństwo! Wy wszyscy, którzy wierzycie w Chrystusa,

[44] *Orędzie do Diecezjan Płockich*, w: tamże, s. 18.

[45] Abp Antoni Julian Nowowiejski, *Listy z Tumskiego Wzgórza*, s. 232.

[46] *List pasterski na Post Wielki 1911 r.*, w: tamże, s. 63.

Najwyższego Kapłana i Pośrednika naszego u Ojca wybrani zostaliście przez Boga, abyście byli członkami Jego Kościoła”[47].

W eklezjalnej duchowości abp. Nowowiejskiego uwagę zwraca teologia uczestnictwa wiernych w potrójnej funkcji Chrystusa: królewskiej, kapłańskiej i prorockiej. Podaje on, że uczestnikami funkcji kapłańskiej Chrystusa stajemy się wtedy, gdy „składamy ofiary dobrych czynów swoich. Uczestnicząc w ofierze Mszy świętej, którą sprawują kapłani posłani przez biskupa zjednoczonego z papieżem, wierni jednoczą się z Chrystusem Najwyższym Pośrednikiem”. W funkcji tej bierzemy udział przede wszystkim przez bezinteresowne, ofiarne życie, nadto przez włączanie w paschalną ofiarę Jezusa Chrystusa wszystkich swoich czynów i całej swojej egzystencji oraz przez budzenie powołań kapłańskich[48].

Udział katolików świeckich w funkcji nauczycielskiej Chrystusa jest przedmiotem listu pasterskiego z 1930 roku, poświęconego zadaniom wychowawczym rodziców, którzy winni stawać się pomocnikami Kościoła i „sami w Kościele i od Kościoła powinni się uczyć prawd odwiecznych, aby zadanie nauczycielskie, w pewnej mierze jakoby kapłańskie, mogli spełnić w stosunku do swych dzieci”[49].

Warto dodać, że bł. Antoni Julian, wierny duchowości eklezjalnej, zachęcał do współpracy z Urzędem Nauczycielskim Kościoła. Do form tej współpracy zaliczał on znajomość przez wiernych katechizmu, czytanie prasy i książek katolickich, troskę rodziców o wychowanie w duchu katolickim, popieranie misyjnego dzieła Kościoła, nadto zakładanie szkół wyznaniowych, wznoszenie domów parafialnych, a przede wszystkim przykład miłości i miłosierdzia w rodzinach. W związku z tym pisał, że rodzice „powinni być żywą, świętą księgą, którą dzieci odczytywać mają za lat młodzieńczych i której treść, razem z pamięcią o rodzicach, zostać im winna w sercach przez całe życie”[50]. Na tym odcinku życia rodzice są pomocnikami Kościoła. Oni sami powinni uczyć się w Kościele i od Kościoła odwiecznych prawd, aby swoje nauczycielskie zadanie, „w pewnej mierze jakoby kapłańskie, mogli spełnić w stosunku do swych dzieci”. Prawdy bowiem wiary świętej należy znać, „aby je kochać, trzeba zasady moralności chrześcijańskiej poznać, aby według nich żyć, a w razie potrzeby ich bronić”[51]. Jednocześnie abp Nowowiejski przypomniał, że „Kościół jest najwyższym nauczycielem całej ludzkości, a więc i młodzieży”. Kościół jest także „matką w porządku nadprzyrodzonym, która rodzi, karmi i wychowuje chrześcijan przez sakramenty święte i prawdy ewangeliczne”, toteż „praw Kościoła do wychowania nikomu

---

[47] Abp Antoni Julian Nowowiejski, *Listy z Tumskiego Wzgórza*, s. 280.

[48] Tamże.

[49] Tamże, s. 245; por. R. Mosakowski, *Służebny wymiar duchowości kapłańskiej w listach pasterskich bł. Arcybiskupa Antoniego Juliana Nowowiejskiego*, w: Abp Antoni Julian Nowowiejski, *Listy z Tumskiego Wzgórza*, s. 459-481.

[50] *List pasterski o wychowaniu młodzieży*, w: tamże, s. 245.

[51] Tamże.

naruszać nie wolno”[52]. W tych słowach Biskupa Płockiego dostrzegamy przypomnienie zasad wyłożonych przez papieża Piusa XI w encyklice *O chrześcijańskim wychowaniu młodzieży* z 31 XII 1929 roku.

W myśl nauczania bł. Antoniego Juliana, uczestnikami funkcji królewskiej stajemy się wówczas, gdy panujemy „nad swoimi popędami i zmysły swoje podbijamy pod panowanie ducha i prawo Chrystusowe”[53]. Dostrzegamy tu zatem chrystocentryczny rys duchowości abp. Nowowiejskiego. Celem zabiegów Kościoła jest bowiem zwycięstwo Chrystusa i Jego panowanie w ludzkich sercach i umysłach oraz w życiu rodzinnym i społecznym. Warunkiem jednak tego jest jawne wyznawanie Chrystusa i Jego Ewangelii.

Ukazana w listach pasterskich bł. Antoniego Juliana Nowowiejskiego prawda o Chrystusowym Kościele, objawiająca jego boskie pochodzenie, a jednocześnie ludzkie oblicze, pozwala wierzącym dojrzeć w nim bezbłędnie dar miłości Ojca, Syna i Ducha Świętego. Dzięki temu możliwym się staje przyjęcie z wdzięcznością i miłością tego daru oraz wzięcie odpowiedzialności za dar ten w sobie i otaczającym nas świecie. Ważne jest zatem otwarcie się na niego w akcie wiary[54]. Wdzięczność za otrzymaną prawdę o Kościele dopełnia postawa umiłowania go aż do oddania życia za utożsamienie się z nim, co wyraziło się w życiu bł. Antoniego Juliana Nowowiejskiego. Przejawem duchowości eklezjalnej jest także postawa czynienia wszystkiego, co możliwe dla chwały Boga, który pragnie zbawienia wszystkich ludzi. Wymaga to oczywiście większego zaangażowania w rozwój wiary, nadziei i miłości, celem upodobnienia się do Chrystusa, co również przejawiło się w postawie Biskupa Płockiego. Obserwujemy u niego wielkie przywiązanie i miłość do Kościoła świętego, urzeczywistniającą jego rys komunijny i wyrażającą się także we wspieraniu misyjnej działalności Kościoła. Podkreślić trzeba, że to właśnie on erygował w Płocku Unię Misyjną Duchowieństwa, a w 1925 roku został prezesem krajowym powołanego na jego wniosek Związku Misyjnego Duchowieństwa.

Na koniec należy zauważyć, że konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II wytyczyła odniesienie duchowości eklezjalnej do wszystkich dziedzin życia współczesnego świata, doświadczającego wielkich osiągnięć, jak i porażek, zwłaszcza w zakresie duchowości i moralności chrześcijańskiej (por. nr 21-22). Przesłanie biskupa płockiego bł. Antoniego Juliana Nowowiejskiego jest jedną z prób urzeczywistniania duchowości eklezjalnej w Polsce w pierwszej połowie XX stulecia.

---

[52] Tamże, s. 243.

[53] Tamże, s. 279.

[54] Por. W. Słomka, *Kościół*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 448.

DIMENSIONE ECCLESIALE DELLA SPIRITUALITÀ CRISTIANA SECONDO L'INSEGNAMENTO DEL BEATO ANTONIO GIULIANO NOWOWIEJSKI († 1941)

Il Beato Antonio Giuliano Nowowiejski, vescovo di Płock e martire del campo di concentramento di Działdowo in Polonia, si distingueva per il suo particolare amore verso il Cristo e la Chiesa da Lui fondata. Nell'ambito dei suoi impegni egli pubblicava lettere pastorali, convocava sinodi diocesani, ma soprattutto non esitò di dare la vita per l'immedesimazione con la Chiesa di Cristo. Nowowiejski insegnava che la Chiesa, così strettamente unita alla persona di Cristo, ha una struttura visibile ed invisibile. La verità sulla Chiesa di Cristo, che rivela la sua origine divina e nello stesso tempo il suo volto umano, permette ai fedeli di vedere in essa il dono dell'amore del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Grazie a ciò l'uomo può accogliere questo dono con tanto amore e gratitudine, sentendosi responsabile per esso dentro di sè e nel mondo circostante. Una manifestazione della spiritualità ecclesiale si realizza anche nell'atteggiamento di fare tutto il possibile per la gloria di Dio e per la salvezza degli uomini. Dall'articolo risulta che il messaggio del Beato Antonio Giuliano Nowowiejski costituisce un importante tentativo di attuare la spiritualità ecclesiale in Polonia nella prima metà del XX secolo.

Traduzione Krzysztof Burski SSP

„Duchowość w Polsce", tom 11,
red. M. Chmielewski, Lublin 2009, s. 200-209

Ks. Jacek Hadryś*

FENOMEN CIEMNOŚCI W ŻYCIU MATKI TERESY Z KALKUTY

„Jeśli kiedykolwiek będę Świętą — na pewno będę Świętą «od ciemności». Będę ciągle nieobecna w Niebie, aby zapalać światło tym, którzy są w ciemności na ziemi"[1]. Te słowa Matki Teresy z Kalkuty odsłaniają istotny i zarazem wyjątkowy element misji, którą otrzymała od Boga.

Niniejsze przedłożenie jest poświęcone ukazaniu owego fenomenu ciemności oraz próbie jego teologicznej interpretacji. Tekst źródłowy stanowią pisma Teresy zamieszczone w całości lub w części w publikacji *Pójdź, bądź moim światłem*. Są to prywatne pisma Świętej z Kalkuty, opracowane i skomentowane przez postulatora procesu kanonizacyjnego błogosławionej Teresy z Kalkuty i jednocześnie dyrektora Centrum Matki Teresy, o. Briana Kolodiejchuka[2]. Całość refleksji została podzielona na kilka części. Pierwsza z nich przedstawia początek ciemności wewnętrznej w życiu Matki Teresy oraz jej przebieg, następna zawiera charakterystykę tejże ciemności, a kolejna ukazuje miłosny chrystocentryzm przeżywania tegoż doświadczenia. W ostatniej, czwartej, podsumowującej części opracowania, została podjęta próba interpretacji fenomenu ciemności w życiu Świętej z Kalkuty.

---

* Ks. dr hab. Jacek HADRYŚ — kapłan Archidiecezji Poznańskiej, wykładowca teologii duchowości i prodziekan na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Adama Mickiewicza, cenzor ksiąg religijnych, archidiecezjalny duszpasterz nauczycieli i wychowawców, były redaktor naczelny miesięcznika „Katecheta".

[1] List do Josepha Neunera SJ, 6 III 1962 roku, w: Matka Teresa, *„Pójdź, bądź moim światłem". Prywatne pisma „Świętej z Kalkuty"*, B. Kolodiejchuk (opr. i komentarz), tł. M. Romanek, Kraków 2008, s. 11.

[2] *Matka Teresa, „Pójdź, bądź moim światłem". Prywatne pisma „Świętej z Kalkuty"*, dz. cyt. Strony podawane w następnych przypisach, jeśli nie zaznaczono inaczej, dotyczą tej książki. W opracowaniu tematu skorzystano również z dwóch publikacji niemieckojęzycznych: A. Batlogg, *Die unvollkommenen Heiligen*, „Stimen der Zeit" 11(2007), s. 721-722; J. Neuner, *Mutter Teresas Charisma*, „Geist und Leben" 5(2001), s. 336-348; J. Augustyn, *Duchowa oschłość Matki Teresy*, http://wydawnictwowam.pl/zd/?0957,artykul,Duchowa_oschlosc_Matki_Teresy [29 IV 2009].

1. Geneza i dynamizm doświadczenia wewnętrznej ciemności

Pierwsza wzmianka o towarzyszącej Teresie wewnętrznej ciemności znajduje się w liście z 1937 roku wysłanym do dawnego spowiednika o. Franja Jambrekovicia tuż przed rozpoczęciem trzymiesięcznej probacji poprzedzającej złożenie ślubów wieczystych: „Niech Ojciec nie myśli, że moje życie duchowe jest usłane różami — to kwiaty, których prawie nigdy nie spotykam na swej drodze. Całkiem przeciwnie, dużo częściej za swoją towarzyszkę mam «ciemność». A kiedy noc staje się bardzo gęsta — i mam wrażenie, że skończę w piekle — wtedy po prostu ofiaruję się Jezusowi. Jeśli On chce, żebym tam była — jestem gotowa — ale tylko pod warunkiem, że to naprawdę Go uszczęśliwi”[3]. Trudno stwierdzić, jaki był charakter owej ciemności, gdyż nie zachowały się żadne wypowiedzi na ten temat. Natomiast w marcu 1953 roku Matka Teresa po raz pierwszy ujawniła swoje doświadczenie wewnętrznej ciemności, która praktycznie towarzyszyła jej już do końca życia. Uczyniła to w liście skierowanym do ówczesnego arcybiskupa Kalkuty Ferdinanda Périera, w którym prosiła o modlitewne wsparcie: „Proszę o szczególną modlitwę za mnie, żebym nie zniszczyła Jego dzieła i żeby nasz Pan mi się ukazał — bo mam w sobie tak straszną ciemność, jak gdyby wszystko obumarło. Tak było mniej więcej od czasu, gdy rozpoczęłam «dzieło». Niech Wasza Eminencja prosi naszego Pana, by dodał mi odwagi”[4]. Fakt pojawienia się owej ciemności w początkach istnienia Misjonarek Miłości potwierdziła również w innych listach: „Ojcze — od roku 49 albo 50 to straszliwe poczucie pustki — ta niewypowiedziana ciemność — ta samotność — ta nieustanna tęsknota za Bogiem — która przyprawia mnie o ten ból w głębi serca”[5].

Pojawienie się ciemności zaskoczyło Teresę, gdyż zostało poprzedzone niezwykle silnym, mistycznym doświadczeniem obecności i bliskości Boga. Otóż 10 IX 1946 roku, podczas podróży pociągiem, otrzymała *powołanie w powołaniu*, które zaowocowało powstaniem Misjonarek Miłości[6]. Od tego dnia do połowy 1947 roku otrzymywała słowa i widzenia wewnętrzne nie mając wątpliwości, że mówi do niej Jezus[7]. Znamienne, iż zachowała względem nich należyty dystans nie przywiązując do nich szczególnej wagi[8].

---

[3] List do Franja Jambrekovicia SJ, 8 II 1937, s. 36.

[4] List do abp. Ferdinanda Périera, 18 III 1953, s. 205.

[5] List do Josepha Neunera SJ, [bez daty], najprawdopodobniej z okresu rekolekcji odbytych w kwietniu 1961 roku, s. 286; por. List do abp. Ferdinanda Périera, 7 XI 1958, s. 242.

[6] „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”. — Cyt. za: M. Muggeridge, *Matka Teresa z Kalkuty*, Warszawa 1975, s. 73-74.

[7] Były to słowa wewnętrzne wyobrażeniowe. — Zob. Matka Teresa, *„Pójdź, bądź moim świa-*

Po upływie dziesięciu lat od powstania Misjonarek Miłości Teresa otrzymała znak, który był dla niej dowodem, iż Bóg był zadowolony ze Zgromadzenia: „Modliłam się do niego o dowód, że Bóg jest zadowolony ze Zgromadzenia. I z miejsca znikła ta długotrwała ciemność, ten ból z powodu utraty — z powodu samotności — z powodu tego dziwnego cierpienia tych dziesięciu lat. Dziś moją duszę przepełnia miłość, niewypowiedziana radość — niczym niezmącone miłosne zjednoczenie”[9]. Po upływie miesiąca ciemność pojawiła się znowu stając się nieodłącznym elementem codziennego życia Teresy: „Nasz Pan uznał, że lepiej będzie dla mnie, jeśli będę w tunelu — więc znowu odszedł — zostawiając mnie samą. — Jestem Mu wdzięczna za ten miesiąc miłości, który mi dał. Niech Wasza Eminencja prosi Matkę Bożą, by miała mnie blisko siebie, żebym nie zgubiła drogi w ciemnościach”[10].

2. Charakterystyka fenomenu

„Ciemność jest taka, że naprawdę nic nie widzę — ani umysłem, ani rozumem. — Miejsce Boga w mojej duszy jest puste. — Nie ma we mnie Boga. — Kiedy ból tęsknoty jest tak wielki — po prostu tęsknię i tęsknię za Bogiem — i wtedy jest tak, że czuję — On mnie nie chce — nie ma Go tu. — […] Bóg mnie nie chce. — Czasem — słyszę po prostu, jak moje serce krzyczy — «Mój Boże», i nic więcej się nie dzieje. — To tortury i cierpienie, których nie potrafię wytłumaczyć”[11]. Te słowa Matki Teresy napisane do o. Josepha Neunera wprowadzają w sam rdzeń jej duchowego doświadczenia. Z jednej strony dźwigała w sobie

---

tłem”…, s. 67-68, 72-75, 111-112, 118, 137-141; a także widzenia wyobrażeniowe. — Zob. tamże, s. 119-120, 143-144.

[8] „Przyszły [głosy i widzenia] same z siebie — i odeszły. Nie zmieniły mojego życia. Pomogły mi być bardziej ufną i przyciągnęły bliżej Boga. — Zwiększyły moje pragnienie bycia coraz bardziej Jego małym dzieckiem. Co do joty byłam w ich kwestii posłuszna Ojcu — więc się nie boję. Nie przywiązuję do nich żadnej wagi w odniesieniu do wezwania, ponieważ już zanim przyszły, odczuwałam tak samo silne pragnienie poświęcenia siebie. Dlaczego przyszły, nie wiem — ani nie próbuję się dowiedzieć. Moją radością jest pozwolić Mu robić ze mną to, co sprawia radość Jemu”. — List do Céleste’a Van Exema SJ, 19 X 1947, s. 125-126.

[9] List do abp. Ferdinanda Périera, 7 XI 1958, s. 242.

[10] List do abp. Ferdinanda Périera, 16 XI 1958, s. 243.

[11] List do Josepha Neunera SJ, [bez daty], najprawdopodobniej z okresu rekolekcji odbytych w kwietniu 1961 roku, s. 286-287. „W mojej duszy jest tak wiele sprzeczności. — Tak dojmująca tęsknota za Bogiem — tak dojmująca, że bolesna — nieustanne cierpienie — a mimo to [jestem] przez Boga niechciana — odrzucona — pusta — bez wiary — bez miłości — bez zapału. — Dusze [mnie] nie pociągają — Niebo nic nie znaczy — dla mnie wygląda jak puste miejsce — myśl o nim nic dla mnie nie znaczy, a mimo to ta dręcząca tęsknota za Bogiem. — Bardzo proszę o modlitwę, żebym wciąż się do Niego uśmiechała mimo wszystko. Bo jestem tylko Jego — więc On ma wszelkie prawa do mnie. Jestem całkowicie szczęśliwa, że jestem nikim nawet dla Boga”. — List do abp. Ferdinanda Périera, 28 II 1957, s. 232-233.

poczucie całkowitego opuszczenia przez Boga, a z drugiej ogromną tęsknotę za Nim[12]. Taka sytuacja powodowała ból trudny do zniesienia, który odważyła się nawet przyrównać do mąk piekielnych: mówi się, że ludzie w piekle cierpią męki wieczyste z powodu utraty Boga — przeszliby przez te wszystkie cierpienia, gdyby mieli chociaż maleńką nadzieję, że posiądą Boga. — Czuję w duszy po prostu ten straszliwy ból z powodu utraty — Boga, który mnie nie chce — Boga, który nie jest Bogiem — Boga, który naprawdę nie istnieje"[13]. Dodatkowym elementem owego staniu było poczucie głębokiego osamotnienia: „Odczuwam w sercu tak dogłębną samotność, że nie potrafię tego wyrazić"[14]. Do tego dołączyły się problemy z korzystaniem z kierownictwa duchowego: „Dawniej kierownictwo duchowe dawało mi tyle pomocy i pocieszenia, ale od czasu gdy rozpoczęło się to dzieło — nic. — Nawet ja sama nie mam nic do powiedzenia — tak się wydaje"[15]. Bywały sytuacje, w których Teresa czekała na spotkanie z kierownikiem duchowym, a kiedy do niego dochodziło, nie była w stanie niczym się podzielić: „Czekałam na rozmowę z Ojcem. — Po prostu bardzo pragnę porozmawiać — i zdaje się, że tę zdolność On także mi zabrał. […] Jeśli ma Ojciec czas, proszę do mnie napisać i nie zwracać uwagi na moją niezdolność rozmawiania z Ojcem — bo chciałam mówić — ale nie mogłam"[16].

Bardzo znamienna jest modlitwa, której tekst Matka Teresa wysłała do ojca Picachy'ego: „Panie, mój Boże, kim jestem, że mnie opuszczasz? Twoim ukochanym dzieckiem — a teraz stałam się jakby najbardziej znienawidzonym — tym, które odrzuciłeś, jakbyś go nie chciał — nie kochał. Wołam, lgnę, pragnę — i nie ma Nikogo, kto by mi odpowiedział — Nikogo, do kogo mogłabym przy-

---

[12] „Po prostu jestem pełna — nie wiedziałam, że miłość może sprawić tyle cierpienia. — Tamto było cierpienie z powodu straty — to jest z powodu tęsknoty — z powodu ludzkiego bólu, ale spowodowanego przez to, co Boskie". — List do Lawrence'a Trevora Picachy'ego SJ, 6 XI 1958, s. 246.

[13] List do Lawrence'a Trevora Picachy'ego SJ, 3 IX 1959, s. 263. „Proszę o modlitwę — bo wszystko we mnie jest ścięte lodem. — Tylko ta ślepa wiara pomaga mi przetrwać, bo w rzeczywistości wszystko jest dla mnie ciemnością". — List do abp Ferdinanda Périera, 15 XII 1955, s. 223; „Ciemność jest taka ciemna, ból jest taki bolesny. Czasem ból chwyta tak mocno — że słyszę własny głos, jak woła — Mój Boże, pomóż mi". — List do Josepha Neunera SJ, 16 X 1961, s. 302.

[14] List do abp. Ferdinanda Périera, 21 I 1955, s. 216.

[15] List do abp. Ferdinanda Périera, 4 IV 1955, s. 220; „Od ponad czterech lat nie znajduję pomocy w kierownictwie […]. Mimo to jestem mu ślepo posłuszna. Często przychodziłam do konfesjonału z nadzieją na porozmawianie, ale nic nie wychodziło". — List do abp. Ferdinanda Périera, 8 II 1956, s. 224.

[16] List do bp. Lawrence'a Trevora Picachy'ego, 8 I 1964, s. 333; „Czekałam na Ojca odwiedziny — po czym nic. — Nasz Pan zabrał [mi] nawet zdolność mówienia. Nie wiem, jaką przyjemność znajduje On w tych ciemnościach — ale […] dałam Mu pełną swobodę". — List do Lawrence'a Trevora Picachy'ego SJ, 23 I 1961, s. 282; „Był tutaj przez 8 dni i głosił rekolekcje dla Przełożonych — nie wydobyłam z siebie ani słowa. — To mnie boli — ponieważ nigdy niczego przed nim nie ukrywałam. — Ale teraz naprawdę nie mam nic do powiedzenia". — List do Josepha Neunera SJ, 16 X 1961, s. 302-303.

lgnąć — nie, nie ma Nikogo. — Sama. Ciemność jest taka ciemna — a ja jestem sama. — Niechciana, opuszczona. — Samotność serca, które pragnie miłości, jest nie do zniesienia. — Gdzie jest moja wiara? — nawet tam głęboko, w samym wnętrzu, nie ma nic prócz pustki i ciemności. […] Boli bez przerwy. — Nie mam wiary. — Nie ośmielam się wypowiadać słów i myśli, które kłębią mi się w sercu — i sprawiają, że cierpię niewypowiedziane katusze. Tak wiele we mnie pytań bez odpowiedzi — boję się je odsłaniać — w obawie przed bluźnierstwem. — Jeśli jest Bóg, wybacz mi, proszę. […] Kiedy próbuję wznosić myśli ku Niebu — jest tam tak przytłaczająca pustka, że te same myśli wracają i jak ostre noże ranią mnie w samą duszę. — Miłość — to słowo — nic sobą nie przedstawia. — Mówią mi, że Bóg mnie kocha — jednak rzeczywistość ciemności i chłodu, i pustki, jest tak wielka, że nic nie porusza mojej duszy. […] Mimo wszystko — ta ciemność i pustka nie są tak bolesne jak tęsknota za Bogiem. — Czuję, że ta sprzeczność wytrąci mnie z równowagi”[17].

3. Miłosny chrystocentryzm

Otóż doświadczając wewnętrznej ciemności Matka Teresa trwała w niczym niezachwianej wierności Bogu wyrażającej się w wierności powołaniu, które otrzymała: „Nie uskarżam się — chcę tylko przez cały czas iść razem z Chrystusem”[18]. Całą sobą była oddana Chrystusowi stwierdzając wprost, iż „im większy ból i im ciemniejsza ciemność, tym słodszy będzie mój uśmiech dla Boga”[19]. Przeżywane cierpienie nie tylko nie zamykało jej serca na Boga, ale popychało do ponawiania aktów bezwarunkowego oddania się Jemu: „Kiedy prosiłeś, abyś mógł odcisnąć w moim sercu Twoją Mękę — czy to jest odpowiedź? Jeśli przyniesie Ci to chwałę, jeśli da Ci to odrobinę radości — jeżeli przyciągnie to do Ciebie dusze — jeżeli moje cierpienie zaspokoi Twoje pragnienie — oto jestem, Panie, przyjmuję wszystko z radością do końca życia”[20]. Chrystocentryczne przeżywanie ciemności ujawniało głębię miłości Teresy do Jezusa oraz jej pełną dyspozycyjność względem Niego: „Mój Jezu, postąpiłeś ze mną wedle swojej woli i — Jezu, wysłuchaj mojej modlitwy — jeśli to sprawia Ci radość — jeśli mój ból i cierpienie — moja ciemność i oddzielenie dają Ci odrobinę pociechy — mój własny Jezu, czyń ze mną, co tylko chcesz — jak długo tylko chcesz, nie patrząc nawet na chwilę na moje uczucia i ból”[21].

---

[17] List do Lawrence’a Trevora Picachy’ego SJ, [bez daty]. Jest to spisany tekst modlitwy, s. 255-256.

[18] List do abp. Ferdinanda Périera, 8 II 1956, s. 225.

[19] List do Josepha Neunera SJ, 16 X 1961, s. 303.

[20] List do Lawrence’a Trevora Picachy’ego SJ, [bez daty]. Jest to spisany tekst modlitwy, s. 256-257.

[21] List do Lawrence’a Trevora Picachy’ego SJ, 3 IX 1959, s. 264-265.

Miłość do Chrystusa Matka Teresa łączyła w sobie z pragnieniem sprawiania Jemu radości przez przyprowadzanie do Niego dusz: „Jeżeli moje oddzielenie od Ciebie — sprowadzi do Ciebie innych i w ich miłości i obecności znajdziesz radość i zadowolenie — to przecież Jezu, z całego serca chcę cierpieć — nie tylko teraz — ale przez całą wieczność — gdyby to było możliwe. Twoje szczęście to wszystko, czego pragnę. — Co do reszty — proszę, nie zadawaj sobie trudu — nawet gdybyś widział, że mdleję z bólu”[22]. Swoje cierpienie łączyła z ofiarowaniem siebie Bogu dla Niego samego: „Miniony Pierwszy Piątek — świadomie i dobrowolnie ofiarowałam się Najświętszemu Sercu, że przetrwam nawet wieczność w tym straszliwym cierpieniu, jeżeli to da Mu teraz trochę więcej radości — albo miłość choćby jednej duszy”[23]. Oddawała się umiłowanemu Chrystusowi do dyspozycji: „Nie proszę Go, by zmienił swoje postępowanie wobec mnie. — Proszę Go tylko, aby się mną posługiwał”[24]. Mimo ciemności całkowicie była ukierunkowana ku Niemu: „Najważniejsze jest, aby naszemu Panu przypadła cała radość — ja naprawdę się nie liczę”[25].

Znamienne, iż w doświadczeniu ciemności Matka Teresa miała mimo wszystko świadomość, że wolą pozostawała zjednoczona z Chrystusem: „Jak strasznie pusta jest moja dusza […]. Wiem, że to tylko uczucia — bo moja wola jest nierozerwalnie związana z Jezusem, a zatem z Siostrami i Ubogimi”[26]. Chociaż ciemności były wielkie, nie zdołały w niej zachwiać przekonania o Boskim pochodzeniu dzieła, do którego została powołana, co stanowiło dla niej ważny punkt oparcia: „Jeżeli piekło istnieje — to musi to być to. Jak strasznie jest być bez Boga — nie ma modlitwy — nie ma wiary — nie ma miłości. — Jedyne, co wciąż pozostaje — to przekonanie, że dzieło jest Jego — że Siostry i Bracia są Jego. — I uparcie się tego trzymam, jak tonący, który nie ma niczego innego, chwyta się brzytwy”[27]. Będąc w slumsach była pewną obecności Chrystusa: „Kiedy idę przez slumsy albo wchodzę w ciemne nory — tam nasz Pan jest zawsze naprawdę obecny”[28].

Teresa za nic w świecie nie chciała czymkolwiek zasmucić Chrystusa. Prosiła o modlitwę w tej intencji, liczyła na opiekę Matki Najświętszej: „Proszę o modlitwę, żebym nie okazała się Judaszem dla Jezusa w tej pełnej bólu ciemności”[29].

---

[22] Tamże, s. 265.

[23] List do abp. Ferdinanda Périera, 12 IX 1957, s. 236.

[24] List do Josepha Neunera SJ, przed 8 I 1965, s. 339.

[25] List do abp. Ferdinanda Périera, 15 XII 1955, s. 223.

[26] List do Josepha Neunera SJ, 24 VII 1967, s. 348-349.

[27] List do Josepha Neunera SJ, przed 8 I 1965, s. 339.

[28] List do abp. Ferdinanda Périera, 21 VI 1950, s. 231.

[29] List do bp. Lawrence’a Trevora Picachy’ego SJ, 8 I 1964, s. 333. „Niech Wasza Eminencja prosi o opiekę Matkę Bożą, żeby była mi Matką w tych ciemnościach”. — List do abp. Ferdinanda Périera, 29 I 1958, s. 238.

Sama błagała Chrystusa: Nie pozwól, bym w jakikolwiek sposób zrobiła Ci krzywdę — zabierz mi zdolność do ranienia Cię”[30]. Nigdy jej nie opuściła myśl, iż przyczyną ciemności mogą być jej niedoskonałości: „Przez te wszystkie lata musiałam być bardzo wypełniona sobą — skoro Bogu tak dużo czasu zajmuje opróżnienie mnie [z siebie] — mam nadzieję, że kiedyś, gdy będę już zupełnie pusta, On przyjdzie”[31]. Dbała o dyskrecję co do swojego doświadczenia i to nie tylko wobec ludzi, ale także niejako wobec samego Boga: „Chcę się uśmiechać nawet do Jezusa i w ten sposób, jeśli tylko będę mogła, nawet przed Nim ukrywać ból i ciemności mojej duszy”[32].

Po wielu latach przeżywania wewnętrznych udręk dzięki pomocy o. Neunera o wiele głębiej zrozumiała stan ducha, który był jej udziałem. Zaczęła ciemność przeżywać jako *duchową stronę* dzieła, do którego została powołana, sposób na pełniejsze utożsamienie się z ubogimi, którym służyła, jednakże w najmniejszym nawet stopniu nie oddzielając swoich cierpień od umiłowanego ponad wszystko Chrystusa: „Zaczęłam kochać tę ciemność — bardzo małą cząstkę ciemności i bólu Jezusa na ziemi […]. Jezus nie może już przeżywać agonii — ale chce przeżywać ją we mnie”[33]. Nowe zrozumienie doświadczenia wewnętrznej ciemności można sprowadzić do potraktowania jej jako udziału w misji odkupieńczej Chrystusa oraz jako integralnej części osobistej misji pełnionej wśród ubogich: „Bez naszego cierpienia nasze dzieło byłoby zwykłą działalnością społeczną, bardzo dobrą i użyteczną, ale nie byłoby ono dziełem Jezusa Chrystusa, nie byłoby częścią odkupienia. — Jezus chciał nam pomóc, dzieląc z nami nasze życie, naszą samotność, naszą agonię i śmierć. Wszystko to przyjął na siebie i poniósł w najciemniejszą noc. Zbawił nas tylko dlatego, że był jedno z nami. Nam pozwolono zrobić to samo: 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, ze jesteśmy jedno z nimi — możemy ich odkupić, to znaczy przyprowadzić Boga do ich życia, a ich prowadzić do Boga”[34]. W jednym z listów napisała: „Nie, Ojcze, nie jestem sama. — Mam Jego ciemność — mam Jego ból — mam straszliwą tęsknotę za Bogiem — kochać i nie być kochaną. Wiem, że mam Jezusa — w tym nieprzerwanym zjednoczeniu — bo mój umysł jest skupiony na Nim i w Nim tylko, w mojej woli”[35].

Na tym etapie życia duchowego Teresa czerpała już duchową radość z ciemności, która była jej udziałem: „Cieszę się nie mając niczego — nawet rzeczywi-

[30] List do Lawrence’a Trevora Picachy’ego SJ, 3 IX 1959, s. 265.

[31] List do bp. Lawrence’a Trevora Picachy’ego SJ, 13 II 1963, s. 326-327.

[32] List do abp. Ferdinanda Périera, 8 IV 1957, s. 235.

[33] List do Josepha Neunera SJ, najprawdopodobniej 11 IV 1961, s. 292-293.

[34] List do Sióstr Misjonarek Miłości, pierwszy piątek lipca 1961, s. 300.

[35] List do Josepha Neunera SJ, 23 X 1961, s. 305.

stej Obecności Boga, — Bez modlitwy, bez miłości, bez wiary — nic, tylko ciągły ból z powodu tęsknoty za Bogiem”[36]. Przełożonym w swoich wspólnotach pisała: „Często tak się zdarza, że ci, którzy własny czas poświęcają na niesienia światła innym, sami pozostają w ciemności”[37].

Terasa, doświadczając całkowitego ogołocenia, pisała do o. Neunera: „A jednak, Ojcze — mimo tego wszystkiego — chcę być Mu wierna — zużywać się dla Niego, kochać Go nie za to, co daje, ale za to, co zabiera — być do Jego dyspozycji”[38]. Mimo ciągłego wewnętrznego bólu prosiła swojego spowiednika o modlitwę potwierdzając pełną akceptację woli Chrystusa: „Proszę tylko o modlitwę — teraz chcę, żeby było tak, jak jest — ponieważ tak chce Jezus”[39].

4. Podsumowanie i wnioski końcowe

Pojawienie się w życiu Teresy bez uprzedniej przyczyny wewnętrznej ciemności, poprzedzone wyraźnymi łaskami o charakterze mistycznym oraz miesięczna przerwa w owych przeżyciach, która zaistniała w kontekście jej konkretnej prośby o znak, suponują nadprzyrodzony charakter pochodzenia owych doświadczeń. W świetle korespondencji Matki Teresy można zauważyć jej całkowitą bezradność wobec ogarniającej ją ciemności — Święta z Kalkuty nie miała żadnego wpływu na jej obecność i charakter, natomiast mogła decydować o sposobie jej przeżywania. Owa ciemność polegała na doświadczeniu pustki, opuszczenia przez Boga, bólu podobnego do mąk piekielnych spowodowanego utratą Boga, zwątpienia, braku wiary, samotności serca, niezależnych od Matki Teresy trudności związanych z korzystaniem z kierownictwa duchowego, a z drugiej strony na ogromnej tęsknocie za Bogiem, który według niej jej nie chciał. W takim stanie lękając się popełnienia bluźnierstwa prosiła, aby Chrystus zabrał jej zdolność do ranienia Go. W tymże kontekście nietrudno zauważyć, iż owe traumatyczne przeżycia były uderzająco podobne do doświadczeń chrześcijańskich mistyków, przeprowadzanych przez bierne oczyszczenie ducha do pełnej komunii z Bogiem[40]. Wobec powyższego można by je uznać za doświadczenie nocy ciemnej ducha opisywanej przede wszystkim przez św. Jana od Krzyża, gdyby nie fakt, że sama Błogosławiona nie tylko pośród tego doświadczenia pozostawała swoją wolą w pełni zjednoczona z Chrystusem, ale owo zjednoczenie jej woli z wolą Bożą nastąpiło znacznie wcześniej. Sama oświadczyła w okresie, kiedy otrzymywała natchnienie do założenia zgromadzenia sióstr Misjonarek Mi-

[36] List do Josepha Neunera SJ, 17 II 1962, s. 310.

[37] List do Przełożonych Sióstr Misjonarek Miłości, 17 XI 1964, s. 337.

[38] List do Josepha Neunera SJ, przed 8 I 1965, s. 339.

[39] List do Josepha Neunera SJ, 18 XII 1961, s. 309.

[40] Por. A. Batlogg, art. cyt., s. 721.

łości, iż już od jakiegoś czasu nie szukała siebie[41]. Według oceny jej spowiednika, już wcześniej była bliska stanu ekstazy[42]. To wszystko wskazuje, iż ciemność, która stała się jej szczególnym udziałem w początkach istnienia Misjonarek Miłości[43], nie tyle była oczyszczeniem biernym, ale mistycznym włączeniem „w dogłębny ból, jakiego ci, którym służyła 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[44].

Na koniec Kończąc przybliżenie fenomenu ciemności w życiu Matki Teresy należy podkreślić jej miłosne ukierunkowanie ku Chrystusowi w przeżywaniu tego doświadczenia, które było połączone z przekreśleniem siebie i rezygnacją ze swoich praw, całkowitą dyspozycyjnością i wiernością Bogu przez wierność powołaniu, lękiem przed sprawieniem przykrości Chrystusowi, odrywaniem sensu doświadczenia ciemności i jego ewangelizacyjnego wymiaru, świadomością związku przeżywania ciemności z ofiarowaniem siebie Bogu oraz otrzymanym powołaniem. Święta z Kalkuty w jednym z listów po otrzymaniu łaski pokochania ciemności, stwierdziła: „Jestem bardzo szczęśliwa. Bo dobry Bóg udzielił mi jednej wielkiej łaski — poddałam się [Mu] zupełnie — jestem do Jego dyspozycji"[45].

Znamienne były okoliczności jej odejścia do domu Ojca. Otóż kiedy umierała 5 IX 1997 roku w późnych godzinach wieczornych, na skutek awarii prądu cała Kalkuta pogrążyła się w ciemnościach. Jak stwierdził o. Józef Augustyn, „tak odeszła do Pana ta, która choć sama przeżywała dręczące ją nocne ciemności duszy, «przyniosła całemu światu tak wiele światła»"[46].

---

[41] Por. List do abp. Ferdinanda Périera, 25 I 1947, s. 294.

[42] Por. Matka Teresa, *„Pójdź, bądź moim światłem"*, s. 294. „Ona jest całkowicie wolna od egoizmu […]. Jest zdolna do niezwykłych ofiar. W imię miłości do Boga potrafi zrobić wszystko, znieść każde upokorzenie czy ból". — N. Chawla, *Matka Teresa*, Warszawa 1998, s. 32.

[43] Por. List do abp. Ferdinanda Périera, 18 III 1953, s. 205; J. Neuner, *Mutter Teresas Charisma*, s. 339.

[44] Por. J. Neuner, *Mother Teresa's Charism*, „Review for Religious" 5(2001), s. 484-485.

[45] List do Josepha Neunera SJ, 1961, s. 296.

[46] J. Augustyn, *Duchowa oschłość Matki Teresy*.

DAS PHÄNOMEN DER DUNKELHEIT IM LEBEN DER MUTTER TERESA VON KALKUTTA

Dieser Artikel behandelt das Phänomen der Dunkelheit im Leben der Mutter Teresa von Kalkutta und unternimmt auch zugleich einen Versuch es theologisch zu interpretieren.

Als Quellentexte dienen die Briefe der Mutter Teresa, publiziert in dem Buch „Komm, sei mein Licht, Die geheimen Aufzeichnungen der Heiligen von Kalkutta“, herausgegeben und kommentiert von Pater Brian Kolodiejchuk, dem Postulator im Heiligsprechungsverfahren der Seligen Teresa von Kalkutta und gleichzeitig Direktor des Mutter-Teresa-Zentrums.

Der Aufsatz gliedert sich in vier Teile. Im ersten Teil wird der Einsatz der Dunkelheit in Teresas inneres Leben und ihr Verlauf dargestellt, darauffolgend wird die Charakteristik der inneren Dunkelheit gezeigt, anschließend wird die christozentrische Liebe Mutter Teresas in ihrer inneren Erfahrung dargelegt. Im vierten, zusammenfassenden Teil wird der Versuch unternommen, das Phänomen der Dunkelheit im Leben der Mutter Teresa von Kalkutta theologisch zu interpretieren.

Die durchgeführten Untersuchungen zeigen, dass die inneren Erfahrungen von Mutter Teresa nicht für die dunkle Nacht des Geistes gehalten werden können, obgleich sie den Erlebnissen der anderen christlichen Mystiker ähnelten, die durch passive Reinigung der Seele während der dunklen Nacht des Geistes auf den Weg zur Vereinigung mit Gott gelangten. Die Erfahrungen von Mutter Teresa sind eher als eine mystische Teilnahme an den tiefsten Leiden derer, denen sie diente, anzusehen. Sie leiden aufgrund des Gefühls, verlassen und ausgeschlossen, verstoßen und nutzlos zu sein, und vor allem aufgrund ihres Lebens ohne Glauben an Gott.

Diese Erfahrungen sind als eine außergewöhnliche Gnade der Teilnahme an Christi Passion, an seinem erlösenden Leiden, anzusehen. Sie waren auch der geistliche Aspekt des Werkes der Mutter Teresa. Diese Gnade baute auch eine besondere Verbindung zwischen ihr und ihrem göttlichen Bräutigam, die sich in einer tiefen Sehnsucht ausdrückt.

„Duchowość w Polsce", tom 11,
red. M. Chmielewski, Lublin 2009, s. 210-229

Lucia Abignente*

CHARYZMAT JEDNOŚCI CHIARY LUBICH — DAR BOGA DLA NASZYCH CZASÓW

Jednym ze znaczących wyrazów „wiosny Ducha Świętego" w XX wieku jest bez wątpienia duchowość jedności. Zrodzona z duchowego doświadczenia Chiary Lubich i jej towarzyszek w latach drugiej wojny światowej w Trydencie, wyraziła się w jednym z ruchów odgrywających ważną rolę w życiu Kościoła: Ruchu Focolari, którego oficjalna nazwa brzmi „Dzieło Maryi". Rozpowszechniony w krótkim czasie na wszystkich kontynentach, Ruch obecnie liczy ponad dwa miliony członków, a swym promieniowaniem obejmuje kilka milionów osób.

Powrót Lubich do domu Ojca 14 III 2008 roku rzucił nowe światło na prorockie znaczenie darowanego jej przez Boga charyzmatu, na uniwersalny oddźwięk, jakie miało jej przesłanie, potwierdzone świadectwem życia. Ze strony różnych środowisk, kościelnych i świeckich, można zauważyć wyraźne i jednomyślne uznanie dla niej jako sprawczyni jedności, „pioniera dialogu" międzyludzkiego, ekumenicznego i międzyreligijnego, tej, która odważną wiernością Bogu otworzyła „nowe ścieżki życia chrześcijańskiego", odgrywając decydującą rolę w tej „nowej epoce zrzeszeń" panującej w Kościele[1]. Chociaż dla Lubich czas się wypełnił, dar Boga w niej pozostaje światłem również dla naszego czasu: światłem, którego — jak przypomina Ewangelia — nie pozostawia się w ukryciu, ale umieszcza na świeczniku, aby oddać chwałę Ojcu (por. Łk 8, 16).

---

* Dr Lucia ABIGNENTE — od 1982 członkini Ruchu Focolare; w 1983 ukończyła studia filozoficzne na Uniwersytecie w Neapolu, a w 1988 studia teologiczne na Papieskim Uniwersytecie Lateraneńskim w Rzymie; od 1989 mieszka w Polsce; 1993 ukończyła studia na Wydziale Historii Kościoła PAT w Krakowie; 1993-1996 pracowała jako lektor języka włoskiego w Studium Doskonalenia Języków Obcych UJ; w 2009 ukończyła specjalistyczne studia teologii duchowości na KUL uzyskując doktorat na podstawie rozprawy: *La storia e il presente nella spiritualità del Movimento dei Focolari*; jako tłumacz służy podczas obrad KEP; tłumaczyła akta 17 procesów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych; od 1996 członek Zarządu Fundacji „Mariapoli"; od 2004 członek Archidiecezjalnej Rady Ekumenicznej; od stycznia 2002 odpowiedzialna za gałąź żeńską Ruchu Focolari w Lublinie.

[1] Por. numer specjalny „Nowego Miasta" (marzec-czerwiec 2008) poświęcony Chiarze Lubich, a w szczególności: W. Kasper, *Ta prorocza intuicja*, tamże, s. 126-127; S. Zavoli, *Proroctwo i wędrówka*, tamże, s. 58-59; S. Ryłko, *Da annoverare fra le grandi donne del XX secolo*, „Città Nuova" 52(2008), nr 9, s. 24-25.

Nakreślając niektóre elementy, pozwalające zrozumieć to co *nowe*, a jednocześnie *dawne*, jakie Ewangelia duchowość jedności proponuje naszym i wszystkim czasom, chciałabym rozpatrzyć dwa zasadnicze momenty historii Ruchu. Stanowią one o samej duchowości i są stałym punktem odniesienia przy odczytywaniu planu Boga wobec Dzieła i jego rozwoju. Chodzi o doświadczenie początków w Trydencie w latach wojny i zaraz po niej, które zostaje nam przekazane w tzw. „historii Ideału" oraz o mało znane, ponieważ przez lata otoczone słuszną i zrozumiałą dyskrecją, doświadczenie mistyczne przeżyte przez Lubich i jej pierwsze towarzyszki oraz Igino Giordaniego latem 1949 roku, nazywane w Ruchu „Paradiso (Niebo) '49". Jako doświadczenia o znaczeniu konstytutywnym, mogą one okazać się światłem dla dogłębnego zrozumienia historii, życia, duchowości Ruchu, opatrznościowego charakteru tego daru Boga dla ludzkości pragnącej jedności.

W tym sensie wydaje mi się tutaj adekwatne przywołanie znanej refleksji Karla Rahnera z końca ubiegłego stulecia, kiedy to nakreślając duchowość przyszłości, wyróżnił jej pięć cech charakterystycznych[2]. Zasadniczym elementem miałaby być wierność tradycji jako wierność Bogu żywemu obecnemu w historii. Chodziłoby o duchowość głęboko eklezjalną, a jednocześnie zdolną „do wzięcia odpowiedzialności za ten świat, jedynie z pozoru świecki"[3]. Duchowość ta, w sposób wyraźniejszy niż w przeszłości, powinna się skupiać na podstawowych elementach wiary. Niezwykle ważna byłaby braterska komunia w Duchu Świętym, której prototypem jest pierwsza Pięćdziesiątnica w Kościele, wydarzenie „polegające z pewnością nie na przypadkowym zebraniu sumy mistyków indywidualnych, ale na doświadczeniu Ducha Świętego uczynionym przez wspólnotę"[4]. Elementem charakterystycznym takiej duchowości byłaby wreszcie eklezjalność prosta, nie uczyniona z triumfalizmów, ale zdolna do przeżywania w cierpliwości, pokorze i miłości swego włączenia z historię, w świetle i przy współuczestnictwie tajemnicy odkupienia.

Choć zarówno wydarzenia, do których odwołuje się „historia Ideału", jak i doświadczenie mistyczne z roku 1949 poprzedzają o kilka lat refleksję Rahnera, to wytyczone przez niego kierunki zdają się podkreślać, na początku nowego tysiąclecia aktualność daru Boga w charyzmacie jedności.

1. Doświadczenie początków Ruchu Focolari

Historia początków Ruchu Focolari w latach wojny w Trydencie jest historią znaną. I to nie tylko ze względu na rozprzestrzenianie się Ruchu w świecie przez

[2] K. Rahner, *Elementi di spritualità nella Chiesa del futuro*, w: *Problemi e prospettive di spiritualità*, red. T. Goffi, B. Secondin, Brescia 1983, s. 433-443.

[3] Tamże, s. 435.

[4] Tamże, s. 440.

te lata, ale także ze względu na praktykę, obecną już od najwcześniejszych lat wśród pierwszych fokolarin opowiadania własnego doświadczenia życia ewangelicznego wszystkim pytającym o przyczynę ich postępowania. Właśnie z tego opowiadania rodzi się tzw. „historia Ideału”[5]. Chodzi o krótkie przedstawienie, w perspektywie historycznej, początkowego doświadczenia przeżytego przez Lubich i jej towarzyszki.

A. Treść „historii Ideału”. Wybrane elementy

Już początek narracji pozwala dostrzec wymiar *słuchania*, *dialogu* i *przymierza* charakterystyczny dla tego opowiadania. Następują jedno po drugim pytania wypływające z głębokiej wewnętrznej potrzeby, na którą duży wpływ mają wydarzenia historyczne. Pytania te ukazują działanie łaski w tych dziewczętach, które myśląc o sprawach konkretnych, zwracają się do Boga w poszukiwaniu odpowiedzi. Kiedy odpowiedź przychodzi, zostaje przyjęta nie tylko w swym znaczeniu teoretycznym, ale jako dar Boga, przywołujący kolejny dar. W ten sposób stwierdzenie upadku ideałów, które nadawały sens życiu wielu ludzi, prowadziło do pewności, iż istnieje Ideał nieprzemijający: Bóg, który pomimo tragicznych okoliczności chwili, objawia się w sposób całkowicie nowy, z powalającą siłą i światłem, jako Miłość. Dziewczęta dzielą się, z kim tylko mogą, tym „odkryciem”. Jednocześnie odczuwają, że wiara w Miłość ustanawia na nowo i przemienia ich życie[6]. Chcą odpowiadać na Miłość i czytając Ewangelię rozumieją, że wypełnianie woli Bożej może być odpowiedzią miłości na Miłość (por. Mt 7, 21). Świadomość niepewności jutra i możliwości rychłej śmierci wzbudza w ich duszach pragnienie przygotowania się na ostateczne spotkanie z Bogiem. Zastanawiają się, jakie jest Jego największe pragnienie, aby przynieść Mu w darze wysiłek odpowiedzi na niego przynajmniej w ostatnich chwilach. Znowu

[5] Pod pojęciem „Ideał” rozumie się przede wszystkim spotkanie Chiary Lubich z Bogiem i jego autokomunikację przyjętą jako objawienie (por. DV 6). „Historia Ideału” jest tak naprawdę przede wszystkim historią Boga. On jest jej Autorem, do Niego należy i do Niego też dąży. „Ideał”, pisany wielką literą, przypomina, że nie chodzi o myśl, ale o Obecność, nie o aspiracje zrodzone w ludziach, ale o dążenie zapoczątkowane przez bliskość Boga. Bóg wchodzi nieoczekiwanie w życie młodej dziewczyny Chiary i w życie małej grupy jej towarzyszek, osób takich jak inne, niewzbudzających szczególnego zainteresowania czy uwagi wielkich tego świata. W powiązaniu z tym doświadczeniem, pod pojęciem „Ideał” kryją się idee, które uważane są za zainspirowane przez Ducha Świętego dla założenia i życia Ruchu Focolari, a więc dotyczące zarówno duchowości jak i struktury. Jeszcze dzisiaj istnieje zwyczaj opowiadania osobom po raz pierwszy stykającym się z Ruchem „historii Ideału”. Pozwala ona nie tylko objąć w sposób całościowy jego wymiar historyczny, ale i przeniknąć jego sedno. Jest to więc gatunek literacki duchowy o widocznej funkcji hermeneutycznej.

[6] Świadome możliwości bliskiej śmierci wyraziły pragnienie, by zostać pochowane we wspólnym grobie z wyrytym na nim imieniem określającym ich nowe „jestestwo”: „A my uwierzyliśmy miłości” (por. 1 J 4, 16).

Ewangelia przynosi odpowiedź (por. J 13, 34). Nowe przykazanie Jezusa przenika ich serca „jak ogień", wydaje im się, jakby dotarły do sedna Ewangelii. Owo „jak" kładzie przed ich oczyma miarę miłości Jezusa, „do końca" (por. J 13, 1). Podobnie jak w przypadku innych zdań z Ewangelii, starają się natychmiast przełożyć na życie owo „jak". Przez pakt wyrażają postanowienie kochania się, aby kochać Jego: „ja jestem gotowa oddać życie za ciebie", „ja za ciebie…", każda za wszystkie.

Te trzy momenty, stale obecne w „historii Ideału", wyznaczają drogę przebytą przez pierwsze fokolariny w Trydencie, aby wejść w serce duchowości *jedności*. Od tej chwili dokonuje się w ich życiu skok jakościowy. Bóg zamieszkuje w małej grupie, która doświadcza Jego obecności w owocach Ducha. «Ktoś niepostrzeżenie — opowiada Chiara — wszedł w naszą grupę, Brat niewidzialny, który daje poczucie bezpieczeństwa, radość nigdy dotąd niedoświadczaną, nieznany pokój, pełnię życia, jedyne w swoim rodzaju światło. To Jezus, który spełnia wśród nas swoje słowa: „Gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię Moje, tam jestem pośród nich" (Mt 18, 20)[7]. Miłość wzajemna „przyciągnęła" obecność Jezusa. Starają się żyć tak, aby już jej nie stracić[8].

Dzięki tej obecności rozumieją w zupełnie nowy sposób Pismo święte, a szczególnie te jego zdania, które będą tworzyć najważniejsze podstawy rodzącej się duchowości. Od odkrycia nowego przykazania i związanego z nim paktu wzajemnej miłości, zaczyna się właściwe pójście nową drogą. Każde nowe oświecenie, otrzymywane i przyjmowane jako łaska Boża, pogłębia konkretne i natychmiastowe przylgnięcie ze strony tych dziewcząt, po którym następują nowe odpowiedzi ze strony Boga, przyjmowane jako konkretny i opatrznościowy znak, niczym przypieczętowanie przymierza mające utwierdzić prawdę o ewangelicznych obietnicach, a przede wszystkim o rzeczywistej obecności Zmartwychwstałego pośród jego uczniów. Ten dynamizm towarzyszy zrozumieniu programowej dla nowego doświadczenia stronicy Ewangelii: modlitwy o jedność. Opowiada Lubich: „Z moimi nowymi towarzyszkami znajduję się pewnego dnia w ciemnej piwnicy, z zapaloną świecą i Ewangelią w ręku. Otwieram ją. Jest tam modlitwa Jezusa przed śmiercią: «Ojcze, […] aby wszyscy stanowili jedno» (J 17, 11. 21).

---

[7] *Klucz do jedności*, Katowice 1989, s.14-15.

[8] „Dla nas [fokolarinów] od samego początku — przyznaje Lubich — Jezus pośród nas był wszystkim, był życiem". — Tamże, s. 136. Obecność Jezusa nie jest rozumiana przez te dziewczęta jako rzeczywistość ograniczona do sfery liturgicznej, ale jako rzeczywistość obecna i działająca gdziekolwiek „dwaj albo trzej" zjednoczeni są w Nim, w jego miłości. A więc Bóg bliski, „Bóg z nami", który może być obecny w każdym środowisku ludzkim i odnawiać je. Intuicja ta, przede wszystkim dzięki doktrynie Soboru Watykańskiego II, może dzisiaj wydawać się prawie oczywista, ale tak nie było w tamtym czasie. Chociaż Ojcowie Kościoła podkreślali to zdanie z Ewangelii Mateusza, związane głęboko także z obietnicą otrzymania tego, o co się prosi zjednoczeni w imię Jezusa (por. Mt 18, 19), w dokumentach Magisterium na przestrzeni wieków, nie znajdujemy szczególnego podkreślenia wersetu Mt 18, 20. Akcent położony nań przez Lubich jawi się więc jako pewna „charyzmatyczna nowość".

Jest to tekst niełatwy biorąc pod uwagę nasze przygotowanie, ale te słowa zdają się rozświetlać jedno po drugim, a w sercu rodzi się przekonanie, że narodziliśmy się dla tej stronicy Ewangelii. W Święto Chrystusa Króla gromadzimy się wokół pewnego ołtarza. Mówimy Jezusowi: «Ty wiesz, jak może się urzeczywistnić jedność. Oto jesteśmy. Jeśli chcesz, użyj nas». Pociąga nas liturgia tego dnia: «Żądaj ode Mnie, a dam ci narody w dziedzictwo i w posiadanie Twoje krańce ziemi» (Ps 2, 8). Prosimy: Bóg jest wszechmogący”[9].

Odpowiedź na tę modlitwę ukaże się jasno w historii rozwoju Ruchu, który rozprzestrzeni się aż po krańce ziemi.

B. Ewangelia — „światło życia”

Ruch Focolari, powiedział pewien duchowny anglikański, jest „źródłem żywej wody wytryskującej z Ewangelii”[10]. Ta definicja ukazuje dobrze ewangeliczne podstawy duchowości jedności: dowodzi tego treść „historii Ideału”. Spragniona Prawdy Chiara szuka jej w Ewangelii. Wraz ze swymi towarzyszkami jedynie od niej oczekuje odpowiedzi na najgłębsze pytania duszy. W ciemności schronów, dokąd z powodu bombardowań biegną nawet 11 razy dziennie, czerpią światło ze słowa Bożego. Ewangelia jest jedyną księgą, „jedynym światłem życia”[11].

Zabieranie ze sobą Ewangelii nie ma na celu duchowej lektury, ani intelektualnej refleksji. W świetle spotkania z Bogiem przeżytego jako całościowe doświadczenie życiowe, przylgnięcie do Słowa przez Lubich i jej towarzyszki ma charakter egzystencjalny. Czytanie Ewangelii rozpoczyna w Chiarze i jej towarzyszkach proces reewangelizacji, przemieniający ich dusze, sposób myślenia, pojmowania chrześcijaństwa, ich osobiste zjednoczenie z Bogiem, a także relacje z bliźnimi. Słowo Boga jawi się im jako *Słowo życia*, to znaczy słowo, które bez zastrzeżeń czy wahań może być *przełożone* na życie i słowo, które *rodzi* życie[12].

W tym kontekście pojawia się także odkrycie głębokiej więzi pomiędzy Słowem a Eucharystią, będącymi jednym pokarmem dla życia wierzącego. Więź ta jest obecna w tradycji chrześcijańskiej[13] i sama Lubich będzie z nią porównywać

---

[9] *Storia del Movimento dei Focolari, suo spirito e valori che sottolinea*, w: *La dottrina spirituale*, oprac. M. Vandaleene, Milano 2001, s. 44.

[10] *Prima „essere” e poi „parlare”. Come concorre il Movimento dei Focolari alla nuova evangelizzazione*, „Gen’s” 22(1991), nr 1, s. 4.

[11] Por. C. Lubich, *La comunità cristiana*, „Fides” (Roma) 48(1948), nr 10, s. 279.

[12] Lubich zaświadcza: „Żyłyśmy słowem Boga. *Żyłyśmy*: do tego przede wszystkim przynaglał nas Duch Święty. Był to wewnętrzny głos, który powtarzał echem to, co jest napisane: «Wprowadzajcie zaś słowo w czyn, a nie bądźcie tylko słuchaczami oszukującymi samych siebie» (Jk 1, 22)”. — *Klucz do jedności*, s.104.

[13] Oświecająca w tej kwestii jest myśl św. Hieronima: „Słowa Jezusa: «Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew» (J 6, 54) mogą być rozumiane zarówno w kontekście tajemnicy [euchary-

swoje myślenie[14]. Lecz w tych pierwszych miesiącach Chiara dochodzi do tego dzięki intuicji, która jest owocem Mądrości, darem Ducha Świętego. Czytanie Ewangelii staje się bowiem dla niej i dla jej pierwszych towarzyszek komunikowaniem się z Tym, który jest Słowem, a więc z samym Jezusem. Karmią się więc Ewangelią[15], i przystępując do komunii z nią, choćby z jednym jej słowem, „przystępują do komunii" z Prawdą. Pisze Lubich w 1948 roku: „Tak jak w Hostii Świętej jest cały Jezus, ale również w kawałku Hostii Świętej jest cały Jezus" tak „w Ewangelii jest cała prawda, ale także w jednym tylko Słowie Życia Wiecznego jest cała Prawda"[16].

Stałość, z jaką czerpało się ze światła Słowa, w ciemnościach schronów i otaczającej rzeczywistości, oraz intensywność, z jaką się nim żyło, zdanie po zdaniu, tworzą więc pierwotne doświadczenie Ruchu. Nie można tu pominąć milczeniem faktu, iż bezpośrednie podejście tych świeckich, w większości młodych, do Pisma stanowi nowość dla życia kościelnego tamtej epoki[17].

---

stycznej], jak i w kontekście tego prawdziwego ciała i Krwi Chrystusa jakimi jest słowo Pisma. […] Słowo Boga jest tym Ciałem i ta Krwią Chrystusa, które wchodzą w nas poprzez słuchanie". — *Breviarum in psalmos: Psalm CXLVII*, w: PL 26, 1259 [Tłum. własne].

[14] Por. *Klucz do jedności*, s. 107-113. Szczególnie znaczący wydaje się cytat za św. Augustynem przytoczony przez Lubich w jej tekście: „Powiedzcie mi, bracia, jak wam się zdaje, co jest ważniejsze: słowo Boże czy Ciało Chrystusa? Jeśli chcecie dać prawdziwą odpowiedź, musicie przyznać, że słowo nie znaczy mniej niż Ciało Chrystusa. Jeśli więc, kiedy zostaje nam udzielone Ciało Chrystusa, skupiamy cała uwagę, aby nic nie upadło nam z reki na ziemię, to tak samo musimy uważać, aby słowo Boga, kiedy nam zostaje podane, nie ulotniło się z naszego serca przez to, że mówimy czy myślimy o czymś innym. Nie będzie mniej winnym ten, kto niedbale przyjął słowo Boże, niż ten, kto przez swą nieuwagę pozwolił upaść na ziemię Ciału Chrystusa". — *Sermo* 300, 2-3, w: PL 39, 2319; por. *Klucz do jedności*, s. 112.

[15] Przypominając znaczenie Słowa w doświadczeniu pierwszych dni życia Ruchu, Chiara Lubich stwierdza: „[…] przekonanie, że trzeba najpierw żyć, a potem mówić, było wśród nas tak silne, że nie wystarczało nam żyć słowem, kiedy nadarzała się okazja, lecz karmiłyśmy się nim *w każdej chwili* naszego życia. Tak jak organizm oddycha, aby żyć, tak dusza, aby żyć — żyła słowem. To właśnie życie słowem w taki sposób było […] [sekretem] naszej odnowy i naszej chrześcijańskiej rewolucji". — *Klucz do jedności*, s. 109-110.

[16] *Questa è l'ora di S. Francesco. Il natale di un'Idea*, „Amico Serafico", febbraio 1948, s. 11.

[17] Podkreśla to sama Lubich w przemówieniu do biskupów, w którym tak opisuje ich dotychczasowe życie chrześcijańskie i — ogólnie — życie chrześcijańskie w ich środowisku: „Dobrzy, porządni chrześcijanie chodzili z pewnością do kościoła, uczestniczyli w niedzielnej mszy, niektórzy także w codziennej. Nie zaniedbywali dobrych lektur i rozdawali jałmużnę. Chodzili na procesje, odprawiali nowenny, jak również brali udział w nabożeństwach majowych. Bez wątpienia starali się przestrzegać dziesięciu przykazań Bożych i pięciu przykazań kościelnych. Można więc stwierdzić, że posiadali oni wszystkie elementy, by zwać się dobrymi wiernymi. A jednak tak nie było. Życie chrześcijan rozgrywało się bardziej w sferze «nie-czynienia» niż «czynienia»: chodziło o to, by nie popełniać grzechów. Było to więc chrześcijaństwo — jeśli można tak powiedzieć — negatywne, a więc mało atrakcyjne, bez wyrazu. Wyrażało się przede wszystkim w kulcie. Jeśli w naszych dzielnicach, na przykład, istniały osoby żyjące źle z moralnego punktu widzenia («grzesznicy», jak ich wtedy określano), mogli oni pozostać takimi do końca życia. Nikt nie myślał, przynajmniej wśród ludu, o ich nawróceniu. Jeśli chodzi o Ewangelię, nie było absolutnie

Doświadczenie to — świadczące jasno o koncentrowaniu się nie na zewnętrznych elementach pobożności chrześcijańskiej, ale na fundamencie Słowa, korzeniu autentycznego pójścia za Chrystusem — jawi się również dzisiaj jako dar. Uwarunkowania i okoliczności historyczne, które stały się wówczas tłem, są również znaczące: okrucieństwo okresu wojny oraz młody wiek tej pierwszej grupy przypominają, że powołanie do życia Słowem jest powołaniem dotyczącym każdego człowieka, w każdych warunkach. Żadne realia historyczne, nawet najokrutniejsze, nie mogą powstrzymać tego powołania, o które Jezus prosił Ojca: „Nie proszę, abyś ich zabrał ze świata, ale abyś ich ustrzegł od złego. […] Uświęć ich w prawdzie. Słowo Twoje jest prawdą" (J 17, 15-17).

C. „Aby byli jedno"

Zostało pokazane, jak zrozumienie nowego przykazania, z następującym po nim paktem pomiędzy pierwszymi fokolarinami, wyznacza świadomość znaczenia daru z życia. Darem jest nie tylko ten w chwili śmierci, ale może się on dokonywać w codziennym życiu[18]. I oto uczyniona obietnica, odczuwana do głębi, prowadzi do dzielenia się wszystkim: radościami, cierpieniami, ubogimi dobrami, małymi bogactwami duchowymi. Odżywa, z nową świeżością, doświadczenie pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej, w której nikt nie nazywał swoim tego, co posiadał, ale wszystko było wspólne (por. Dz 4, 32). Nieustanne odwoływanie się do niej obala różnice kulturowe i czasowe: wzorcowy przykład pierwszej wspólnoty staje się realny i możliwy do zrealizowania.

Wspólnota nie ogranicza się do małej grupy dziewcząt. Lektura 25. rozdziału Ewangelii św. Mateusza odkrywa przed nimi rzeczywistą obecność Jezusa w każdym człowieku. To tajemnicze, ale prawdziwe utożsamienie się Jezusa z najmniejszymi przemienia całkowicie sposób pojmowania i traktowania bliźniego. Ich miłość kieruje się ku ostatnim, najbardziej potrzebującym pomocy, biednym z ich miasta. Z zapałem i idealizmem typowym dla ich wieku, stawiają sobie za cel rozwiązanie problemu społecznego swojego miasta. Na razie nie sięgają wzrokiem poza Trydent, ale bez wątpienia ta praktyka przygotowuje je na nowe światło.

Wspólnota wyraża się również w głębokiej komunii dóbr duchowych. W świetle nowego przykazania, komunia ze Słowem nie jest już dla nich jedynie doświadczeniem jednostki, ale przeżywana jest ze świadomością bycia członkami

---

zwyczaju dawania jej wiernym do rąk. Wynikało to może z dziedzictwa pozostawionego przez Reformację. Dobrzy szli za kierownikami i nauczycielami duchowymi, a nie za Ewangelią". — *Vivere la Parola che rinnova*, Roma 2008, s. 15-16.

[18] „Doświadczenie «nowej» miłości Jezusa weryfikuje się w praktyce miłości, w podążaniu za Nim. Nie abstrakcyjny mistycyzm, ale doświadczenie miłości czynionej konkretem w codziennej historii". — G. Segalla, *L'esperienza spirituale nella tradizione giovannea*, w: *La spiritualità del Nuova Testamento* („Storia della spiritualità", 2), opr. R. Fabris, Roma 1985, s. 358.

tego samego ciała. Stąd praktyka dzielenia się wzajemnie, jako dar, tym, co Słowo czyni w jednej czy drugiej osobie. Fakt przekazywania własnego wewnętrznego doświadczenia dla wspólnego zbudowania nawiązuje w rzeczywistości do pierwotnego wzoru pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej, który Tradycja zachowała w sposób niezwykle cenny jako element podstawowy dla tworzenia się i dojrzewania wiary. U Chiary i jej pierwszych towarzyszek element ten staje się widoczny w nowości komunii i dzielenia się życiem. Prymat przyznany miłości przenika samo pragnienie świętości, rozumianej nie jako aspiracja jednostki do własnej doskonałości, lecz odnalezionej w miłości jako więzi doskonałości. Pełna komunia drugiego z Bogiem jest pożądana i poszukiwana tak jak własna. Wspólne dążenie do świętości uważane jest za możliwe jedynie wówczas, jeśli przeżywane będzie w obecności tego, który jest Święty i przenika swoją świętością[19].

D. Sekret jedności

Wśród znaczących momentów tych „pierwszych dni" w Trydencie jest jeden, który miał i wciąż zachowuje szczególną wymowę dla historii, duchowości i życia Ruchu. Nie przypadkiem Chiara Lubich pamięta jego dokładną datę: 24 I 1944 roku. Właśnie wtedy pewien kapłan wyraził wobec Chiary i Doriany Zamboni, jednej z jej pierwszych towarzyszek, przekonanie, iż chwilą największego cierpienia Jezusa była ta, gdy na krzyżu zawołał: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?" (Mt 27, 46). Wiara kazała im przylgnąć natychmiast do Jezusa w chwili Jego opuszczenia, oddać się zdecydowanie Jemu. Potwierdza Zamboni: „Od tego dnia Chiara często, a nawet zawsze, mówiła mi o Jezusie Opuszczonym. Stał się On żywą postacią, grającą główną rolę w naszym życiu"[20].

Później, od chwili zrozumienia i przyjęcia testamentu Jezusa za program życia, Jezus Opuszczony był rozpoznawany przez pierwsze fokolariny również i przede wszystkim w cierpieniach spowodowanych brakiem jedności w relacji z Bogiem i braćmi. Szczególnie znaczący w kontekście nierozerwalnej więzi pomiędzy jednością a Jezusem Opuszczonym jest list pochodzący z 1948 roku, w którym Lubich pisze: „Księga światła, którą Pan pisze w mojej duszy, ma dwie

[19] Czytamy w jednym z pism Ch. Lubich z 1950 roku: „Przykazanie Jezusa: «Bądźcie doskonali jak doskonały jest wasz Ojciec niebieski» (por. Mt 5, 48) obowiązuje *wszystkich* w każdym momencie ich życia: również dopiero co nawróconego grzesznika. Obowiązuje tak jak wszystkie inne słowa Jezusa. Na przykład, tak jak wszyscy powinni zawsze miłować swego bliźniego *jak* siebie samego, tak też winni być doskonali jak Ojciec niebieski. Jest to jednak możliwe tylko wtedy, kiedy, dążąc do świętości, zachowamy zwykły, lecz niezbędny do jej osiągnięcia warunek, tzn. jeśli *u podstaw* naszej świętości (*ante omnia*, również przed naszą świętością) stawiamy miłość wzajemną: Jezus pomiędzy nami jako warunek, pierwsze i konieczne założenie, jako droga do uświęcenia oraz jako cel naszej świętości". — *Perfetti come il Padre*, „Mariapoli" 22(2005), nr 4-5, s. 2.

[20] *Klucz do jedności*, s. 323.

strony: świetlistą stronę tajemniczej miłości — Jedność i promieniującą światłem stronę tajemniczego cierpienia — Jezusa Opuszczonego. Są to dwie strony tego samego medalu. Wszystkim duszom pokazuję stronę Jedność. Dla mnie i dla dusz w pierwszej linii Jedności, jedynym wszystkim jest Jezus Opuszczony”[21]. Jedność jest celem, metą, punktem dojścia. Jezus w krzyku Swojego opuszczenia jest najgłębszym sekretem, drogą do celu, „kluczem” do jedności.

2. Doświadczenie mistyczne 1949 roku

„Historia Ideału” ukazała nam, jak lata początkowego doświadczenia Ruchu w Trydencie były nacechowane intensywną komunią z Jezusem w Eucharystii, z bratem i ze Słowem. Właśnie ta witalna komunia ze Słowem, której ciągłość Lubich podkreśla, używając pojęcia „utożsamienie”, prowadzi wiosną 1949 roku do nowego oświecenia. Stwierdza Lubich: „spostrzegłam, że skutki różnych Słów w życiu były prawie, jeśli nie wręcz, jednakowe, jakby istotą każdego słowa była «miłość»”[22].

A. Zapowiedź

Ta rzeczywistość potwierdza w duszy Lubich, teraz z pewnością samego doświadczenia mistycznego, tę analogię pomiędzy Słowem a Eucharystią, obecną już — jak widzieliśmy — u początków doświadczenia duchowego[23]. Jasne i pewne zrozumienie obecności Jezusa w każdym jego słowie prowadzi do „doświadczenia Boga pojętego jako Jedność, niepodzielna Miłość. Jednocześnie otwiera ono na „trynitarne” zrozumienie Słowa Bożego. Każde słowo Ewangelii jest „samo w sobie” a równocześnie „w drugim słowie”, analogicznie do Osób Trójcy Przenajświętszej”[24].

To „trynitarne” rozumienie Słowa Bożego pozostaje w doświadczeniu Lubich ściśle związane, jeśli nie wprost wypływające z nowego i jaśniejszego rozumienia Jezusa Opuszczonego jako Tego, który jest syntezą Ewangelii, Słowem w pełni wyjaśnionym. Do tego dołącza się jeszcze jedno: wyraźne postrzeganie obecności Boga w stworzeniu. Opowiada Lubich: „Pamiętam, że wydawało mi się w tamtych dniach, jakby cała przyroda przeniknięta była słońcem — i było tak fizycz-

[21] List z 30 III 1948 przytoczony częściowo w: Ch. Lubich, *Charyzmat jedności*, Kraków 2007, s. 62.

[22] *Paradiso ‘49*, „Nuova Umanità” 30(2008), nr 177, s. 285.

[23] „Już od lat myśleliśmy, że tak jak w Hostii Przenajświętszej jest cały Jezus i tak samo jest w jej cząsteczce, podobnie w Ewangelii jest cały Jezus i jest także w każdym jej Słowie, w każdej pełnej myśli […]. Teraz jednak doświadczaliśmy tego”. — Tamże.

[24] F. Ciardi, *La Parola come Amore e la presenza di Dio sotto le cose. Lettura trinitaria di un’esperienza*, „Nuova Umanità” 28(2006), nr 164, s. 163.

nie — mnie jednak zdawało się, jakby obejmowało ją, przenikało, jakieś mocniejsze słońce, tak że cała zdawała się «zakochana»”[25]. To „mocniejsze słońce” to nic innego jak Bóg, co Lubich przyznaje wprost: „Miałam wrażenie, iż dostrzegałam, być może dzięki szczególnej łasce Bożej, obecność Boga w rzeczach. Dlatego, jeśli sosny skąpane były w słońcu, jeśli strumienie spływały wodospadami mieniąc się, jeśli stokrotki i inne kwiaty oraz niebo zdawały się świętować na cześć lata, mocniejsza była wizja słońca stojącego za całym stworzeniem. Sądzę, że widziałam — w pewien sposób — Boga podtrzymującego, władającego rzeczami. A Bóg […] sprawiał, iż nie były one takimi, jakimi my je widzimy; były wszystkie połączone między sobą miłością, wszystkie — jeśli tak można powiedzieć — w sobie nawzajem zakochane. Dlatego jeśli strumień wpływał do stawu, czynił to z miłości. Jeśli jedna sosna wznosiła się obok drugiej, czyniła to z miłości. I wizja Boga we wszystkich rzeczach, nadającego jedność stworzeniu, była mocniejsza od samych rzeczy; jedność wszystkiego była mocniejsza niż odrębność rzeczy”[26].

Choć w tej wizji obecności Boga ze stworzeniem widać ciągłość z doświadczeniem innych mistyków i z refleksją teologów, to wymaga ona dokładniejszego wyjaśnienia. Nie chodzi jedynie o uchwycenie śladu trynitarnego w stworzeniu, ale o uchwycenie w odniesieniach pomiędzy tym, co stworzone tej relacji miłości, która jest obrazem życia trynitarnego. Całe stworzenie łączy silna więź miłości, „przyczyna miłości”, w taki sposób że cała przyroda jawi się „przeniknięta miłością”[27]. Nic nie dzieje się przez przypadek, lecz z miłości, tak iż nawet w rytmie czasu i pór roku, jest strzeżona i pielęgnowana ta jedność całego stworzenia, która je podtrzymuje i nim włada. Stworzenie, dzieło Trójcy, w swym istnieniu, w swym życiu, w swym stawaniu się jest nią naznaczone, żyje relacją trynitarną.

W tej atmosferze, którą Lubich nazywa „pełną żaru”, następuje „wejście w Ojca”. Następuje ono zaraz po nowym pakcie, tym razem pomiędzy Igino Giordanim (Foco) a Chiarą. Powodowany pragnieniem doskonałości i świętości Foco poprosił Chiarę, aby związać się z nią ślubem posłuszeństwa. Chiara nie czuła potrzeby takiej więzi, gdyż nie wyrażała jej Ideału, „którym było «życie na wzór Mistycznego Ciała»”, jednak nie chciała stłumić tego dążenia, które — jak je się wydawało — mogło być inspiracją od Boga. Zaproponowała więc zamianę ślubu na pakt: „Rano, podczas Komunii świętej, oboje mieliśmy prosić Jezusa w Eucharystii, aby na naszej nicości zawarł pakt jedności. Uczyniliśmy to z pełną wiarą i miłością”[28]. W ten sposób, w doświadczeniu owego 16 VII 1949 roku, wejście w życie trynitarne dokonuje się przez dar z siebie aż do świadomego unice-

[25] *„Paradiso ‘49”*, s. 287.

[26] Cyt. za: G. Rossé, *La creazione*, „Nuova Umanità” 23(2001), nr 138, s. 830.

[27] Por. *„Paradiso ‘49”*, s. 287.

[28] Tamże, s. 287-288.

stwienia się z miłości: uczynienia siebie nicością, co znajduje swój doskonały wzór w Jezusie Opuszczonym. W Nim i ze względu na Niego — „cud unicestwienia tego, co jest, aby istniał byt", niezmierzona tajemnica, a przecież „cud zrozumiały" dla tego, kto „zna Miłość i wie, że w Miłości *pełnia* i *nicość* spotykają się"[29] — to tło milczenia i podarowania staje się nicością całkowicie pozytywną: jest pełnią, przestrzenią dla działania łaski Bożej.

B. Doświadczenie mistyczne i trynitarne

Otwiera się w ten sposób okres, trwający około dwóch miesięcy, w którym Lubich, a wraz z nią Giordani i pierwsze fokolariny, będą się czuli niesieni przez Boga „jakby w boskiej podróży poślubnej" przez Królestwo Niebieskie, gdzie „ujrzą" w zupełnie nowy sposób w „następujących po sobie boskich obrazach" Ojca, Syna, Maryję, Ducha Świętego, wreszcie pełnię Raju[30]. Każdy z tych momentów należałoby zgłębić, poczynając od przeczytania tego, co wówczas zapisała Lubich, jak również każde inne wyraźne odwołanie do tego uczynione przez nią później, które — jak mamy nadzieję — stanie się pewnego dnia wspólnym dziedzictwem, darem dla Kościoła i dla ludzkości, nie tylko naszych czasów. Ale również to, co już wiadomo o tym doświadczeniu, pozwala określić je jako mistykę trynitarną. Pozwólmy samej Lubich wyjaśnić nam jej sens. W 1961 roku Chiara opowiada to, co wydarzyło się po pakcie z Giordanim: „Podczas gdy Foco poszedł później odwiedzić ojców w przyległym do kościoła klasztorze, ja udałam się przed Najświętszy Sakrament, aby modlić się do Jezusa. Ale było to dla mnie niemożliwe. Nie potrafiłam wymówić słowa *Jezu*, gdyż byłoby to wzywaniem Kogoś, kto był ze mną utożsamiony, Tego, kim w tym momencie byłam. Miałam wrażenie, jakbym znalazła się na szczycie bardzo wysokiej góry, najwyższej z możliwych, zakończonej punktem, jak na końcu szpilki: a więc *jednym* i wysokim, ale *nie «będącym» miłością* (stąd moja chwilowa udręka), tak że wydawało mi się, iż nawet *być bogiem, ale nie w Trójcy*, byłoby piekłem. I w tym momencie na moich ustach zjawiło się Słowo: „Ojcze" i pełna zdumienia i radości odnalazłam znów komunię. Powiedziałam o tym Foco i nie wiem, w którym momencie tego dnia znalazłam się znowu, jakby w wizji oglądanej oczami duszy, *w łonie Ojca*, które ukazało mi się niczym wnętrze słońca: było całe złotem czy też złotym płomieniem, było nieskończone, a jednak mnie nie przerażało"[31].

Wizja ta stała się dla niej wyraźniejsza, kiedy również pierwsze fokolariny uczyniły ten sam pakt, a to stopiło je w jedno tak bardzo, że odnalazła ona tę grupę osób w słońcu i nazwała je „Duszą". Opowiada dalej Lubich: „W czasie

---

[29] *Spiritualità dell'unità e vita trinitaria. Lezione per la laurea* Honoris causa *in teologia*, „Nuova Umanità" 26(2004), nr 151, s. 15.

[30] Por. „*Paradiso '49"*, s. 289-295.

[31] Tamże, s. 288.

Komunii świętej w następnych dniach «Dusza» miała świadomość komunikowania się z Bogiem, a w ślad za tym kolejnych kroków w zagłębianiu się w Boga. W ciągu dnia natomiast my wszyscy zjednoczeni, przeżywałyśmy te «Rzeczywistości» — bo tak je nazwałyśmy i tak je czułyśmy — w sposób właściwie niepowtarzalny, być może dzięki szczególnym łaskom. Wieczorem, podczas około półgodzinnej medytacji, uważałyśmy pilnie, aby zachować absolutną bierność dusz, tak aby Pan Bóg, jeśli by zechciał, mógł nam udzielić Siebie. Moje towarzyszki nakazywały milczenie wszystkiemu, co w nich było, nawet temu, co mogło być inspiracją, po to, by jedność ze mną była doskonała. Podczas medytacji następowały po sobie nowe objawienia, które starałam się natychmiast im przekazywać, ponieważ czułam, że są one wspólnym dziedzictwem i po to, byśmy wszystkie mogły wejść w te nowe Rzeczywistości”[32].

Wymiar trynitarny okazuje się więc stałą rzeczywistością całego okresu światła z 1949 roku. Na dowód tego wystarczyłyby proste i mocne słowa, w których Lubich wyznaje początkową udrękę: „być bogiem, ale nie w Trójcy, byłoby piekłem” i — jako przeciwieństwo — pełnia radości osiągnięta w komunii z Ojcem. Notatki Lubich poświadczają dalej nie tylko *wejście* w łono Ojca, ale *przebywanie* w łonie Ojca i to nie jednostki, ale całej grupy, osób odrębnych, lecz uczynionych jedno, «Duszą»”[33].

Jeśli w naszej epoce, mistyka „domaga się ponownego odczytania wychodząc od doświadczenia wspólnotowego” i „odczuwa się powszechne żądanie mistyki będącej w zasięgu wszystkich”[34], doświadczenie z 1949 roku przynosi autentyczną odpowiedź na takie oczekiwania. Tu „przebywa tę samą drogę”, „otrzymuje te same inspiracje i zrozumienie tajemnic” grupa dusz, stopionych w jedno dzięki Bożej łasce, podmiot, który — dzięki uczestnictwu we wzajemnym przenikaniu się Trójcy — można by nazwać perychoretycznym. To właśnie „Duszę”, uczynioną Kościołem poślubia Słowo w „mistycznych zaślubinach”[35].

---

[32] Tamże, s. 289.

[33] Lubich potwierdza wspólne przebywanie w Trójcy: „Przy okazji ukazania się Syna przeżyliśmy nowe doświadczenie dla nas pełne znaczenia i odpowiadające Prawdzie. W Trójcę Świętą *wchodziło się* coraz głębiej, a to, co ukazało się poprzednio, pozostawało, trwało. Choć teraz była godzina Syna, to w naszej duszy Ojciec pozostawał na swoim miejscu, miejscu Boga, wciąż obecny. A życie, które przeżyliśmy przed tym «wejściem», wydawało nam się raczej «wspinaniem się» w wypełnianiu woli Bożej; każdy z nas «wspinał się» po swoim promieniu, póki nie przyszła godzina «stopienia się» w Jezusie, gdy wszyscy razem zostaliśmy przyjęci w domu Ojca”. — Tamże, s. 290.

[34] F. Ciardi, *L’unione con Dio come esperienza sponsale*, „Nuova Umanità” 22(2000), nr 128, s. 158.

[35] W opowiadaniu o tym wydarzeniu Lubich odwołuje się wyraźnie do eklezjalnego charakteru tego oblubieńczego zjednoczenia z Chrystusem przeżytego przez „Duszę”. Ograniczając się jedynie do tekstu z 1961 roku, wystarczy przypomnieć moment, w którym po zrozumieniu Ojca i Syna, nie nastąpiło, jak można tego było oczekiwać, objawienie się Ducha Świętego, ale zobaczono i zrozumiano wielkość Maryi w jej byciu Matką Boga. Chiara tak rozumie to, co się stało: „Sądziłyśmy, że być może Duch Święty, przy kolejnym ukazywaniu się boskich obrazów, ustąpił miejsca Maryi,

Z tekstu Lubich wynika również, że moment kontemplacji nie pozostaje momentem uprzywilejowanym, wyłączonym czy oderwanym od rzeczywistości, ale trwa w życiu. Dynamika życia trynitarnego staje się rzeczywistością przeżytą. Można to odczytać w postawie Chiary, w jej nieprzywłaszczaniu sobie tego daru od Boga, który zostaje natychmiast przekazany i uznany za „wspólne dziedzictwo". Odnajdujemy to również w całkowitym milczeniu towarzyszek, w „absolutnej bierności" i czynnym unicestwieniu się, aby jedność była doskonała i „Pan, jeśli by zechciał, mógł nam udzielić Siebie". Trwa się w tym uczestnictwie w życiu trynitarnym nie w nadzwyczajnych okolicznościach, ale w prostocie codziennego życia. Lubich potwierdza: „[…] jednocześnie nie przestawaliśmy żyć, żyć intensywnie, pośród naszych prac domowych, tą *rzeczywistością, którą byłyśmy*, żyjąc Słowem życia"[36].

Relacja miłości, odblask życia trynitarnego, który oczy duszy dojrzały w całym stworzeniu, otwiera się teraz przed człowiekiem, przed całą ludzkością: „Tam w Niebie zdawało nam się, że za każdym razem, gdy dusze się spotykają, tworzą pomiędzy sobą nowe niebo duchowe, wciąż odmienne i różne, i niebiańskie dzięki ciągle nowemu uczestnictwu w życiu trynitarnym"[37]. Lubich jako pierwsza czuje się włączona w tę intensywną relację miłości. Napisze 2 IX 1949 roku: „Poczułam, że ten, kto jest obok mnie, został stworzony […] jako dar dla mnie, a ja zostałam stworzona jako dar dla tego, kto jest obok mnie. Tak jak Ojciec […] jest cały dla Syna, a Syn jest cały dla Ojca. Na ziemi wszystko ze

---

ponieważ jest Jej Oblubieńcem. I wydało nam się, że Słowo Boże chciało przedstawić Maryi «Duszę», zanim «ją poślubi». Wydało mi się, że tak się stało, gdy «Dusza» poczuła się już nie «Duszą», lecz «Kościołem»; ten malutki zastęp dusz zanurzonych w Łonie Ojca poczuł się *Kościołem*". — *Paradiso '49*, s. 291.

[36] Cyt. za: V. Araújo, *Il carisma dell'unità e la sociologia*, „Nuova Umanità" 18(1996), nr 105-106, s. 357. Doświadczenie mistyczne przeżyte przez Lubich i jej pierwsze towarzyszki, choć można by je nazwać nadzwyczajnym ze względu na zawartość oraz sposób jego przeżywania, jak również ze względu na niecodzienny element wspólnotowy, jest jednocześnie bardzo proste. Nie mistyka niezwykłych zjawisk, ale mistyka przeżywana z radością w zwyczajności codziennego życia. Można powiedzieć, że ta cecha nie ogranicza się do typowego okresu oświecenia w roku 1949 i nie wyczerpuje się wraz z nim. Potwierdza to duchowe doświadczenie Ruchu Focolari zbliżone do tego, co Moltmann nazywa „mistyką życia codziennego". Teolog ten zauważa, iż „proste doświadczenie zmartwychwstania dokonuje się za każdym razem, gdy dokonuje się doświadczenie miłości. My jesteśmy w Bogu i Bóg jest w nas, kiedy jesteśmy obecni całkowicie, niepodzielnie. Prawdopodobnie właśnie ta mistyka dnia codziennego jest najgłębszą mistyką. Prawdziwa pokora polega na przyjęciu ciemności własnego życia. Prosta egzystencja jest życiem w Bogu, bowiem w tej «ciemności przeżywanej chwili» (Bloch) obecne są koniec i początek. Tu czas jest wiecznością, a wieczność jest czasem […]. *Mistyczny kairos* jest boską tajemnicą życia. Odnalezienie jej jest bardzo proste i właśnie dlatego tak trudne. Kluczem do otwarcia tej tajemnicy jest dziecięctwo, zadziwienie, lub jak się mówi językiem pobożności: *prostota*". — *Contemplazione, mistica, martirio*, w: *Problemi e prospettive di spiritualità*, s. 385.

[37] *Paradiso '49*, s. 294.

wszystkim jest w relacji miłości: każda rzecz z każdą rzeczą". I kończy: „Trzeba być Miłością, aby odnaleźć złotą nić łączącą byty"[38].

C. Mistyka trynitarna w świecie

Wizja boskiego wątku wplecionego w całą ludzkość jest kolejnym dowodem autentyczności i głębi mistycznego doświadczenia Lubich. Zdaje się ona przywracać mistyce jej prawdziwe oblicze: nie mistyka nadzwyczajnych wydarzeń czy prawie indywidualistycznej relacji z Bogiem, ale ta, która odkrywa relacje w wymiarze poziomym i dzięki doświadczeniu Boga w sobie, odnajduje „złotą nić łączącą byty", to jest jedność w sobie oraz harmonię z drugim człowiekiem i z naturą. Doświadczenie to sprawia, iż mistyk powraca w pewien sposób do pierwotnej harmonii człowieka z Bogiem w Raju. Stronica z 2 IX 1949 roku, która historycznie została napisana pod koniec tego okresu światła, pozwala przeczuć, iż w całej swojej niezwykłości, okres ten nie zamknie się. Co więcej, można słusznie stwierdzić, że „to doświadczenie duchowe z całym swym dziedzictwem światła jest zawsze *aktualne*, dąży do rozszerzania się, do otwarcia się, tak w Dziele — gdzie w pewien sposób jest już obecne, jako ustanawiająca, tworząca je podstawa — jak w Kościele i w całej ludzkości"[39].

Rzeczywiście, przeżyte doświadczenie mistyczne nie staje się dla grupy ustanowionej „Duszą" ucieczką ze świata, ale raczej zanurzeniem się w nim, ponownym oddaniem się mu w sposób nowy, całkowicie inny. Drogą, dziś tak jak wtedy, jest wierność Jezusowi Opuszczonemu. Dla Niego 20 IX 1949 roku, na zakończenie tego lata światła, Lubich pisze znaną stronicę, która jest wyznaniem miłości, modlitwą, pieczęcią pełnego, dojrzałego, świadomego wyboru:

„Mam tylko jednego Oblubieńca tu, na ziemi: Jezusa ukrzyżowanego i opuszczonego; nie mam innego Boga poza Nim.

W Nim jest całe Niebo z Trójcą Świętą i cała ziemia z ludzkością.

Dlatego to, co *Jego*, jest moje, nic poza tym.

Jego jest całe cierpienie świata, a więc i moje.

Przejdę przez świat, szukając Go w każdej chwili mojego życia.

To, co mi sprawia ból, jest moje.

Moje jest cierpienie, które dotyka mnie teraz. Moje są cierpienia ludzi, którzy są obok mnie (to jest właśnie mój Jezus). Moje jest wszystko to, co nie jest pokojem, radością, nie jest piękne, miłe, pogodne… jednym słowem to, co nie jest Niebem. Ponieważ także ja mam *swoje Niebo*, ale jest ono w Sercu mojego Oblubieńca. Nie znam innego. I tak przez lata, które mi pozostały — spragniona

[38] Cyt. za: F. Ciardi, *La Parola come Amore e la presenza di Dio sotto le cose*, s. 180; por. *Charyzmat jedności*, s. 137.

[39] V. Araújo, *Il carisma dell'unità e la sociologia*, s. 358.

cierpienia, udręki, rozpaczy, rozdarcia, wygnania, rozłąki, opuszczenia… wszystkiego, czym On jest, a On jest grzechem, Piekłem.

Tak *osuszę* łzy udręczenia wielu serc obok mnie, a dzięki jedności z moim wszechmocnym Oblubieńcem — łzy tych serc, które są daleko.

Przejdę jak Ogień, który spala to, co ma być zniszczone, a *pozostawia* jedynie Prawdę.

Ale trzeba być *jak* On: być Nim w obecnej chwili życia"[40].

Wydaje mi się, iż nie przypadkiem to pismo Lubich, być może najbardziej znane i najczęściej powtarzane przez członków Ruchu jako znak pełnego przylgnięcia do sedna duchowości jedności, wiąże się z tym określonym momentem historycznym. Wyznacza ono, w pewnym sensie, cezurę pomiędzy okresem przeżytym w Królestwie Niebieskim, tj. w łonie Ojca a powrotem, który może bardziej niż powrotem jest wejściem w nowy sposób w świat. Wyznacza ono jednocześnie ciągłość pomiędzy pierwszą a drugą rzeczywistością, ponieważ w Jezusie Opuszczonym „jest całe Niebo z Trójcą Świętą i cała ziemia z ludzkością". Głębokie zjednoczenie pomiędzy „Duszą" — Oblubienicą a Oblubieńcem powołane jest do trwania, kojąc w ten sposób udręczenie świata i czyniąc wszelkie działanie owocnym. Historia charyzmatu ma więc swoje korzenie w „Niebie" (*Paradiso*): te dwa momenty nie mogą zostać oddzielone. Mistyka i historyczny konkret, proroctwo i wcielenie łączą się w tym akcie uczynienia siebie odpowiedzią miłości, a więc darem dla świata.

Obietnica Lubich dotycząca szukania Jezusa Opuszczonego w każdej chwili życia odsłania czyste spojrzenie, zdolne *rozpoznać* Go w cierpieniu, pustce, grzechu świata i wyjść Mu na spotkanie z miłością. W tym spotkaniu miłość łączy tak ściśle kochającego z Kochanym, iż patrzy się na świat z nowej perspektywy: patrzy się oczyma Boga, a w Nim łączą się Miłość i Światło. Nic nie pozostaje poza zasięgiem tego spojrzenia, nawet nicość grzechu i śmierci, nawet okrucieństwo piekła. Jezus Opuszczony wziął na Siebie, wręcz „pochłonął w Sobie", wszystkie marności, które stały się Nim[41]. To tłumaczy głębokie pragnienie Chiary, by „za-

[40] *Charyzmat jedności*, s. 148.

[41] Także to stwierdzenie Lubich znajduje wyjaśnienie w tym, co zrozumiała w okresie łask w 1949 roku, kiedy zdawało jej się „jakby zrozumiała trochę piekło" oraz jego związek z Jezusem Opuszczonym i — przez Niego — z Niebem. Pisze: „Wydało mi się, że Jezus Opuszczony w tym swoim krzyku, który był zbawieniem odkupionych, był też sprawiedliwością potępionych. I że On, nie wiem w jaki sposób, uwiecznił piekło. […] Jezus Opuszczony stawszy się «grzechem», stał się piekłem. Ale On jest Bogiem, a w Raju widzi się Boga. Wydawało mi się, że dzięki Jezusowi Opuszczonemu zostało unicestwione rozdwojenie w życiu wiecznym i że Jezus Opuszczony był rozwiązaniem, kontaktem pomiędzy dwoma królestwami: w jednym z nich żyje się Życiem Wiecznym, a w drugim Wieczną Śmiercią". — *Paradiso'49*, s. 295. Tak więc właśnie dlatego, że „Jezus Opuszczony pochłonął w Sobie wszystkie marności i marności stały się Nim, On zaś jest Bogiem", teraz „nie ma już pustki na ziemi ani w niebie: jest Bóg". Lubich stwierdza zatem: „Tak więc Ojciec i kto jest w Jego łonie, gdziekolwiek widzi nicość, widzi Jezusa Opuszczonego, widzi zatem samego Siebie: *Boga*, czyli wszędzie widzi Boga — Raj". — Cyt. za: H. Blaumeiser, *„All'infinito*

świadczyć przed całym światem, że Jezus Opuszczony wypełnił każdą pustkę, rozjaśnił każdą ciemność, stał się towarzyszem każdej samotności, przekreślił każde cierpienie, wymazał każdy grzech”[42].

Taka pozytywna wizja historii nie pomija osobistego wysiłku, wręcz odwrotnie. Wskazuje ona zbawczy wkład, jaki w wierności Jemu, Opuszczonemu i Zmartwychwstałemu, może wnieść charyzmat. Aby ludzkość żyła w rzeczywistości zmartwychwstania, trzeba „mieć odwagę” nie szukać innych sposobów, poza autentycznym wcieleniem ewangelicznego przesłania. Jezus, Życie, nie może być odłączony od życia ludzkiego. „On jest *Człowiekiem* […]. Kto znalazł tego Człowieka, znalazł rozwiązanie każdej ludzkiej i Boskiej sprawy. Wystarczy Go kochać”[43].

Głoszenie charyzmatu na poziomie kulturalnym i społecznym jest więc takie, jak na polu duchowym: Jezus Opuszczony i jedność, Jezus Opuszczony klucz do jedności. Jeśli, wspominając słowa Zamboni, pomyśleć, że od pierwszej intuicji dotyczącej tajemnicy Jezusa Opuszczonego, Chiara „często, a nawet zawsze” mówiła o Nim jako o „żywej postaci” w ich egzystencji, nie dziwi, iż z mocą, prawie z uporczywością, uczyła swoich, aby nie gubić się w jałowym analizowaniu problemów, ale rozpoznawać w nich oblicze Jego opuszczonego, aby kochać Go miłością autentyczną, konkretną i owocną[44].

Płodności tego charyzmatu nie da się ocenić i określić w liczbach, choć i te nie są bez znaczenia. Liczne odznaczenia przyznane Chiarze w różnych dziedzinach w ciągu jej życia są tego wymownym znakiem[45]. Nie można również prze-

---

verso la disunità”. Considerazioni sull’inferno alla luce del pensiero di Chiara Lubich, „Nuova Umanità”, 19(1997), nr 113, s. 569.

[42] *Charyzmat jedności*, s.150.

[43] *Zmartwychwstanie Rzymu*, w: *Charyzmat jedności*, s. 210.

[44] Należy właściwie zrozumieć ten sposób podejścia do cierpienia świata. Wyjaśnieniem może być refleksja teologa Hemmerle. Krzyż, jak zauważa, jest „miejscem, w którym Trójca Święta objawia się i odsłania wobec nas”. Nie można więc mówić o jedności i życiu trynitarnym pomijając ten „kluczowy punkt”: jeśli mielibyśmy mówić tylko o jednej rzeczy i żyć nią, „tą jedyną rzeczą byłby krzyż”. Przesłanie krzyża, jednak, „nie jest nigdy wygodne”, często nie zostaje przyjęte albo źle zrozumiane w tym, co Hemmerle nazywa „pseudomistyką krzyża”, to znaczy poddaniem się „z czystą rezygnacją wobec tego wszystkiego, co się dzieje, jakby w postawie kapitulacji, mówiąc: «Krzyż jest wszystkim» […]”. Autentyczna nauka o krzyżu — i tu znajdujemy współbrzmienie z tym, co mówi Lubich — jest inna. Kontynuuje Hemmerle: „Jeśli bowiem biorę na serio krzyż i Tego, który jest opuszczony na krzyżu, nie mogę uczynić nic innego jak tylko otworzyć się na radykalizm Jego daru, tak iż nie omijam w żaden sposób problemów, ale rzeczywiście mobilizuję w sobie wszystko, aby wobec każdej sytuacji dać odpowiedź Temu, który ukochał w ten sposób — a Jemu mogę dać jedynie odpowiedź miłości”. — *Partire dall’unità. La Trinità come stile di vita e forma di pensiero*, Roma 1998, s. 109-110.

[45] Odznaczenia te przyznawały Chiarze Lubich organizacje międzynarodowe, uczelnie i administracja publiczna. Wśród najważniejszych przypomnijmy Nagrodę Templetona za postęp w dziedzinie religii (Londyn, 1977), nagrodę UNESCO za wychowanie dla Pokoju 1996 (Paryż, 1996), Nagrodę Praw Człowieka 1998 Rady Europy (Strasburg, 1998), Krzyż Południa Rządu Brazylij-

milczeć owocności tej może niehałaśliwej, a z pewnością niewymiernej, dyskretnej i zdrowej równowagi miłości chrześcijańskiej, która z miłości do Boga kocha stojącego obok brata i pracuje świadomie, we własnym „zakątku życia" na rzecz całej wspólnoty Kościoła i ludzkości, w *kairosie* chwili obecnej. To ewangeliczny zaczyn w cieście, albo — odwołując się słów tego arcydzieła literatury chrześcijańskiej, jakim jest *List do Diogneta* — bycie „duszą świata", nie odróżniając się od innych, ale dając przykład „sposobu życia społecznego godnego podziwu", choć nie zawsze rozumianego i przyjmowanego, dla wielu „wręcz paradoksalnego"[46]. W tym znaczeniu nie bez racji stwierdza Lubich: „Kto jest blisko człowieka i służy mu w jego najmniejszych potrzebach, jak przykazał Jezus, łatwo zrozumie również te wielkie problemy, które nękają ludzkość; ale kto — pozbawiony miłości — siedzi za stołem od rana do wieczora, aby rozmawiać i dyskutować o wielkich problemach świata, przestanie rozumieć te małe, które ciążą każdemu bratu, który stoi obok niego"[47].

Powiedział ktoś, że „mistyk szuka doświadczenia trynitarnego w każdej postawie społecznej", rozumiejąc również iż „doświadczenie mistyczne nie jest bezpośrednio zainteresowane dokonywaniem przyjacielskiej, ludzkiej promocji, ale życiem boską miłością w tym, co ludzkie"[48]. Stwierdzenie to odnosi się również do specyficznego przypadku Chiary. Powiedziałabym, że u niej chodzi nie tylko o samo poszukiwanie, ale wręcz o propozycję jedności na każdym polu, również społecznym. Chiara Lubich „ujrzała" i z prorocką mocą i odwagą głosi to, co Bóg jej przekazał. W ciągłości z oddźwiękiem społecznym, jaki miało ono już w doświadczeniu trydenckim, to głoszenie charyzmatu staje się dziś widoczne w konkretnych działaniach, takich jak projekty, ruchy, propozycje innowacyjne na poziomie ekonomicznym, politycznym i kulturalnym[49]. Są to, jak zauważa

---

skiego (Rzym, 1998), Nagrodę Obrońcy Pokoju od instytucji związanych z Gandhim, *Shanti* Ahram i Sarvodaya (Coimbatore, 2001). Pełny spis zob. www.focolare.org.

[46] Por. *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich* („Ojcowie żywi", 8), tł. A. Świderkówna, Kraków 1988, s. 364.

[47] *Charyzmat jedności*, s. 334. Lubich napomina: „Miej serce otwarte na całą ludzkość i ucz tego twoje dzieci. Oby przyjście na ziemię Jezusa głoszącego jedną, powszechną rodzinę nie było dla ciebie daremne!". — Tamże.

[48] T. Toffi, *Il mistico: carisma, psicologia e cultura*, w: *Vita cristiana ed esperienza mistica*, [bez red.], Roma 1982, s. 43.

[49] Są to tzw. „wylania Ducha Świętego", których specyficznym zadaniem jest niesienie nowej kultury. Pojęcie to, od niedawna używane w Ruchu, wywodzi się z czytania przez Ch. Lubich tekstów św. Jana Chryzostoma, który komentując Ewangelię św. Jana, zauważa iż działanie Ducha Świętego jest żywą, tryskającą wodą, działającą nieprzerwanie, zalewającą wszystko. Choć aspekt ten stał się widoczny w ostatnich latach, to jawi się on w ciągłości z całą historią Ruchu. Wśród obszarów, w których takie „wylania" są obecne na skalę międzynarodową przez projekty czy ruchy, przypomnijmy przede wszystkim, obszar ekonomii z projektem „Ekonomii Komunii", prowadzonym od 1991 roku oraz polityki z „Ruchem Polityków dla Jedności" zrodzonym w Neapolu w maju 1996 roku, a dziś obecnym w wielu krajach, zwłaszcza w Europie i Ameryce Łacińskiej. — Por.

Zamagni, „dojrzałe owoce życiodajnego impetu Chiary". Jej bowiem — zaświadcza naukowiec — „nigdy nie wystarczała miłość jako *philia* (przyjaźń), której jednak nie odrzucała. Wielkim wkładem Chiary do kultury postmodernistycznej było przywrócenie sferze publicznej miłości w znaczeniu *agape*, po tym jak nowoczesność zamknęła ją w sferze prywatności"[50].

Przyznanie Lubich szesnastu doktoratów *honoris causa* w różnych dziedzinach jest znakiem wpływu charyzmatu na różne obszary, znakiem nowej perspektywy niesionej przezeń pojedynczym dyscyplinom: perspektywy jedności. Nie dziwi więc, iż uznano w nim zdolność wyrażenia nowego *paradygmatu jedności* na różnych polach wiedzy. Należy przypomnieć, iż stało się to w kontekście akademickim, podczas wręczania Lubich pierwszego doktoratu *honoris causa*, w dziedzinie nauk społecznych. Po raz pierwszy Katolicki Uniwersytet Lubelski przyznał go kobiecie. W laudacji uzasadniającej to wyróżnienie, profesor Adam Biela podkreślił, że działalność społeczna zainspirowana charyzmatem Lubich i przesiąknięta tym przesłaniem ewangelicznej jedności „stanowi żywą inspirację i przykład dla nauk społecznych, zachęcający do budowania interdyscyplinarnego paradygmatu jedności jako metodologicznej podstawy dla konstruowania modeli teoretycznych, strategii badań empirycznych oraz schematów aplikacyjnych"[51]. Zauważył również, iż działalność Ruchu stanowi „żywy i realny przykład aplikowania do stosunków społecznych paradygmatu jedności" i że fenomen ten może zaistnieć na gruncie nauk społecznych i „odegrać doniosłą rolę inspirującą", znacząc „tyle co przewrót Kopernikański w naukach przyrodniczych"[52].

D. Mistyka jedności mistyką na nasze czasy

Dla historii duchowości chrześcijańskiej nie jest rzeczą nową, że wielka intuicja ewangeliczna rodzi pewien styl kultury, ma wpływ na różne dziedziny. Przy całej świadomości, że nie jest to wyłączny przywilej charyzmatu Lubich, wydaje się, iż nie wolno nam przemilczeć szczególnego wkładu, jaki wnosi on w nasz świat, w teraźniejszość naszej historii. Doktryna duchowa Lubich nie tylko „świadczy o zmianie paradygmatu w historii duchowości chrześcijańskiej (od prymatu jednostki do równowagi między osobą a wspólnotą), odpowiadającej oczekiwaniom Soboru i wymogom znaków czasu", lecz „właśnie dzięki zakorze-

Charyzmat jedności, s. 327-376; *Il Movimento dell'unità per una politica di comunione*, „Nuova Umanità" 22(2000), nr 131, s. 603-616.

[50] S. Zamagni, *Dobro ludzkie*, „Nowe Miasto" [numer specjalny marzec-czerwiec] 2008, s. 109.

[51] *Laudacja wygłoszona przez dziekana Wydziału Nauk Społecznych KUL, prof. Adama Bielę*, „Nowe Miasto" 3(1996), nr 4, s. 11.

[52] Tamże.

nieniu w mistyce Jezusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka, który żyje dzisiaj dzięki jedności między swymi uczniami, dostarcza jednocześnie wszystkich przesłanek dla znaczącego wkładu w zmianę tego paradygmatu kulturowego, której to zmiany nasza epoka, w sposób pełen cierpienia a niekiedy wręcz tragiczny, pilnie się domaga oraz — w różnych formach, nawet wzajemnie sprzecznych — zaczyna ją przewidywać i kształtować”[53].

Mistyka, o jakiej świadczy Chiara, jest więc mistyką na nasze czasy. Oto jak sama Chiara przedstawia ją w poetyckim tonie i podarowuje wszystkim, ażeby była ona wciąż, jak tamtego lata 1949 roku, wspólnym dziedzictwem:

„Oto co najbardziej pociąga
w naszych czasach:
wejść w najwyższą kontemplację,
a pozostawać wśród ludzi,
człowiek obok człowieka.
Chciałabym powiedzieć więcej:
zniknąć w tłumie,
aby przepoić go tym, co Boże,
tak jak nasiąka
kawałek chleba w winie.
Chciałabym powiedzieć więcej:
włączeni w zamysł Boga
wobec ludzkości
wplatać w rzesze wątek światła
i jednocześnie dzielić z bliźnim
poniżenie, głód, ciosy, chwile radości.
Ponieważ tym, co najbardziej pociąga
i w naszych, i w każdych czasach
jest to, co najbardziej ludzkiego a zarazem Boskiego
można pomyśleć:
Jezus i Maryja,
Słowo Boże — syn cieśli,
Stolica Mądrości — matka domu”[54].

W epoce takiej, jak nasza, w której odczuwa się potrzebę, jak mówiła Raissa Maritain, „wyprowadzenia kontemplacji na ulice”, ażeby nie ograniczała się ona do jedynie wewnętrznego doświadczenia mistycznego, ale ujawniła się w kontakcie ze światem, mistyka przeżywana i proponowana przez Lubich jest aktualna bardziej niż kiedykolwiek. Jeśli bowiem w naszych czasach, na poziomie życia i na poziomie refleksji teologicznej, okazuje się prawdą, to co mówił Rah-

[53] P. Coda, *Charyzmat i dzieło Boże*, w: Ch. Lubich, *Charyzmat jedności*, s. 20.

[54] *Charyzmat jedności*, s. 245-246.

ner: „chrześcijanin przyszłości albo będzie mistykiem, albo go w ogóle nie będzie”[55], nie można nie zauważyć, iż charyzmat dany przez Boga Chiarze Lubich przynosi nam jasną i opatrznościową odpowiedź. Jest to mistyka „nowa”, a zarazem dawna jak Ewangelia, mistyka na trzecie tysiąclecie, która jednocześnie „odnosi nas do najczystszej mistyki pierwszych czasów chrześcijaństwa: mistyki Jezusa i Maryi, gdzie najwyższa jedność z Bogiem przeżywana była wśród braci, i z nimi, służąc wszystkim w codzienności życia”[56]. Mistyka, którą można nazwać *mistyką jedności*.

IL CARISMA DELL’UNITÀ DI CHIARA LUBICH — DONO DI DIO PER IL NOSTRO TEMPO.

Chiara Lubich (1920-2008), fondatrice del Movimento dei Focolari o Opera di Maria, è una delle figure carismatiche più conosciute e rappresentative della Chiesa del XX secolo. Nel presentare la novità ed insieme la radice evangelica del carisma da Dio a lei donato, l’articolo esamina due momenti dell’esperienza spirituale della Lubich costitutivi della storia dell’Opera di Maria e del delinearsi di questa nuova spiritualità nella Chiesa, la spiritualità dell’unità. Si tratta della storia delle origini del Movimento, a Trento, durante la seconda guerra mondiale e nell’immediato dopoguerra, nonché della esperienza mistica vissuta dalla Lubich, insieme alle sue prime compagne e ad Igino Giordani, nell’estate del 1949. Tali esperienze, caratterizzate peraltro da una forte dimensione di comunione fraterna e di unità, sono punto di riferimento costante nell’interpretazione del disegno di Dio sull’Opera di Maria e nell’enucleazione del contributo dottrinale che il carisma dell’unità offre alla Chiesa intera. In quanto momenti fondanti, esse danno di cogliere “alle radici” della storia e della spiritualità del Movimento la rilevanza di questo dono di Dio all’umanità del nostro tempo che anela all’unità e mostrano come la nota istanza espressa dal teologo Rahner — „il cristiano del futuro o sarà un mistico o non esisterà affatto” — viene a trovare nel carisma dell’unità una risposta chiara e provvidenziale.

[55] K. Rahner, *Elementi di spiritualità nella Chiesa del futuro*, s. 438.

[56] P. Coda, *Charyzmat i dzieło Boże*, s. 18.

III. MATERIAŁY I STUDIA

„Duchowość w Polsce", tom 11,
red. M. Chmielewski, Lublin 2009, s. 233-243

Ks. Stanisław Urbański*

CHRYSTOFORMIZACJA — MISTYCZNE NAŚLADOWANIE JEZUSA

Życie duchowe chrześcijanina przez samą definicję jest udziałem w przetwarzającej sile Jezusowej śmierci i zmartwychwstania oraz wypływającej z tego tęsknocie, aby być z Chrystusem w chwale. Dzisiejszy kryzys życia duchowego wypływa zasadniczo z ignorancji i nieobecności tej prawdy w życiu chrześcijańskim. Jest ono często opierane na uczuciu Bożej miłości i Jego tolerancji oraz akceptacji ludzkich słabości. To znaczy, że jest ono oparte na naiwnym optymizmie, iż ludzkość jest dobra oraz szlachetna. Zakłada się, że większość ludzi stara się czynić to, co jest słuszne, jak to określa ich subiektywna świadomość. W ten sposób życie duchowe jest rozumiane jako proces, w którym człowiek uczestniczy w nieosądzającym darze miłości Boga i jest bezwarunkowo afirmowany w jedności swego istnienia, czyli w swojej słabości i stylu życia wyłącznie określonego przez siebie. W konsekwencji tak rozumiane życie duchowe nie prowadzi do nowego życia, czyli chwalebnego po śmierci, ale jest promocją dobrego psychologicznie samopoczucia.

Tymczasem autentyczne życie duchowe potrzebuje prawdy Ewangelii, powrotu do Jezusa, sakramentalność Kościoła pielęgnuje bowiem prawdziwą chrześcijańską duchowość, obejmującą całą Ewangelię i chroni Kościół przed fałszywym rozumieniem życia mistycznego.

---

* Ks. prof. dr hab. Stanisław URBAŃSKI — profesor zwyczajny UKSW; kapłan Archidiecezji Częstochowskiej; kierownik Sekcji Teologii Duchowości; dyrektor Studium Duchowości Europejskiej i Studium Duchowości Zmartwychwstańcze; wieloletni dziekan Wydziału Teologicznego; wiceprzewodniczący Komitetu Nauk Teologicznych PAN; powołał serie wydawnicze: „Mistyka polska", „Mistyka chrześcijańska", „Edukacja w nauczaniu Kościoła". Prowadzi badania m.in. z ekoteologii duchowości, rodzimej mistyki, duchowości żołnierza, harcerza, Polonii, ze współczesnej duchowości Zachodu i Wschodu. Opublikował: 42 książki bądź je współredagował (7 przetłumaczono na język angielski, rosyjski, portugalski i hiszpański), 280 artykułów naukowych, 203 artykuły popularno-naukowe, 130 haseł encyklopedycznych, słownikowych i biogramów, 74 wprowadzenia i posumowania publikacji. Na swoim koncie posiada bardzo liczne sprawozdania, opracowania, wywiady i promocje wydawnicze.

1. Mistyczna duchowość Jezusa

Duchowość mistyczna Jezusa była kształtowana przez miłość. Wszystkie Ewangelie przedstawiają Go jako człowieka, który podkreśla, iż wszystko, co stworzone, pochodzi od Boga jako dar Jego miłości, dlatego Jego posługa i śmierć wyrażają Jego osobistą odpowiedź na tę miłość Ojca. Przedstawiają Go jako człowieka, którego istnienie było kształtowane z jednej strony przez świadomość rozmiaru i jakości Bożej miłości dla świata, ludzkości i Jego samego jako człowieka, a z drugiej strony przez to „prawo miłości", które jest Jego osobistą odpowiedzią na Bożą miłość. „Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją mocą […]. Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego. Nie ma innego przykazania większego od tych" (Mk 12, 30-31).

Z ewangelicznych opisów działalności Jezusa wynika, że Jego duchowość była wrażliwa i czuła na ludzkie potrzeby oraz cierpienia, które są znakiem Tego, którego życie było formowane Bożą miłością. Dlatego apostołowie w Jezusie rozpoznali człowieka, który nie tylko pomógł im, ale także zrozumiał i zaakceptował ich w sposób nadzwyczajny. Chociaż zasiadał do stołu z najbardziej potrzebującymi, najbiedniejszymi i pogardzanymi (por. Mk 2, 15) i pozwolił, aby Jego nogi były umyte przez „kobietę z miasta" (Łk 7, 36-50), to jednak Jego miłość do apostołów i do wszystkich była wyrazem dzielenia się wszystkim, co On otrzymał od Boga Ojca. Jezus rozdzielał dary Ojca nie jako filantrop, który z ukrytej pozycji dobrobytu mało daje, ale jako człowiek, który rozpoznaje, że Jego prawdziwe miejsce jest wśród ludzi potrzebujących. I z tej pozycji oddawał wszystko, „kim On był" i wszystko, co posiadał ludziom najbardziej potrzebującym (por. Mk 10, 41-45). Relacje o rozmnożeniu chleba i umyciu nóg apostołom świadczą o obecności oraz potędze miłości w życiu Jezusa. Szczególnie krzyż jest symbolem Jego miłości, ponieważ wyraża naturę i wartość tej miłości. On kierował się miłością bez względu na to, jaka miała być cena. Aby utwierdzić wartość miłości, która kształtowała całe Jego nauczanie, zapłacił śmiercią.

Z tej racji duchowość mistyczna Jezusa pomaga ludzkości w zrozumieniu siebie. Inaczej mówiąc, w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, człowiek odkrywa to, czego Bóg wymaga od ludzkości — zbiorowo i indywidualnie. W Jezusie odkrywa wzór, który wyjaśnia cel życia każdego człowieka. Bóg żąda od człowieka tego samego rodzaju miłości, który reprezentował Jezus. Jednak w wyborze tej miłości zawarte są dwie formy. Pierwsza jest czysto subiektywna, nadająca konkret i kierunek ludzkiemu wyborowi. Druga, to miłość Jezusa, zaopatrująca człowieka w bardziej obiektywną normę postępowania. Dopiero obie te formy miłości pozwalają na dokonanie prawidłowego wyboru w życiu duchowym. Współpracując z sobą umożliwiają „mieć umysł (i serce) Chrystusa" (Flp 2, 5-11), w sensie uwzględnienia miłości, która kształtowała Jego życie

i powinna kształtować życie ludzkie. W ten sposób chrześcijanin wybiera realizację miłości w swoim życiu, która kształtowała życie mistyczne Chrystusa.

Wracając do miłości Jezusa, która w Jego śmierci osiągnęła ludzki szczyt postępowania jako szaleńczy i skandaliczny, trzeba stwierdzić, że stała się też znakiem mądrości i miłości Boga, trudnym do zrozumienia dla przeciętnych ludzi, ponieważ krzyż i miłość wyrażają, iż Boskie drogi nie są ludzkimi drogami, i Boskie myśli nie są ludzkimi myślami. Gdy jednak ta miłość jest przyjęta przez człowieka nawet przez subiektywną formę, która też kieruje ludzkim wyborem, wtedy ludzkie życie jest kształtowane tą samą Bożą mądrością i miłością, którą Jezus kochał.

Duchowość mistyczną Jezusa w charakterystyczny sposób przedstawia Ewangelia św. Marka, ukazując Go jako człowieka słabego i cichego, ogołoconego ze swojego bóstwa. Jezus ukazuje się apostołom jako „przegrany", a nie potężny Mesjasz. Nawet w obelgach tłumu w stosunku do Niego, że powinien zejść z krzyża, jest odwołanie się do potęgi. Gdyby Jezus zszedł, okazałby się wszechmocnym Bogiem, a tymczasem On objawia się jako miłujący. I to ogołocenie jest otwartym zgorszeniem oraz niezbędnym usposobieniem życia uczniów. „Jeżeli nie weźmiesz swego krzyża…". Konsekwencje takiej postawy są przestraszające, oznaczają bowiem całkowite życie dla innych i nie posiadanie pewności, dokąd doprowadzi ucznia takie życie. Przykładem może być św. Franciszek z Asyżu, który uświadomił sobie, że jest posłany przez Boga, aby zdobyć dla Chrystusa dusze, które szatan próbował odciągnąć. I pragnął żyć tylko dla dobra swoich towarzyszy, a nie dla siebie samego, dlatego był postrzegany jako żyjący znak obecności Boga, szczególnie widoczny w otrzymaniu stygmatów. Można powiedzieć, że prawdziwa miłość Chrystusa „przetransformowała" swego umiłowanego na swój mistyczny obraz.

Mistyczna duchowość Jezusa uświadamia nam, że musimy ogołacać się z tego, co zamyka nas na Boga i braci. Czynimy to poprzez własną kenozę, czyli słuchanie, rozumienie i wyzwanie. Pozwalamy, aby życiodajny Bóg zjednoczył się z naszą słabością tak, abyśmy mogli być uleczeni, a raczej „ponownie" stworzeni na Jego obraz, nasze życie bowiem jest manifestacją kenozy Boga, w stopniu, w jakim współpracujemy z łaską Bożą, pomimo naszych słabości. On wchodzi w nas i my stajemy się w Nim. Musimy tylko uwolnić się od pychy i zezwolić na to, żeby łaska Boża była widoczna w naszej świętości. Wówczas będziemy prawdziwie jednym z Nim.

Człowiek jest w nieustannej pielgrzymce do Boga przez Chrystusa w Duchu Świętym. Droga ta oznacza proces wewnętrznej pielgrzymki, jaką człowiek podejmuje do głębi swojego wnętrza zamieszkałego przez Trójjedynego Boga. Jej celem jest osiągnięcie utraconego przez grzech stanu mistycznej jedności z Bogiem i odnalezienie pełnej jedności stworzenia ze swoim Stwórcą. Doskonałym wzorem tej jedności i zarazem jej realizatorem stał się Chrystus — Wcielone Słowo, który będąc jedno z Ojcem, poprzez akt zbawczy umożliwił człowiekowi

na nowo uczestniczyć w życiu samego Boga. Stąd chrześcijanin „ubogi pielgrzym", na jego wzór podejmuje niestrudzoną „pielgrzymkę miłości do ludzkich serc", aby tam odkryć zjednoczonego z każdym człowiekiem zmartwychwstałego Chrystusa i jednocześnie objawić miłość Chrystusa bliźniemu. Jedynym motywem popychającym do podjęcia tej drogi jest miłość, która jako dar Boga, uzdalnia chrześcijanina do służby bliźnim. Wówczas chrześcijanin uczestniczy aż do sytuacji wzięcia na siebie bólu drugiego człowieka, podobnie jak uczynił to Chrystus na drzewie krzyża. Można więc nazwać ten rodzaj identyfikacji z bliźnim pewnym mistycznym ukrzyżowaniem.

Każdy więc rodzaj pielgrzymowania jest możliwy tylko dzięki miłości, która staje się motywem dla odpowiedzi na wezwanie Boże. Tylko miłość Wcielona, uobecniona, zrealizowana w życiu chrześcijanina w sposób bardzo konkretny, w totalnym wydaniu się bliźnim, czyni go podobnym Chrystusowi, czyni go Jego „ikoną". Tylko przez miłość Chrystus staje się obecny pośród świata na sposób cielesny, chrześcijanin kochając bliźnich przyobleka się bowiem w Boga; „przyobleka swój szkielet miłością Chrystusa", użycza Bogu siebie i staje się niejako „narzędziem" Jego miłości. Oddany w miłości bliźnim jest więc mistyczną „ikoną" Chrystusa, odbiciem Jego miłości[1].

Aby chrześcijanin mógł stać się „ikoną" Chrystusa i mógł realizować Jego duchowość, czyli naśladować Go w sposób mistyczny, musi przejść noce oczyszczeń, znane w życiu mistyków.

2. Noce oczyszczeń mistycznych

Stanowią one najgłębszy proces przemiany wewnętrznej konieczny dla całkowitego zjednoczenia człowieka z Boskim Oblubieńcem w mistycznym małżeństwie. Jest to proces przenikający w samo wnętrze człowieka, bolesny i trudny. To — jak powie św. Jan od Krzyża — prawdziwa agonia wewnętrzna. Umiera „stary" człowiek, by mógł się narodzić „nowy", już całkowicie Boży. Człowiek styka się też bezpośrednio — choć całkiem w ciemno — z całą miłością Boga, który sam przeprowadza go przez tę drogę oczyszczającą, unicestwiając co znikome, by mógł go w pełni Sobą przebóstwić. Bóg ujmuje wolę człowieka, który dojrzał duchowo, aby mógł prosić nie tylko o oczyszczenie zmysłowych władz poznawczych ale także, by one poddały się pod supremację władz duchowych.

W nocach mistycznych oczyszczeń do człowieka należy tylko pierwszy krok, dalej prowadzi już miłość Boga. W tej męce wewnętrznej dochodzi do poznania zła i dobra. Człowiek widzi własną małość i grzeszność, która wobec miłości

[1] C. de Doherty, *Strannik*, Combermere 1991, s. 62, 64; tenże, *Dearly Beloved, Letters to the Children of My Spirit*, t. 1, Combermere 1988, s. 321; tenże, *The Gospel without Compromise*, Notre Dame 1978, s. 73-83; R. Wild, *Love, Love, Love*, New York 1996, s. 2; tenże, *Journey in the Risen Christ*, New York 1902, s. 82; tenże, *Journey to the Lonely Christ*, New York 1987, s. 28.

Boga przeraża go i paraliżuje. Stanowi to dopiero pierwszą część „nocy ciemnej", tzw. noc zmysłów. Jej nagrodą jest dogłębne poznanie siebie w atmosferze przeogromnej miłości Boga.

Człowiek, już oczyszczony, musi z kolei zostać oświecony czystym światłem wiary. Wstępuje więc na dalszą, trudniejszą drogę oczyszczeń, by przekroczyć kierujące nim dotychczas światło rozumu po to, aby uzyskać jedyne, które daje najbliższy dostęp do Boga, czyli pełne światło wiary. Dlatego „noc ducha" stanowi przeżycie ciężkie, nie do wytrzymania bez szczególnej pomocy Bożej miłości. Człowiek żyje jakby w osamotnieniu, opuszczeniu przez Boga. I choć w czasie tej ostatecznej próby Bóg jest bardzo blisko człowieka doświadczanego, to jednak on po omacku usiłuje Stwórcę odnaleźć. Sporadycznie zaczynają się już pojawiać przebłyski uświadamiania sobie Bożej bliskości, przeplatając się z powracającą znowu ciemnością. Przenikające się wzajemnie miłość Boga i ciemność, powodują coraz większe „oddalenie i oderwanie od zwyczajnego odczuwania i pojmowania rzeczy" tego świata[2].

Te „mistyczne noce" są uwieńczone miłosnym zjednoczeniem człowieka z Bogiem. Dokonuje się ono w „głębi" duszy, we wnętrzu chrześcijanina, które św. Jan od Krzyża nazywa „najgłębszą i nieogarniętą samotnością" lub „bezbrzeżną i niekończącą się pustynią", dokąd nie może dotrzeć żadne stworzenie. „Samotność ta jest tym bardziej rozkoszna, miła i miłosna, im jest głębsza, przestrzenniejsza i samotniejsza. I dusza czuje się w niej tym bardziej ukryta, im wyżej jest wzniesiona ponad wszelkie doczesne stworzenia"[3]. W tej samotności swego wnętrza człowiek uzyskuje siłę, pokój i ciągłą pamięć o Bogu, które wypływają ze spotkania z Chrystusem Ukrzyżowanym przez człowieka, uwolnionego od działania części zmysłowej, zamykającej drogę dojścia do mistycznego zjednoczenia z Nim[4]. Chrześcijanin przez tę noc zmysłów i ducha musi się oddalić „od wszystkiego i wyjść na zewnątrz, gdyż Umiłowanego może spotkać jedynie w samotności" i gdy już śpią w pokoju „wszyscy jej (duszy) domownicy, tzn. gdy się już uciszą i uspokoją za pośrednictwem tej ciemnej nocy wszystkie jej przyziemne działania namiętności i pożądań, będące właśnie mieszkańcami jej domu. One bowiem, gdy nie są uśpione, niepokoją duszę, przeszkadzają jej w osiągnięciu dobra i nie pozwalają, by się od nich uwolniła […]. Trzeba więc koniecznie, aby ich działania wraz z poruszeniami zostały uśpione […], aby nie przeszkadzały duszy w osiągnięciu dóbr nadprzyrodzonych zjednoczenia miłości z Bogiem"[5]. Chrystus w chwili śmierci został bowiem wyniszczony w swej duszy przez pozbawienie wszelkiej pociechy i podpory[6]. A więc ciemna noc, która

[2] Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, II, 9, 5.

[3] Tamże, II, 17, 6.

[4] Tamże, I, 11, 3-4.

[5] Tamże, II, 14, 1.

[6] Tenże, *Droga na Górę Karmel*, II, 7, 9, 11.

wiedzie chrześcijanina do mistycznej jedności z Nim, jest przeżyciem tajemnicy Jego krzyża. On związał się z człowiekiem na krzyżu i również nasza mistyczna jedność z Nim dokonuje się na krzyżu. Największa miłość zrodziła się zatem na krzyżu. Miała ona swoje źródło i oparcie jedynie w Bogu, lecz od Boga Ojca dotarła do człowieka, co dokonało się przez krzyż Syna Bożego, dlatego tylko w Jezusie i w Jego krzyżu dostrzec można prawdziwą naturę miłości. Ta prawdziwa miłość jest miłością poświęcającą swego Syna, by umarł na krzyżu. Krzyż ujawnił autentyczną naturę miłości i głębię miłości Bożej, co razem wzięte pozwoliło zaistnieć miłości ludzkiej, także tej mistycznej, która czyni z człowieka — czyli z siebie — ofiarę, tzn. oczyszcza „starego" człowieka w czasie.

3. Przemieniająca moc Krzyża

Krzyż w mistycznym życiu chrześcijanina, mówiąc za o. P. Teilhardem de Chardin, wiąże się z wysiłkiem, trudem pracy nad samym sobą[7], zwłaszcza w biernej nocy zmysłów. Ale to oczyszczenie, dokonujące się przede wszystkim w biernej nocy ducha, jest dziełem miłości Boga i winno być podniesieniem człowieka i istniejącej wokół niego rzeczywistości do coraz pełniejszej rozumności, wolności, uduchowienia i przebóstwienia. Z kolei to mistyczne przebóstwienie człowieka, jego człowieczeństwa, dokonuje się w Synu Bożym. On, prawzór wszelkiego stworzenia, jest teraz również tym wzorem, według którego w „nocy ciemnej" oczyszczeń powstaje „nowy" mistyczny człowiek. Mistyczna więc odnowa grzesznego człowieka odbywa się w porządku zaślubin z Synem Bożym, które teologia mistyczna nazywa zjednoczeniem przeobrażającym (małżeństwem duchowym). Oblubienica, czyli dusza, kształtuje się jako dopełnienie swego Oblubieńca. Oczyszczana pod wpływem miłości Boga, uzbrojona w moc i siłę do przejścia przez próby nocy, dochodzi do upragnionego małżeństwa. Dostępuje wewnętrznej przemiany i uczestnictwa w życiu samego Boga, przyoblekając się w „szatę" nowego chrześcijanina. Jest to uczestnictwo w pełni egzystencjalne, dokonujące w człowieku głębokich mistycznych przemian życiowych, gdyż poznaje doskonałości swego Boskiego Oblubieńca nie inaczej, jak tylko przez siebie i w sobie.

4. Dynamiczna moc Krzyża

Jak już stwierdziliśmy, każda realizacja chrześcijańskiej egzystencji jest naznaczona krzyżem Chrystusa. Krzyż bowiem oznacza przyjęcie Jego śmierci w wierze, które zostało sakramentalnie ugruntowane we chrzcie, a w życiu ludzkim realizuje się w naśladowaniu Jezusa ukrzyżowanego i które znajduje spełnienie

[7] J. Kulisz, *Tajemnica Jezusa Chrystusa w rozumieniu Teilharda de Chardin*, Warszawa 1995, s. 26-31.

we własnej śmierci jako mistycznym współumieraniu z Nim. Z tej racji mistyczne naśladowanie Chrystusa Ukrzyżowanego oznacza przede wszystkim współdziałanie z Nim, tak jak w Nazarecie, przez pracę. Przez pracę ludzką sam Bóg zmienia świat w swoje środowisko, a materia staje się środowiskiem Bożym. Mówiąc językiem ewolucjonistów, materia staje się „niszą ekologiczną Boga". Materia nie przeszkadza zatem w dążeniu człowieka do mistycznego przebóstwienia, lecz wręcz pomaga, dlatego sposób uświęcenia się chrześcijanina opiera o. Chenu na maksymalnym stopniu solidarności człowieka z naturą świata, z kosmosem. Chociaż związek człowieka z Bogiem dokonuje się w więzach miłości osobowej, we wnętrzu natury ludzkiej, która jest związana różnymi więzami ze światem materii, to jednak przez poddanie się prawom materii i natury, człowiek osiąga w pracy swą ludzką świętość. W rezultacie działalność zewnętrzna staje się dla człowieka najprostszą drogą ku świętości[8].

Chociaż materia w pewnym stopniu dzieli człowieka od Boga, to jednocześnie jest drogą, która łączy go ze Stwórcą. Drogą, która łączy, stała się materia przede wszystkim w następstwie Wcielenia. Spoglądając na materię przez pryzmat inkarnacji jest rzeczą niemożliwą nie dostrzec jej roli w dążeniu człowieka do pełnego, czyli mistycznego istnienia w życiu Bożym. Chrześcijanin nie może więc osiągnąć świętości polegającej na całkowitym zerwaniu ze światem materii. Przeciwnie, realizacja jego mistycznego „przebóstwienia" implikuje konieczność otwarcia się na cały świat, zaangażowania się w niego, również w świat materii[9].

W ten sposób chrześcijanin włącza się w budowanie duchowego oblicza świata. Równocześnie, zdaniem o. Teilharda de Chardin, budowanie świata jawi się jako droga doskonalenia samego człowieka. Chodzi więc o budowanie świata, który warunkuje rozwój duchowy każdego człowieka zgodnie ze swoistym dla niego sposobem bytowania. W konsekwencji budowanie świata bardziej ludzkiego i bardziej Bożego musi być oparte na tworzeniu przez człowieka coraz doskonalszych form jedności rozdartej przez grzech, jedności duchowej w ramach realizacji społeczności ludzkiej i w ramach mistycznej jedności stworzenia ze Stwórcą. Jest to dążenie do tworzenia „cywilizacji miłości", która zakłada prymat osoby nad rzeczą, bycia nad posiadaniem i miłosierdzia nad sprawiedliwością. Chodzi o budowanie świata, w którym człowiek ze względu na ideał wzrastania w człowieczeństwie, w miłości i przez miłość ku drugiemu człowiekowi, będzie wzrastał, dojrzewał przez miłość oczyszczoną w „nocy krzyża" ku zjednoczeniu mistycznemu z Bogiem. Tym samym ta jedność duchowa ludzkości im bardziej będzie głębsza, tym pełniej będzie się realizował ideał „przebóstwienia", czyli mistycznego zjednoczenia człowieka z Bogiem. I odwrotnie — osiągnięcie jed-

[8] M. Graczyk, *Francuska teologia rzeczywistości ziemskich. Próba retrospekcji i reinterpretacji*, Warszawa 1992, s. 352-354, 380; P. Teilhard de Chardin, *Ecrits du temps de la guerre (1916-1919)*, t. 14, Paris 1976, s. 89; tenże, *Le milieu divin, 1926-1927. Essai de vie interieure*, t. 4, Paris 1957, s. 49-50, 121.

[9] M. Graczyk, dz. cyt., s. 381-382.

ności mistycznej w małżeństwie duchowym przez mozolną budowę wspólnoty świata w Jezusie Chrystusie wprowadza chrześcijanina w „prawdziwe posiadanie świata", czyli w realizację służby wobec niego i w mistyczne uświęcenie działania ludzkiego[10].

Rozciągnięty na krzyżu między niebem a ziemią Jezus wyraża swoją mistyczną duchowość przez miłość, która oświeca każdego człowieka i cały świat. Chociaż opuszczony na ziemi, nie wyraża swojej ucieczki od świata, ale tajemnicę miłości rozciągającej się bezgranicznie przez cały świat w celu odnowienia oblicza ziemi. Radykalna samotność na krzyżu odkrywa tożsamość duchowości Jezusa, a zarazem wskazuje drogę każdemu Jego naśladowcy. Świętość chrześcijanina jest bowiem świętością Krzyża. To pod Krzyżem odczuwa on zbawienne doświadczenie Ukrzyżowanego za całą ludzkość, dlatego mistyczne naśladowanie Jezusa skupia się w kontemplacji Krzyża i wszystkie łaski płyną oraz promieniują z tegoż „centrum" tożsamości Zbawiciela.

Udział w Jezusowym doświadczeniu Krzyża może mieć różne formy naśladowania przez chrześcijan. Piękno Bożej miłości spływające do wnętrza człowieka może tylko go fascynować w mistycznej kontemplacji, która wynosi go ponad dotychczasowe przeżycia. W ten sposób tworzy ona chrześcijanina jako „nową" mistyczną osobę w Chrystusie. Doświadczenie tej miłości oczyszcza — jak już pisaliśmy — dusze mistyczne w ciężkich doświadczeniach wiary i wyzwala ich „ociemniałe" uwielbienie Boga. Ale ta oczyszczająca miłość, zależna od samego Boga, nie jest tylko dla nadzwyczajnych mistyków, lecz przenika do sedna chrześcijańskiej wiary i dlatego odpowiada na najgłębsze potrzeby ludzkiego serca. Stąd też pociągnięty tą miłością do Boga jest każdy człowiek. I od tej miłości nie może uciec. Doświadczenie miłości, które rozwija się przez całe życie w świetle objawionej Boskiej miłości i przyrzeczonej w Chrystusie, osiąga bowiem swój kulminacyjny punkt w pełnej jedności z Nim na Krzyżu.

Doświadczenie Boskiej miłości wyrażonej na Krzyżu wyciska w sercu chrześcijanina niezatarty ślad, który chce on zatrzymać dla siebie, ponieważ jest mistycznym doświadczeniem żywym i skutecznym. Może go powiększać przez rozwój życia modlitewnego i eucharystycznego. Wówczas doświadczenie Boskiej miłości ukazuje chrześcijaninowi odpowiednią perspektywę, która pozwala mu dążyć do mistycznej jedności, ponieważ go odnawia, umacnia i napełnia nową Bożą energią.

Dynamiczna moc Krzyża najpełniej ukazuje się chrześcijaninowi w mistycznej samotności, której doświadczenie może mieć rozmaite ekspresje. Nas interesuje samotność modlitwy. To właśnie w niej człowiek pragnie zatrzymać wszelką swoją aktywność zewnętrzną i tylko być sam na sam z Bogiem, w głębokim pokoju oraz ciszy Bożej miłości, tak jak Chrystus w ostatnich chwilach życia. Można więc nazwać samotność mistyczną „siłą", która nas przeobraża, przebóstwia

[10] Tamże, s. 404-406, 454-465.

w Jezusie, w której człowiek oddycha w Bogu i z Bogiem. Dokonuje się relacja mistycznego zjednoczenia, zakorzeniająca naszą tożsamość w Trójcy Przenajświętszej. W tej głębokiej samotności człowiek zdobywa „nawyk" stania się żywym naśladowcą Jezusa. Pragnie tegoż odosobnienia, ponieważ czuje, że w nim i w jego życiu duchowym dokonuje się coś wyjątkowego. Odkrywa pragnienie bycia „samemu", gdyż znalazł Boga w każdej sytuacji, którego miłość odnawia jego życie oraz ma moc zbawiać i przemieniać ten świat, materię. Dla tej osoby całe życie, choćby było nudne czy nawet bezsensowne, staje się doświadczeniem mistycznym Boga.

5. Transformacja mistyczna

Chrystus Ukrzyżowany nie jest Pośrednikiem (por. 1 Tm 2, 5) działającym jakby na zewnątrz, ale jest On uczestnikiem Boskiej natury Ojca i również uczestnikiem ludzkiej natury. W Nim ludzka natura została wywyższona (por. GS 2). W Nim ludzkość osiągnęła ubóstwienie, czyli udział w Boskim nieśmiertelnym życiu (por. 2 P 1, 4). Chrystus żyje w nas (por. Ga 2, 20), a my żyjemy w Nim (por. Rz 6, 11). Poprzez tę mistyczną komunię z Chrystusem otrzymujemy wszelkie łaski, których Bóg chce nam udzielić. Oznacza ona wejście w osobową komunię z Nim.

Najpełniejsza mistyczna jedność z Jezusem dokonuje się w zjednoczeniu przeobrażającym. Transformacja osoby ludzkiej w Boga jest centralnym punktem nauczania św. Jana od Krzyża. W tym stanie boskiego zjednoczenia osoba jest dosłownie „przetwarzana" w Boga. Bóg i człowiek są jednym, ponieważ wola osoby i wola Boga są jednym. Osoba żyje w pełni w Bogu i Bóg żyje w człowieku. Osoba — jak pisze św. Jan od Krzyża — „staje" się Bogiem przez uczestnictwo, ale zachowuje swoją osobowość. „Zjednoczenie to — uczy Święty — dokonywa się wtedy, gdy Bóg wyświadcza duszy tę nadprzyrodzoną łaskę, że wszystko, co On i dusza posiada, staje się jednym w przemianie uczestniczącej. Dusza wydaje się wtedy być więcej Bogiem niż duszą i w rzeczy samej jest Bogiem przez uczestnictwo, choć oczywiście jej byt naturalny jest tak odrębny od bytu Boskiego jak i przed zjednoczeniem, podobnie jak owa tafla szklana jest czymś innym niż promień, który ją prześwietla"[11].

Stan mistycznego zjednoczenia z Bogiem wywiera psychologiczny efekt na ludzką osobę, ponieważ zdolności władz naturalnych i duchowych są „przetworzone" poza swoje naturalne uzdolnienia w boski sposób wiedzy i miłości. „Gdy zatem — pisze św. Jan od Krzyża — dusza zrobi miejsce, czyli usunie z siebie wszelką zasłonę i brud stworzeń, co dokonywa się przez doskonałe zjednoczenie jej woli z wolą Bożą […], natychmiast zostaje prześwietlona i przeobrażona

[11] Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, II, 5, 7.

w Boga. Udziela jej wtedy Bóg swego bytu nadprzyrodzonego w takiej mierze, iż wydaje się ona samym Bogiem i posiada to, co On sam”[12].

Trzeba podkreślić, że stosunkowo nie dużo ludzi dochodzi do całkowitego mistycznego „przetworzenia” w Boga i to tylko po długiej nocy oczyszczeń, która — jak wiemy — przygotowuje do doskonałego zjednoczenia z Bogiem w miłości. Przekształcenie w Boga przedstawia finalny stan normalnego rozwoju życia duchowego przeprowadzonego przez działanie Boga obecnego w człowieku, prowadzące chrześcijanina od całkowitego przywiązania do siebie i dóbr doczesnych do całkowitej transformacji w Boga przez miłość. Wynika z tego, że transformacja mistyczna nie może być osiągnięta przez sam wysiłek człowieka. Może być osiągnięta przez ludzi o ile podejmą trud współpracy z łaską Bożą i o ile wnikną w misterium Boga, zachowując wewnętrzny pokój, radość i miłość.

6. Naśladowanie *kenosis* Chrystusa

Mówiąc ogólnie, trzy terminy opisują to zadanie: uczeń, naśladowca i zwolennik Chrystusa. Dokonując wyjaśnienia powyższych terminów, trzeba zaznaczyć, że Ewangelie znają termin: „podążać za kimś”. Natomiast naśladowanie oznacza próbę „stania się” jak Jezus. Świętość chrześcijańska polega więc na byciu jak Jezus. Nie możemy jednak naśladować Go w Jego wszechmocy, boskości czy potędze, lecz możemy tylko w Jego ludzkiej naturze. Jak dalece On uczynił Siebie „podobnym do nas oprócz grzechu”, tak dalece możemy naśladować Go przez uczynienie jako zasady naszego życia naturę Jego *kenosis*. Jezus przez swoją *kenosis* stał się prototypem i paradygmatem ludzkiej egzystencji.

To naśladowanie również oznacza naszą decyzję mistycznego ukierunkowania woli ku Bogu, które zakłada „jedność ducha”. W tym mistycznym stanie ducha, człowiek tylko pragnie tego, czego pragnie Bóg. Osiągnąwszy taki stan ducha, chrześcijanin wypełnia wolę Boga, do pewnego stopnia identyfikując się z Jego wolą, dlatego św. Faustyna pisze, że świętość polega na wypełnieniu woli Bożej. „Doskonałe spełnienie woli Bożej, jest dojrzałość w świętości, tu na wątpliwości nie ma miejsca” (Dz 666). „Świętość i doskonałość moja polega na ścisłym zjednoczeniu woli mojej z wolą Bożą. Bóg nigdy nie zadaje gwałtu naszej wolnej woli. Od nas zależy, czy chcemy przyjąć łaskę Bożą czy nie, czy będziemy z nią współpracować, czy też ją zmarnujemy” (Dz 1107). Jezus nie spieszy się z przejęciem inicjatywy, czeka więc na człowieka. „Chodź za Mną” — słowa wypowiedziane do młodzieńca (por. Mk 10, 17-22) oznaczają zaproszenie do „naśladuj Mnie” i są wyrazem poszanowania dla indywidualnej wolności.

Dzisiejsi katolicy często nie rozumieją przetwarzającego znaczenia krzyża w życiu duchowym oraz jego konsekwencji. Dzięki uczestnictwu w pełnym chwały

[12] Tamże.

człowieczeństwie Chrystusa stajemy się przybranymi dziećmi Boga i możemy nazywać Go Ojcem (por. Rz 8, 15). Tylko chrześcijanie mają taką relację z Bogiem, ponieważ jest ona owocem uwolnienia od grzechu i życia w Chrystusie, którego kenoza pozwala nam naśladować Go w ludzkiej naturze. Krzyż uśmierca nasze słabości oraz oczyszcza nasze władze, nasz umysł, który może poznać „co jest dobre, miłe i doskonałe" (Rz 12, 2; por. Ef 4, 22-24; 2 Kor 5, 17-22). Siła krzyża i zmartwychwstania zmienia ludzkie życie przez sakramentalne działanie Jezusa. W tym się więc wypełnia mistyczne naśladowanie Chrystusa, tworzące mistyczną osobowość chrześcijanina.

THE CHRISTOFORMISATION — THE MISTICAL IMITATION OF JESUS

The life of man in his nature is going to the unification with God by Jesus Christ. Spirituality, is not something the beliver has but is a new pattern of personal growth taking place in the community. „In his is love, not that we loved God but that God loved us […]. We love because God first loved us" (1 J 4, 10. 19). Experience of the cricify and risen Christ led us the deeper participation in the paschal mystery of Christ's passion. Thus, our mature experience is one of ever deeper mystery, of loving trust even unto death so that the power of God manifest in Jesus' weakness. He was, of course, bringing that gulf which exists between God and man, a gulf which can only be briget by Him. He is the mediator standing between God and man for the precise reason that He is both God and man. Thus the passion, death and resirrection are the central point of the history of all people and each individual person. The sharing of the passion is the most certein way of growing closer to him an sure way too discovering the meaning of the resurrection, the knowledge that whatever befalls us, whatever happens, we can never be seperated from love of Him. Finally, *kenosis* reminds us that if we are to be our Lord's disciples we must take up His Cross and fallow Him.

„Duchowość w Polsce", tom 11,
red. M. Chmielewski, Lublin 2009, s. 244-264

Marek Miotk CP*

UWAGA JAKO DUCHOWA WRAŻLIWOŚĆ I OTWARTOŚĆ NATURY NA ŁASKĘ

Dante w *Boskiej komedii* przedstawia piekło jako krainę wiecznych lodów. Ci, którzy tę krainę zamieszkują, skuci lodem, niezdolni do poruszania się i zastygnięci, są niemal martwi, choć odczuwający, czujący jednak tylko chłód. W ten sposób teolog poeta zdefiniował naturę zła: jest to żywioł, który nie porywa, ale, przeciwnie, unieruchamia, tak iż nic nie jest już w stanie wprawić człowieka w ruch, a sam stan martwego życia jest powodem męki i nienawiści do żyjących naprawdę. To właśnie takie znieruchomienie i odrętwienie, taką niezdolność do zaangażowania nazwać można obojętnością i stagnacją, które są przeciwieństwem miłości, piękna, wiary i życia.

Dobro jest bowiem po to, by pociągało i ze swojej natury pociąga. Dobro jest po to, by je kochać i zdobywać. Absolutne Dobro jest tym — jak chciał Arystoteles — co wszystko wprawia w ruch, choć samo nie jest przez nic poruszane[1]. Bliski tej wizji był św. Augustyn, który pisał o dobru jako tym, co uruchamia wolę: zależnie od tego, jakiego pragnie człowiek dobra, taką osiąga wolność. Im większa wolność, tym też doskonalsza miłość, jeszcze lepiej: im więcej miłości, tym doskonalsza wolność[2].

Co jednak sprawia, że człowiek kocha dobro, że je w swoim życiu realizuje? Dzięki jakiej cesze czy zdolności w ogóle zauważa dobro i ku niemu orientuje swoje myśli i podejmuje czyny? Niniejszy artykuł w próbie odpowiedzi na te i inne pytania zawiera propozycje przyjrzenia się zjawisku uwagi. Czy to nie ona jest odpowiednikiem tego wszystkiego w człowieku, dzięki czemu wychwytuje

* Dr Marek MIOTK CP — kapłan ze zgromadzenia pasjonistów. Po skończeniu Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi podjął studia z psychologii na UKSW w Warszawie, zakończone magisterium z psychologii w 2004. Pracę doktorską z teologii duchowości obronił w 2007 na KUL.

[1] Por. R. Tarnas, *Dzieje umysłowości zachodniej*, Poznań 2002, s. 84. Dla Arystotelesa Byt najwyższy jest wieczną i radosną aktywnością myśli, która zajmuje się jednak tylko sama sobą. W tym punkcie idea Arystotelesa jest zupełnie obca chrześcijańskiej wizji Boga. Bóg chrześcijan jest poruszony ludzkim losem do głębi i uważny na wszystko, czego człowiek potrzebuje (por. Mt 5, 45; 6, 31-32).

[2] Por. P. Böhner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1962, s. 215.

on obecność dobra i ku niemu się kieruje, jednocześnie odsuwając się od zła? Czy systematyczny brak formacji uwagi na prawdziwe i coraz większe dobro nie prowadzi do stanu, jaki opisuje Dante, jako stan piekielnej męki, stan zatrzymania w „lodowatej" niewrażliwości?

Przy okazji jednak pojawia się wiele dodatkowych pytań, jak choćby takie: czy można mówić o dojrzałości uwagi? Ku jakiemu dobru kieruje się uwaga? W jakim stopniu jest ona procesem świadomym i dobrowolnym, a w jakim automatycznym i nieświadomym? Czym różni się uwaga duchowa od procesów psychologicznych? Jaką rolę odgrywa ona w modlitwie i życiu duchowym? Czy można mówić o uwadze jako ogólnie pojętej receptywności i czynniku dynamicznym w rozwoju duchowym od strony człowieka? Jaki status posiada ona w teologii duchowości?

1. Czym jest uwaga?

W naszym religijnym piśmiennictwie, zarówno popularnym, jak i naukowym często pojawiają się takie pojęcia, jak: czujność, uważność, otwartość, zaangażowanie, koncentracja i skupienie, natomiast prawie w ogóle nie pojawia się pojęcie uwagi[3], które w znacznym stopniu jest słowem synonimicznym dla wymienionych. Dodać należy, że wszystkie te pojęcia razem wzięte stosuje się zwykle do procesów psychiczno-emocjonalnych i duchowych, nie zaś do uwagi jako do pewnej władzy w człowieku.

Zupełnie inaczej patrzy na to psychologia, dla której pojęcie uwagi wraca do łaski i zyskuje coraz większą popularność, zwłaszcza w psychologii poznawczej[4]. W tym miejscu nie ma potrzeby wdawać się w szczegółowe analizy i kontrowersje, jakie dzielą psychologów poznawczych, jednak podstawowe i dość powszechnie akceptowane przekonania na temat uwagi mogą być potrzebne dla bliższego określenia jej natury i funkcji w człowieku oraz mogą stanowić punkt wyjść w rozważaniach natury teologicznej.

W *Słowniku psychologii* A. S. Rebera uwaga jest sprowadzona do funkcji selektywnego procesu spostrzegania, który z reguły przebiega świadomie, gdy koncentrujemy uwagę na wybranych i ważnych dla nas aspektach objętego spostrzeżeniem pola, może też jednak przebiegać dość automatycznie i nieświadomie[5].

---

[3] Jeśli pojawia się, to raczej w kontekście tekstów mistycznych, gdzie też często mówi się o uwadze miłosnej.

[4] Pojęcie uwagi, wskutek dominowania przez wiele lat szkoły behawiorystycznej, zanikło w psychologii poznawczej. Behawioryzm traktujący człowieka mechanicystycznie, wrogi był wszelkim pojęciom o charakterze mentalistycznym, zakładającym istnienie procesów psychicznych, modyfikujących bodźce wejściowe i determinujących reakcje. — Por. E. Nęcka, *Procesy uwagi*, w: *Psychologia. Podręcznik akademicki*, red. J. Strelau, t. 2, Gdańsk 2000.

[5] A. S. Reber, *Słownik psychologii*, Warszawa 2002, s. 803.

Ta słownikowa definicja grzeszy jednostronnością, gdyż nie uwzględnia innego poza teoriami selekcji[6] bloku teorii dotyczących uwagi, które określa się mianem teorii uwagi podzielnej, traktujących uwagę jako system zarządzania energią mentalną. Poza tym definicja nie przyjmuje rozróżnienia na uwagę percepcyjną i introspekcyjną, a to rozróżnienie ma szczególne znaczenie dla zjawisk życia duchowego[7]. Być może jest to reakcja na wcześniejsze zbytnie zawężenie uwagi do świadomości „obiektów pojawiających się w strumieniu myśli"[8].

Czym jest uwaga, określić można za pomocą opisujących ją funkcji. Po pierwsze, uwagę określa funkcja selektywności jako zdolności do filtrowania informacji w postaci bodźców, do wyboru źródła bodźców czy nawet wyboru myśli. Uwagę można porównać do światła reflektora. Z jednej strony jego światło, które obejmuje jakiekolwiek pole, umożliwia dokonywanie selekcji tych elementów pola, którymi chcemy się zająć. I na tym polega funkcja selekcji. Z drugiej strony mamy możliwość kierowania strumieniem światła reflektora, czyli uwagi, aby samemu wybrać sobie pole bodźców, którym jesteśmy zainteresowani. I tutaj pojawia się druga funkcja uwagi, jaką jest funkcja przeszukiwania. W pierwszym przypadku uwaga jest pasywna, w drugim zaś aktywna.

Następną funkcją uwagi jest czujność, którą definiuje się jako „zdolność do długotrwałego oczekiwania bodźca, zwanego sygnałem, a ignorowania pozostałych bodźców, zwanych szumem"[9]. Jest to swego rodzaju podtrzymywana w czasie receptywność na pożądaną wartość i trudno ją nazwać biernym oczekiwaniem, gdyż wymaga czujności aktywnej. Ostatnią funkcją uwagi jest kontrola czynności jednoczesnych. Ta funkcja dobrze się tłumaczy w ramach teorii uwagi jako systemu regulacji i dystrybucji energii mentalnej[10], przy czym mechanizm ów działa w sposób dosyć skomplikowany. Niektórzy naukowcy z dziedziny poznawczej zakładają, że z ogólnego zasobu energii, jaki posiada człowiek, część jest przeznaczona do jednej czynności, część do innej, a część do jeszcze innej, itd. Dystrybucja ta dokonuje się zależnie od tego, jaka czynność pochłania więcej uwagi. Inni badacze uwzględniają przy tym jeszcze element wpływu systemów pobudzenia, twierdząc, że nie tyle uwaga kieruje stanem pobudzenia, czyli zaangażowaniem całego organizmu (a dokładniej różnych układów, jak np. układ ana-

---

[6] Dokładniej rzecz biorąc, w bardziej rozwiniętej formie tego typu teorii, uwaga rozumiana jest jako system „niezależnych, wyspecjalizowanych modułów przetwarzania danych, obejmujących nie tylko selekcję bodźców, lecz również kontrolę reakcji wykonawczych". — E. Nęcka, *Procesy uwagi*, s. 93.

[7] „Ze względu na przedmiot uwagi, a ściślej treści, których ona dotyczy, można wyodrębnić uwagę skoncentrowaną na treściach wewnętrznych, na treściach zewnętrznych i na relacjach między jednostką a otoczeniem. Pierwszy rodzaj uwagi można określić mianem uwagi introspekcyjnej". — Z. Zaborowski, *Teoria treści i form samoświadomości*, Warszawa 2000, s. 32.

[8] Por. T. Maruszewski, *Psychologia poznania*, Gdańsk 2002, s. 80.

[9] Zob. E. Nęcka, *Procesy uwagi*, s. 82

[10] Por. T. Maruszewski, *Psychologia poznania*, s. 96-103.

tomiczny czy korowy), ile pobudzenie, które zostaje uruchomione w sposób automatyczny, kieruje uwagą.

Jeszcze inni wyznają pogląd, że na rodzaj, stan i moment pobudzenia wpływają na reprezentacje poznawcze, w tym światopogląd, wartości czy przekonania religijne[11]. W mechanizmie uwagi wszystkie te elementy ze sobą współgrają, wzajemnie się wzmacniając, korygując lub osłabiając. Patrząc od strony teologiczno-antropologicznej, temu poglądowi jesteśmy najbliżsi. W tym jednak przypadku trzeba założyć, że wiele procesów, które dokonują się w człowieku na płaszczyźnie doświadczenia duchowego, rozwija się w znaczniej części poza świadomością człowieka, a przynajmniej na ich początkowym etapie. Konieczne trzeba też podkreślić, że człowiek nie jest wydany na pastwę mechanicznie działających mechanizmów uwagi i pobudzenia, ale w przeważającej mierze nimi kieruje w sposób wolny, zwłaszcza w odniesieniu do uwagi długoterminowej, realizującej bardziej ogólne cele życiowe i wartości.

Zagadnień tych nie będziemy tutaj rozważać, gdyż interesuje nas szczególnie doświadczenie duchowe. W przestrzeni tego doświadczenia dotychczasowe ustalenia na temat uwagi mają swoje pełne zastosowanie. Nie można się wszakże oprzeć wrażeniu, że nie wystarczą one i że sama specyfika tego doświadczenia domaga się pogłębionego i urozmaiconego spojrzenia na kwestię uwagi. Wolno nam dokonywać ekstrapolacji wiedzy psychologicznej na dziedzinę doświadczeń religijnych, procesy psycho-emocjonalne mają bowiem tutaj pełne zastosowanie, jednak nie zadawala stwierdzenie ich podstawowej funkcjonalności czy modalności. Władze psychiczne, w tym też władza uwagi, nabierają w tej przestrzeni dodatkowych funkcji i głębi. Pod pewnym względem nawet inaczej funkcjonują, bo też inna jest ich celowość, a jeśli tak jest, to spojrzenie teologiczne mogłoby być w psychologii, zwłaszcza w psychoterapii, bardzo inspirujące.

Dylematy związane z uwagą zaczynają się już wcześniej. Na temat tych dylematów psychologia poznawcza wypowiada się tylko częściowo i jednostronnie, tj. z własnej perspektywy, co jest zresztą zrozumiałe. Chodzi o wszystkie te życiowe sytuacje, w których człowiek dokonuje wartościowania i pyta o sens. Aparat poznawczy człowieka nie jest czymś w rodzaju centrum dowodzenia nad nim samym bądź instancją kontroli i regulacji, która sama nie podlegałaby wpływom tak zewnętrznym, jak wewnętrznym, świadomym, jak i nieświadomym. Dotyczy to szczególnie uwagi. Sami psychologowie coraz chętniej odchodzą od cybernetycznych modeli ludzkiego systemu nerwowego i struktury poznania, zdając sobie sprawę z interferencji typu środowiskowego, emocjonalnego czy nawet biologicznego. Wciąż za mało zdają sobie sprawę z jeszcze ważniejszych źródeł wpływu na funkcjonowanie poznawcze, jakim jest np. sfera duchowa.

Gdy więc wprowadzamy pojęcie uwagi w przestrzeń najważniejszych życiowych wyborów, decyzji i czynów, uświadamiamy sobie, że odgrywa ona tam rolę

[11] Por. R. E. Franken, *Psychologia motywacji*, Gdańsk 2005, s. 168.

decydującą. Nie jest tylko trzymanym przez władzę rozumu reflektorem, służącym do lepszego poznania elementów, które należy wziąć pod uwagę. W równym, jeśli nie w większym stopniu, uwaga jest tą instancją, która wpływa na władzę woli czy rozumu lub na emocje. Przyjęło się uważać, że uwaga pojawia się tam, gdzie pojawia się świadomość i że jest tej świadomości odpowiednikiem. Podobnie jak mówimy o zawężonej, skupionej lub rozproszonej świadomości, tak samo chcielibyśmy mówić o uwadze. Wyróżnia się zresztą dwie odmiany uwagi, które oddają tę analogię, a mianowicie uwagę intensywną i ekstensywną[12].

Czy jednak o intensywności i ekstensywności tak świadomości, jak i uwagi możemy mówić w tym samym sensie? Wiele wskazuje na to, że nie. Jeśli bowiem zestawimy świadomość i uwagę jako dwie instancje sterujące percepcją, to musimy stwierdzić ich funkcjonalną odrębność. Uwaga jest silnie sprzęgnięta ze świadomością, gdyż wszystko to, co pojawia się w świadomości, objęte jest zarazem uwagą, ale nie wszystko, co „dotknięte" jest uwagą, kontrolowane jest przez świadomość. Już w języku potocznym często używamy określenia uwagi dobrowolnej (gdy świadomie na coś zwracamy uwagę) lub mimowolnej (gdy coś przyciąga naszą uwagę). Czy w drugim przypadku uwaga byłaby tylko bierną reakcją na aktywny bodziec, który wpada w pole świadomości dopiero wtedy, gdy poruszy uwagę? A może jednak również tutaj uwaga jest aktywna, a nie tylko reaktywna i może to jednak od niej oraz od jej wrażliwości zależy, co jest w stanie ją poruszyć?

Uwaga ekstensywna, odpowiadająca małej intensywności poznawczego przetwarzania, obejmuje maksymalną ilość danych bodźcowych o jakości fizykalnej, które potem są niejako obrabiane i przetwarzane pod względem swoich różnych właściwości semantycznych. Uwaga ekstensywna działa dosyć mechanicznie, szybko i może być tak rozproszona, że niekiedy znajduje się poza kontrolą świadomości. Uwaga intensywna pracuje dokładnie, analitycznie i sięga głębiej w znaczenie swojego przedmiotu. Jednaj czy drugiej formy uwagi nie da się wartościować jako lepszej czy gorszej, każda z nich spełnia swoją rolę. Uwidacznia się to w przeprowadzonych badaniach nad związkami uwagi intensywnej i ekstensywnej z motywacją, dokładnie motywacją teliczną i parateliczną. Motywacja teliczna, inaczej zadaniowa, zachodzi wówczas, gdy swoje czynności podporządkowujemy celowi, jaki chcemy osiągnąć, a jego osiągnięcie stanowi dla nas gratyfikację za spełnione czynności i zadania, natomiast motywacja parateliczna jest czerpaniem gratyfikacji z samego działania, np. w formie relaksu, swobodnej

[12] Por. A. Kolańczyk, *Czuję myślę jestem. Świadomość i procesy psychiczne w ujęciu poznawczym*, Gdańsk 1999, s. 62-63. Autorka wspomina o dwóch metaforach, które wyjaśniają działanie uwagi intensywnej i ekstensywnej. Pierwszą porównuje się do światła punktowego, które rzuca wąski, ale intensywny snop światła na przedmiot, dzięki czemu widzimy więcej szczegółów, tyle że w węższej przestrzeni. Uwagę ekstensywną oddaje metafora obiektywu ze zmienną ogniskową. Głębia ostrości będzie tutaj mniejsza, w zamian ujęcie szerokie.

eksploracji otoczenia, śpiewu czy łowienia ryb. Rodzaj motywacji determinuje formę uwagi. Motywacja teliczna wiąże się z uwagą intensywną, natomiast motywacja parateliczna — z uwagą ekstensywną.

Wybór motywacji zależy od wartości, która w danej chwili jest dla nas ważna. Między innymi te zależności (motywacja od tego, co dla człowieka subiektywnie ważne i wartościowe; uwaga od motywacji; świadomość od uwagi) wyjaśniają, dlaczego nasza percepcja środowiska i siebie samych w niepełnym stopniu zależy od naszej aktualnej woli i świadomości. Ma to i musi mieć swoje konsekwencje w sposobach oceny moralnej odpowiednich czynów, jak też w metodach wychowawczych lub formacji duchowej.

2. Doświadczenie współczesnego człowieka w kontekście uwagi

Przypatrzmy się kilku zjawiskom, a nawet modelom życia współczesnego, które pokazują rolę, jaką odgrywa instancja uwagi, zwłaszcza jako instrument selekcji bodźców bądź na etapie percepcji, bądź na etapie ich interpretacji. Wobec tych zjawisk swoje stanowisko zająć musi także teolog duchowości, który w pierwszej kolejności zajmuje się doświadczeniem duchowym.

Przed niewielu laty ukazała się pouczająca książką Th. H. Eriksena, norweskiego socjologa, *Tyrania chwili*. Autor analizuje zmiany zachodzące w czasach globalizacji, które odznaczają się zwiększeniem konsumpcji, głównie informacyjnej. Wnioskiem, jaki wysuwa z analiz, jest twierdzenie, że człowiek tego czasu odznacza się postawą nadmiernej i bezkrytycznej otwartości. Jego uwagę przyciąga wszystko i to w sposób niezorganizowany, nieuporządkowany i nie podporządkowany jakiejś spójnej regule. Pisze, że „jednym z typowych skutków otwartości jest niepewna tożsamość”[13]. Czy jednak zależność układa się jedynie w tę jedną stronę? Czy jeszcze słuszniej nie byłoby powiedzieć, że to właśnie niepewna tożsamość jest źródłem nadmiernej otwartości, owocującej zbyt luźnymi kryteriami selekcji informacji. Głodne „ja” potrzebuje konsumować, a jego uwaga odznacza się niespotykaną przerzutnością w barwnym świecie dóbr. Dobrą metaforą tego stanu, ale też właściwym obrazem współczesnego człowieka w ogóle jest rozgorączkowany tłum w wielkim supermarkecie podczas sezonowej wyprzedaży. W innym miejscu Eriksen pisze: „Potrzeba filtrów, radarów i zasad organizacji wiedzy staje się przytłaczająca. Czy jednak rzeczywiście? Czy może raczej jest tak, że coraz więcej ludzi przyzwyczaja się do życia w świecie, w którym kolorowe strzępy informacji pędzą bezładnie i w różnych kierunkach, a oni nie widzą w tym już problemu? Podejrzewam, że to właśnie dzieje się z wieloma z nas”[14].

[13] Zob. Th. H. Eriksen, *Tyrania chwili*, Warszawa 2003, s. 43.

[14] Zob. tamże, s. 36.

Zmiana mentalności sięga daleko i pociąga za sobą żniwo mnożących się chorób, których podstawową cechą jest słabe lub zbyt usztywnione poczucie własnej tożsamości oraz słabe „ja". Można tutaj wyliczyć szczególnie te, które na linii kontinuum neurotyczność-psychotyczność znajdują się na skrajnych pozycjach tego kontinuum oraz w samym jego środku. Są to kolejno neurotyk, paranoik i osobowość z pogranicza. Ze względu na brak miejsca nie możemy tych typów analizować zbyt obszernie. Krótka charakterystyka niech raczej służy za pewną egzemplifikację tezy, że u podłoża tych zaburzeń znajduje się mechanizm zaburzonej selekcji uwagowej, a jeszcze głębiej — deficyty w zakresie poczucia „ja". Wszystkie pozostałe zaburzenia osobowości można analizować pod tym samym kątem widzenia.

Karen Horney konstatuje, że „kultura współczesna opiera się na indywidualnym współzawodnictwie"[15], rozpoczynającym się już od lat niemowlęcych, w których dziecko konkuruje o troskliwą uwagę rodziców z ich zajęciami, z czasem, który oni poświęcają komu lub czemu innemu. Wówczas gdy w tej konkurencji dziecko przegrywa, rozwija się w nim podstawowa nieufność, podstawowy lęk i podstawowa wrogość, a w dalszej konsekwencji — neurotyzm. Stają się one zarzewiem rozwiniętych mechanizmów obronnych, zwłaszcza „racjonalizacji, zaprzeczania, odurzania czy wreszcie unikania myśli, uczuć, dążeń i sytuacji mogących wywołać lęk"[16]. Jeśli się tym mechanizmom przypatrzeć bliżej, biorąc pod uwagę już sam fakt, że mechanizm obronny ze swojej natury jest ograniczeniem kontaktu z rzeczywistością, to zauważymy, że wszystkie one są sposobem manipulacji na docierających do człowieka informacjach bodźcowych — są selekcją, jakiej dokonuje uwaga, i to głównie w sposób nieświadomy. Neurotyzm nie tylko pozbawia dostępu do nieuprzedzonego odbioru rzeczywistości, zwłaszcza innych ludzi, ale alienuje osobę wobec niej samej, każąc budować swoje „ja" poza właściwym naturalnym rdzeniem i ostatecznie skazując na zafałszowanie życia. Nieszczęsne skutki tej życiowej postawy łatwo sobie wyobrazić w obszarze życia duchowego. Badania przeprowadzone na ludziach z podwyższonym wskaźnikiem neurotyczności pokazują, że osoby te mają poważne problemy z hamowaniem dystrakcji, co znaczy, że większą niż inni skupiają uwagę na bodźcach peryferycznych[17]. Swoją uwagę łatwiej im skupić w łatwych warunkach selekcji, gdy jednak przychodzą warunki trudniejsze, uwaga nie wytrzymuje długotrwałego i zbyt natężonego napięcia. Stąd osoby neurotyczne odznaczają się uwagą czujną, lecz rozproszoną, przy tym wybiórczością selekcji informacji, zwłaszcza w sytuacjach zagrożenia.

Ten sam kulturowy mechanizm współzawodnictwa, który leży u podłoża nerwicy, znajduje się też u podstaw paranoi. Również tutaj można mówić o „wy-

[15] Zob. K. Horney, *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, Poznań 1993, s. 232.

[16] Zob. tamże, s. 38.

[17] Por. B. Szymura, *Temperament uwagi*, Kraków 2007, s. 119-142.

pielęgnowanej" w dzieciństwie podstawowej nieufności i „kruchym" „ja"[18]. Osoba paranoiczna, aby chronić granic „ja" przed rozpłynięciem, rozwija w sobie racjonalizację, która często przemienia się w korelujący ze społecznymi zasadami dogmatyzm oraz nadmierną czujność, ostrożność i podejrzliwość[19]. Dogmatyczne zasady, które w pierwszej kolejności służą nie jakiejś sprawie, ale ochronie własnego „ja", paranoik zastosowuje do oceny rzeczywistości, bardzo tendencyjnie, bo właśnie ksobnie. Wszystkie docierające do niego sygnały analizuje podejrzliwie, „aktywnie lustrując otoczenie i badając interakcje pod kątem sygnałów zagrożenia"[20].

Jeszcze innym sposobem rozwiązania dylematu podstawowej nieufności jest osobowość z pogranicza. Oczywiście, rozwiązanie jest pozorne, a niemal wszystko dzieje się poza świadomością osoby tym zaburzeniem dotkniętej. W jej przypadku jako objaw naczelny wybija się silna niestabilność, która dotyczy wielu aspektów osobowości, zwłaszcza w sferze relacji, wizerunku własnej osoby czy emocji i zachowań[21]. Za wielu autorami, którzy umieszczają to zaburzenie pomiędzy nerwicą a paranoją, należy stwierdzić, że jest ona mieszaniną wielu cech dwóch pozostałych zaburzeń[22]. Z obydwu zaburzeniami łączy ją przede wszystkim zniekształcony obraz siebie, czyli problemy z tożsamością, silnie działające mechanizmy obronne, impulsywność i wahania emocji oraz silny lęk, zwłaszcza przed porzuceniem[23]. Tym, co ma osobę z zaburzeniem chronić przed lękiem, jest mechanizm obronny rozszczepienia, „który polega na rozdzieleniu dwóch świadomych, sprzecznych obrazów *self* lub obiektu"[24], a służy ochronie dobrej reprezentacji „ja" lub jakiegoś obiektu przed złą reprezentacją „ja". Już na poziomie nieświadomie działających mechanizmów obronnych zachodzi zjawisko zawężenia uwagi do tylko wybranych aspektów „ja" lub rzeczywistości.

Na koniec tych refleksji o psychopatologii uwagi trzeba podkreślić, że tym, co między innymi kanalizuje uwagę, jest siła negatywnych emocji, zwłaszcza lęku[25]. Oddziaływania te zaznaczają się tak na etapie procesów filtrowania na-

---

[18] Por. T. Millon, R. Davis, *Zaburzenia osobowości we współczesnym świecie*, Warszawa 2005, s. 524.

[19] Por. tamże, s. 540. Na poziomie ekspresji zachowania u osób paranoicznych uderza szczególnie utrwalona nieufność i podejrzliwość wobec innych ludzi, która przeradza się w „trwałą, nie mającą pokrycia w rzeczywistości skłonność do interpretowania intencji oraz działań innych ludzi w kategoriach przedsięwzięć poniżających lub groźnych", a wiec selektywność uwagi jest zburzona nie na poziomie percepcji, ale interpretacji. — Zob. A. T. Beck, *Terapia poznawcza zaburzeń osobowości*, Kraków 2005, s. 127.

[20] Zob. tamże, s. 532.

[21] Por. tamże, s. 205.

[22] Por. T. Millon, R. Davis, *Zaburzenia osobowości*, s. 571.

[23] Por. E. G. Goldstein, *Zaburzenia z pogranicza*, Gdańsk 2003, s. 39-58.

[24] Zob. tamże, s. 43.

[25] Por. E. Fox, G. A. Georgiu, *Natura tendencyjności uwagi w ludzkim lęku*, w: *Ograniczenia*

pływających informacji, jak i na etapie świadomego sterowania swoim zaabsorbowaniem. To właśnie najlepiej zbadaną emocją pod względem jej wpływu na uwagę jest lęk. Zawęża on zakres uwagi, gdyż każe agresywnie lub unikowo koncentrować się na zagrażających bodźcach, odwracając zarazem uwagę od innych bodźców i prowadząc do płytkiego przetwarzania informacji[26].

Powyższe spostrzeżenia, dotykające związków uwagi i jej deficytów z zaburzeniami osobowościowymi, zwłaszcza z ich podłożem w formie problemów tożsamościowych i emocjonalnych, mogą przynieść wiele korzyści w rozumieniu zjawiska uwagi w obszarze doświadczenia duchowego. Należy tylko przestrzec przed zbytnimi uogólnieniami czy zbyt łatwą ekstrapolacją wiedzy psychologicznej do dziedziny duchowości i do reguł rządzących rozwojem życia duchowego. Nie wszystkie aspekty zaburzeń uwagi mają podłoże psychiczno-emocjonalne, nie wszystkie wynikają z fałszywego poczucia tożsamości i osłabienia siły „ego". Wystarczy choćby wziąć pod uwagę wszystkie te problemy związane z koncentracją uwagi, które biorą się ze schorzeń organicznych, które mają podłoże anatomiczne lub genetyczne, jak np. ADHD z deficytem uwagi[27].

3. Uwaga w sferze duchowości

Pomimo tego, że dalsze rozważania typu czysto psychologicznego nad zjawiskiem uwagi doprowadziłyby nas do ważnych wniosków, które mają znaczenie dla życia i doświadczenia duchowego, czas przenieść ciężar uwagi na obszar duchowości. W tym miejscu pojawiają się pytania o naturę i funkcję tak rozumianej uwagi w doświadczeniu religijnym. Najprostsza odpowiedź na to pytanie narzuca się sama na podstawie ogólnego określenia, czym jest uwaga. Opierając się na rozróżnieniach, o jakich była mowa, uwagę można streścić i określić jako tę instancję w nas, dzięki której wchodzimy w kontakt z tym, co nami nie jest. Inaczej mówiąc, jest to nasza otwartość, która umożliwia kontakt ze światem, innymi osobami i Bogiem oraz determinuje intensywność tego kontaktu. Uwaga jest w tym samym sensie otwartością na nas samych i na to, co się w nas dzieje. W innym miejscu nazwaliśmy ją receptywnością.

---

poznawcze. Starzenie się i psychopatologia, red. R. W. Engel i inni, Warszawa 2006, s. 267-294; B. Szymura, A. Kolańczyk, *Wpływ lęku na przeszukiwanie pola uwagi*, w: *Podpatrywanie myśli i uczuć. Zaburzenia i optymalizacja procesów emocjonalnych i poznawczych. Nowe kierunki badań*, red. M. Fjałkowska i inni, Gdańsk 2006, s. 25-44; M. Fajkowska, I. Kreutz, *Temperament, lęk i uwagowe przetwarzanie informacji emocjonalnych*, w: tamże, s. 45-62.

[26] Por. K. Oatley, J. M. Jenkins, *Zrozumieć emocje*, Warszawa 2003, s. 263.

[27] Na temat deficytów uwagi o podłożu anatomicznym zob. K. Walsh, *Neuropsychologia kliniczna*, Warszawa 2000, s. 294-295. Odnośnie do deficytów uwagi o podłożu organicznym zob. I. Stuart-Hamilton, *Psychologia starzenia się*, Poznań 2006, s. 73-75; ADHD z deficytem uwagi jest opisany w książce Ph. C. Kendalla, *Zaburzenia okresu dzieciństwa i adolescencji*, Gdańsk 2004, s. 79-88.

Gdy uwagę nazwiemy otwartością, wtedy uwidacznia się pewien dylemat. Jeśli bowiem intensywność i ekspansywność uwagi są do siebie w stosunku proporcjonalnej odwrotności, to czy otwartość na możliwie wiele bodźców środowiska, na wiele doświadczeń, na wiele ludzi i wartości nie pójdzie w parze z płytkością odniesień i związków, płytkością poznania i doświadczenia? Taki byłby wniosek płynący z wcześniejszych założeń.

Aby rozwiązać ten dylemat, niekoniecznie trzeba cokolwiek zmieniać przy dotychczasowych ustaleniach wokół fenomenu uwagi, choć raczej oczywistym jest to, że uwaga w doświadczeniu duchowym funkcjonuje w szczególnych warunkach i spełnia szczególną rolę. W rozwiązaniu dylematu na pomoc przychodzi teoria rozwoju duchowego, konkretnie koncepcja rozwoju wiary J. W. Fowlera[28]. W tej koncepcji wiara rozwija się stadialnie. Częścią wspólną wszystkich etapów, z wyjątkiem czwartego (wiary indywidualno-refleksyjnej) jest myślenie uniwersalizujące i koniunktywne. Jest to właściwością wiary jako takiej. Wiara bowiem, w różnym stopniu, daje nam wgląd w wewnętrzną naturę rzeczy i za wielością bytów dostrzega wspólną podstawę, którą nazywa Absolutem czy Bogiem. Wiara, zwłaszcza jako cnota teologalna, zawsze łączy się z miłością i sama jest szczególnego rodzaju duchową uwagą czy otwartością, ale też przenikliwością i poznaniem. Podobnie jak poznanie religijne opiera się na poznaniu naturalnym, a wiara — na rozumie, tak też uwaga i świadomość nadprzyrodzona opierają się na uwadze i świadomości naturalnej, oddziałując zarazem na nie. Jak to może wyglądać w praktyce, spróbujmy unaocznić na konkretnym przykładzie.

Rolnik, mając na utrzymaniu swoją wielodzietną rodzinę, chcąc nie chcąc, musi ciężko pracować przy uprawie roli i hodowli trzody chlewnej. Przy tym jest człowiekiem pobożnym i lubi się modlić. Najchętniej całe godziny spędzałby na modlitwie, czytał pobożną literaturę, chodził na pielgrzymki, zamykał się w swoim pokoju na medytacji. Ale na wszystko to zostaje mu zaledwie pół godziny dziennie. Tęsknota za Bogiem rozwija się w nim coraz bardziej. Z biegiem czasu jego oczy zaczynają widzieć podwójnie, tak samo uszy słyszeć. Każde doświadczenie zmysłowe otwiera go nie tylko na dany przedmiot, ale i Boga. Jego szczególną obecnością napełnia się przyroda. Ziemia zaczyna być przez niego dotykana ze szczególną czcią, gdyż jest znakiem Boga Stworzyciela. Głęboka czujność wiary w Boga, wyostrzona miłosną tęsknotą za Nim, przebija się przez materialność rzeczy i dotyka ich duchowego wymiaru, który zaświadcza o Bogu.

Dylemat rolnika rozwiązuje się, rozwiązując jednocześnie wyżej zadeklarowany nasz dylemat: wszystko staje się sposobnością do modlitwy i kontaktu z Bogiem, czas przemienia się w wieczność, materialność w duchowość; wielość i różnorodność spostrzeganych i doświadczanych rzeczy ujawnia swoją podstawę jedności, wszędzie przebłyskuje duchowy fundament rzeczy, którym jest Bóg.

[28] Por. P. Socha, *Teolog jako psycholog: Koncepcja rozwoju wiary Jamesa W. Fowlera*, w: *Duchowy rozwój człowieka*, red. P. Socha, Kraków 2000, s. 165-189.

Uwaga z naturalnego psychofizycznego i racjonalnego poziomu nie traci swojej wagi. Wręcz przeciwnie, zyskuje na znaczeniu, gdyż spełnia swoją naturalną funkcjonalną rolę, ale zarazem staje się potrzebna dla percepcji duchowej, dla zmysłu wiary, który domaga się tego, co materialne, doświadczeniowe, aby wejść w nadprzyrodzoność.

A jednak to, co się pojawia w polu uwagi i świadomości duchowej i nadprzyrodzonej, nie jest czymś namacalnym dla uwagi i świadomości naturalnej. Nawet samej uwagi duchowej nie da się oddzielić od naturalnej i jakoś ją opisać. Treści percypowane duchowo dają się przełożyć na słowa i obrazy z największym trudem i nigdy nie są w stanie zadowolić ich odbiorcy. Jedynie analogia natury i Łaski stwarza możliwości intuicyjnego przechodzenia z jednej sfery do drugiej. Im bardziej rozwija się wrażliwość uwagi duchowej, tym spontaniczniej przez przyrodzoność prześwituje wieczność, a raczej tym łatwiej daje się ów prześwit dostrzec. Cudem staje się niemal wszystko i wszystko prowadzi do Boga. Umieć znaleźć Boga we wszystkim, oznacza być otwartym przez wiarę i miłość na Niego całym sobą. Na ekstensywną uwagę w porządku naturalnym nakłada się intensywna uwaga w porządku nadprzyrodzonym. Współistnienie tych dwóch poziomów percepcji i poznania jest gwarantem autentyczności doświadczenia duchowego wtedy, gdy uwaga wyższego, a właściwie najwyższego stopnia spoczywa na uwadze podstawowej, naturalnej, i funkcjonuje dzięki niej.

Simone Weil, która tematowi uwagi poświęciła sporo miejsca, mówi o uwadze najwyższego stopnia jako uosobieniu religijności i modlitwy[29]. Jak dalej zobaczymy, nie jest to błąd, natomiast spojrzenie na życie duchowe i codzienne, indywidualne i społeczne od strony uwagi jest tutaj bardzo inspirujące. Zauważyliśmy, że uwagę można traktować jako system zarządzania energią mentalną. Z tej koncepcji wynika, że człowiek może dzielić uwagę na dwie lub więcej czynności, gdy możliwa jest dystrybucja energii mentalnej na te właśnie czynności. Ta czynność, która bardziej skupia uwagę, jest wykonywana lepiej, ale też angażuje więcej energii. Wynika z tego wniosek, że im bardziej oraz w im więcej rzeczy człowiek angażuje uwagę, tym szybciej wyczerpuje się jego psychiczna energia. W wyniku nadmiernej koncentracji przychodzi zmęczenie. Tego zjawiska doświadcza się podczas lekcji, wykładów, prelekcji, kazania czy angażującego intelektualnie filmu. Z drugiej strony znamy fenomeny najwyższego skupienia uwagi, nawet długotrwałego, które nie przynoszą zmęczenia. Dzieje się to wówczas, gdy w daną rzecz angażuje się człowiek całym sobą na wszystkich poziomach swojego istnienia, zwłaszcza w wyższych jego formach. Chodzi o akty zatracenia się w jakiejś czynności, które mają znamiona kontemplacji[30]. W ten spo-

[29] Por. S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona*, Warszawa 1965, s. 212.

[30] Psychologia transpersonalna mówi o „przepływie". Można zamiennie mówić o zachwyceniu, ekstazie czy akcie kontemplacji, w które człowiek angażuje się całościowo i wielopoziomowo. Dopiero po ich ustaniu przychodzi nieraz zmęczenie, natomiast sam akt odbierany jest jako zatrata poczucia czasu i nawet siebie. Jest to rodzaj miłosnego uniesienia.

sób prawidła z poziomu psychologicznego, dotyczące uwagi, nabierają innego kształtu i sensu, gdy umieścimy je w przestrzeni przeżycia duchowego. Pisze o tym Weil: „Wyzwalamy w sobie energię, ale ona bez przerwy wiąże się z czymś z powrotem. Jak ją wyzwolić całą? Trzeba pragnąć, aby to się w nas stało. Pragnąć tego naprawdę. Po prostu pragnąć, nie usiłować tego przeprowadzić. Bo wszystkie zmierzające do tego usiłowanie jest próżne i drogo trzeba za nie płacić. Wszystko, co w tym działaniu nazywam słowem «ja», powinno być bierne. Wymaga się ode mnie tylko jednego: uwagi, uwagi tak zupełnej, że ja znika. Przenieść całe światło uwagi z tego, co nazywam ja, na to, co niepojęte”[31].

Fenomenologia życia duchowego pokazuje, że w głębokich aktach duchowych występuje silne skupienie uwagi, mimo że nie mają one motywacji zadaniowej (melicznej). Doświadczenie duchowe jest swego rodzaju „zabawą”, która ma wartość sama w sobie i nie jest ukierunkowana na osiągnięcie jakiegoś celu. W mistyce na patrzy się na modlitwę jako środek do celu, ale cel sam w sobie, gdyż modlitwa jest rozmową z Bogiem, jest spotkaniem — i to już wystarcza. Jeszcze raz posługując się myślą S. Weil, wyjaśnieniem tej zagadki jest to, że prawdziwie intensywna uwaga opiera się nie na wysiłku, ale na czystym pragnieniu[32]. Głębokie pragnienie Boga powoduje skupienie uwagi, natomiast modlitwa staje się samą uwagą. Uwaga oparta na czystym pragnieniu nie męczy, w każdym razie nie wyczerpuje sił[33]. Czy nie o to właściwie chodzi w pogłębianiu życia duchowego i religijnego?

4. Uwaga a chrześcijańskie doświadczenie duchowe

Wyrażona wcześniej myśl, aby Boga odnajdywać we wszystkim, stanowi ideał życia chrześcijańskiego. Osiągnięcie go nie może być efektem zwykłego postanowienia, ale musi się oprzeć na wielu latach wytrwałej pracy nad sobą w sensie moralnym i duchowym. Na wszystkich etapach rozwoju życia chrześcijańskiego odbywa się ogromny wysiłek woli, który jest między innymi (jeśli nie przede wszystkim) wysiłkiem skupiania uwagi na tym, co najistotniejsze. W ten sposób droga ta przypomina podróż przez dżunglę, podczas której ze względu na to, by nie stracić orientacji oraz aby nie paść ofiarą zagrożeń i w końcu też, by roztropnie zarządzać własnymi siłami, potrzebna jest czujność. Ten aspekt życia duchowego, choć obecny w całej tradycji duchowości chrześcijańskiej, szczególnie bliski był ojcom pustyni i mnichom średniowiecznych klasztorów, którzy lepiej niż człowiek nowożytny i współczesny zdawali sobie sprawę z niebezpieczeństw drogi duchowej.

---

[31] S. Weil, dz. cyt., , s. 213.

[32] Por. tamże.

[33] Por. G. Fiori, *Simone Weil. Kobieta absolutna*, Poznań 2008, s. 131.

Teksty nowotestamentowe obfitują we wzmianki na temat czuwania, które — zależnie od kontekstu — jest synonimem uwagi lub jej formą. Znaczenie jest wielorakie:

a) *modlitwa i trwanie w Duchu*: „Przy każdej sposobności módlcie się w Duchu! Nad tym właśnie czuwajcie z całą usilnością i proście za wszystkich świętych" (Ef 6, 18);

b) *współuczestnictwo*: „Wtedy rzekł do nich: Smutna jest moja dusza aż do śmierci; zostańcie tu i czuwajcie ze Mną!" (Mt 26, 38);

c) *czujność i modlitwa jako oręż ducha i ciała*: „Czuwajcie i módlcie się, abyście nie ulegli pokusie; duch wprawdzie ochoczy, ale ciało słabe" (Mt 26, 41);

d) *oczekiwanie Boga*: „Czuwajcie więc, bo nie wiecie, kiedy pan domu przyjdzie: z wieczora czy o północy, czy o pianiu kogutów, czy rankiem" (Mk 13, 35);

e) *unikanie zła i gotowość na sąd*: „Czuwajcie więc i módlcie się w każdym czasie, abyście mogli uniknąć tego wszystkiego, co ma nastąpić, i stanąć przed Synem Człowieczym" (Łk 21, 36);

f) *czujność wobec pokus*: „Bądźcie trzeźwi! Czuwajcie! Przeciwnik wasz, diabeł, jak lew ryczący krąży szukając, kogo pożreć" (1 P 5, 8).

Jeśli ascezę rozumiemy jako tę przestrzeń życia duchowego, która zależy od ludzkiej wolności i zaangażowania, to zauważa się, że słowa te adresowane są do ludzkiej woli i stanowią zachętę do ascetycznego wysiłku czuwania. Rozumienie biblijne wydaje się korelować z wszystkimi czterema sposobami rozumienia uwagi: selektywność, czujność, przeszukiwanie i kontrola czynności. Na polu duchowości terminy techniczne tego typu brzmią niezgrabnie, wręcz niewłaściwie. Poruszamy się bowiem po terenie bardzo szczególnym, po „ziemi świętej". W teologii, o czymkolwiek by się mówiło, zawsze ostatecznie chodzi o Boga, dlatego Temat dopomina się odpowiedniego języka, który musi być również otwarty na apofatyczność, a raczej na niej oparty. Nawet jeśli terminologia domaga się pewnej ostrożności, to opisywane przez nią rzeczywistości w znacznej mierze się pokrywają.

Tak więc powyższe cytaty z Pisma świętego, chociaż mają posmak ascetyczny, gdyż wzywają do pewnej dyscypliny, podporządkowane są pewnej wizji, w której Bóg objawia się jako Oblubieniec człowieka. Jako miłośnik ludzkiej duszy, pociąga ją do Siebie, wyrywając z wszelkiego grożącego jej zła. Czyni to bardzo subtelnie, delikatnie, wciąż angażując ludzką wolność, do niczego nie przymuszając. Bóg zachowuje się niczym zalotnik, który daje się poznać, dostrzec sercu szukającemu Go, ale szybko się wycofuje, jedynie jeszcze bardziej wyostrzając ludzką tęsknotę i każąc człowiekowi wypatrywać Go z wielką uwagą, aż się znowu zjawi. O strategii Bożej miłości i miłosnej czujności ludzkiego serca opowiada Pieśń nad Pieśniami (5, 2-7):

„Ja śpię, lecz serce me czuwa:
Cicho! Oto miły mój puka!
Otwórz mi, siostro moja,

przyjaciółko moja, gołąbko moja,
ty moja nieskalana […].
Ukochany mój przez otwór włożył rękę swą,
a serce me zadrżało z jego powodu.
Wstałam, aby otworzyć miłemu memu,
a z rąk mych kapała mirra,
z palców mych mirra drogocenna — na uchwyt zasuwy.
Otworzyłam ukochanemu memu,
lecz ukochany mój już odszedł i znikł;
życie mię odeszło, iż się oddalił.
Szukałam go, lecz nie znalazłam,
wołałam go, lecz mi nie odpowiedział.
Spotkali mnie strażnicy, którzy obchodzą miasto,
zbili i poranili mnie,
płaszcz mój zdarli ze mnie strażnicy murów".

Orygenes w komentarzu do Pieśni nad Pieśniami wyjaśnia, że Oblubieniec przychodzi i odchodzi wielokrotnie, a w tych odejściach i powrotach dojrzewa pragnienie ludzkiego serca i pogłębia się tęsknota za Nim[34]. Czy nie taki właśnie jest sposób postępowania Boga w każdym przypadku i czy nie w tym właśnie kontekście stają się zrozumiałe słowa zachęty do czuwania, czyli skupiania swojej uwagi na Tym, który przychodzi? Ale jak to kierowanie swoją uwagą ma wyglądać? Nie jest to zwyczajne, świadome i instrumentalne kierowanie uwagą w celach poznawczych, chociaż i to jest ważne w wielu aktach pogłębiania życia duchowego. Czujemy, że tutaj chodzi o coś więcej. Akt uwagi nie jest prostą funkcją aparatu poznawczego, ale działaniem całego człowieka. Natura doświadczenia duchowego, która w swojej czystej formie zawsze jest doświadczeniem szczytowym, jest taka, że obejmuje człowieka całego i go pochłania. W takim stanie „aktywność poznawcza charakteryzuje się nadzwyczajną koncentracją […]. Percepcja jest względnie ego-transcendentna, nieegoistyczna, bardziej skupiona na przedmiocie niż na własnym ja"[35].

Gdy zatrzymujemy się na fenomenologii jakiegokolwiek aktu uwagi, to za każdym razem odsłania się coś specyficznego dla doświadczenia religijnego, a mianowicie owo przekroczenie siebie. Uwaga na moment skupienia się na

[34] „Następnie spostrzega Oblubieńca, a ten, gdy został dostrzeżony, odchodzi i wiele razy robi to w całej Pieśni, czego nie rozumie nikt, kto sam tego nie doświadczył. Często, Bóg mi świadkiem, dostrzegałam, że Oblubieniec zbliżał się do mnie i długo ze mną przebywał, a skoro nagle odszedł, nie mogłam znaleźć tego, czego szukałam. Znowu więc pragnę jego przyjścia, a on czasami ponownie przychodzi. Lecz kiedy przybył, kiedy dotknęła go moja ręka, znów się oddala, a kiedy odchodzi, znów go szukam. Wiele razy robi to, aż wreszcie uchwycę go i wstąpię wsparta na moim oblubieńcu". — Cyt. za: H. Crouzel, *Orygenes*, Kraków 2004, s. 159.

[35] Zob. M. Szentmártoni, *In cammino verso Dio. Riflessioni psicologico-spirituali su alcune forme di esperienza religiosa*, Cinisello Balsamo (Milano) 1998, s. 110.

czymś innym, na miarę intensywności tego skupienia, wyrywa nas z nas samych i oddaje, a nawet wydaje na pastwę percypowanemu przedmiotowi. W zwyczajnym akcie uwagi owa „ekstaza" jest stanem kontrolowanym i jednak mniej lub bardziej monitorowanym i kierowanym przez rozum i wolę. Jednak im bardziej przedmiot staje się drogi i godny pożądania, im więcej angażuje naszą miłość, tym ekstaza staje się bardziej rzeczywista, a ego-transcendencja realna. Można uznać, że jest to rodzaj empatycznego wczucia się, zwłaszcza gdy przedmiotem uwagi jest osoba. Najbardziej determinujące dla funkcjonowania osobowego jest znaczenie przedmiotu (sygnału) uwagi[36], gdyż to mechanizm uwagi, nieświadomie wychwytując znaczenie bodźca, posyła sygnał do ośrodków poznawczych i sprawia silniejsze pobudzenie nie tylko owych ośrodków, ale całej osoby. To pobudzenie z kolei zwrotnie wpływa na silniejsze skupienie uwagi[37]. Stąd też i w doświadczeniu religijnym, w którym mamy do czynienia z wartościami dla osoby najważniejszymi, dochodzi do najwyższego pobudzenia i zaangażowania osoby oraz do najsilniejszego wychylenia się ku owej wartości w akcie skupienia uwagi. Dobrze tę rzeczywistość opisuje Paul Tillich, gdy mówi o wierze i doświadczeniu religijnym: „Wiara jest najbardziej zintegrowanym aktem umysłu ludzkiego […]. Angażuje całą osobowość jednostki i swoim zasięgiem obejmuje sferę życia świadomego i nieświadomego. Wiara jako globalny, integrujący i zintegrowany akt osobowości ma charakter „ekstatyczny". Wykracza on zarówno poza popędy nieracjonalnej nieświadomości, jak i struktury racjonalnej świadomości. Wykracza poza nie, ale ich nie niszczy. Ekstatyczny charakter wiary nie wyklucza jej charakteru racjonalnego, choć nie jest z nim tożsamy […]. «Ekstaza» oznacza wyjście poza siebie — przy zachowaniu własnej tożsamości — wraz z tymi wszystkimi elementami, które jednoczą się w centrum osoby"[38].

Napięcie pomiędzy indywidualnością a uczestnictwem, charakterystyczne dla mechanizmu uwagi, jest równie specyficzne dla doświadczenia duchowego. Zachodzi ścisła korelacja: im silniejsze doświadczenie duchowe, tym silniej skupiona uwaga całej osoby na przedmiocie doświadczenia, inaczej — na przedmiocie miłości. Ekstaza miłości i wiary jest ekstazą uwagi. Tu też jednocześnie pojawia się dylemat, często omawiany w teologii mistyki, dotyczący zachowania własnego „ja" w spotkaniu z Bogiem. Czy ego-transcendencja nie prowadzi do zatraty „ja"? Duchowi mistrzowie Dalekiego Wschodu optują za koniecznością rozpłynięcia się „ja" w „ty", najczęściej w „ty" nieosobowym. Inaczej jest w duchowości chrześcijańskiej, która zatrzymuje się na nierozwiązywalnym proble-

[36] Por. A. Kolańczyk, *Umysł afektywnie zdeterminowany. Jak afekt i nastrój kształtują celowe spostrzeganie?*, w: *Psychologia umysłu*, red. Z. Piskorz, T. Zaleśkiewicz, Gdańsk 2003, s. 166.

[37] Jak zauważyliśmy przy okazji omawiania funkcji uwagi, jest to tylko jeden kierunek interakcji między uwagą a pobudzeniem . Należy zatem uwzględnić nie tylko kierunek przeciwny, ale również zmienną pośredniczącą w formie różnego rodzaju własnych życiowych przekonań i światopoglądu.

[38] P. Tillich, *Dynamika wiary*, Warszawa 1987, s. 33-35.

mie i paradoksie zatracenia się w Bogu bez utraty swojej substancjalnej odmienności i wolności[39].

5. Uwaga i modlitwa

Jeśli mówimy o doświadczeniu duchowym, to jest nim w ścisłym sensie modlitwa, dlatego na jej podstawie przypatrzmy się również zjawisku uwagi i jej roli w tego rodzaju doświadczeniu. Ponieważ nie ma tu miejsca na opis całej drogi rozwoju życia duchowego i towarzyszących mu stopni modlitwy, zatrzymamy się na momencie najbardziej charakterystycznym dla naszego tematu, tj. na modlitwie skupienia oraz na tzw. modlitwie Jezusowej, która inną drogą, gdyż za pomocą środków cielesnych, inaczej — przez zastosowanie „metody psychofizycznej" ma doprowadzić do tego samego, czyli „do osiągnięcia koncentracji umysłowej"[40]. Właśnie do niej odnosi się dziełko mnicha Nicefora z XIV wieku *O czujności i straży serca*, którego słynny, niżej cytowany fragment został zamieszczony w *Filokalii*[41]. Mimo że klasyczny tekst na temat modlitwy Jezusowej mieści się w książce *Opowieści pielgrzyma*[42], to jednak najkrótsze jej wyjaśnienie przedstawia mnich Nicefor: „Usiądź w miejscu spokojnym, sam, w kąciku, zamknij drzwi, *skup swoje myśli, odrywając je od wszystkiego* [podkreślenia — M. M.], co przejściowe i próżne, dotknij brodą piersi, zwolnij nieco oddech, *przenieś swą myśl do serca, zwracając tam również twój wzrok, wsłuchaj się w serce, trwaj w nim swą myślą, staraj się znaleźć miejsce, gdzie ono się znajduje, aby twoja myśl była dokładnie w tym miejscu*. Na początku napotkasz mrok i opór […]. *Umysł, ćwicząc się w tym* […], zobaczy siebie samego przejrzystym […]. Resztę, czyli to, co potem nastąpi, poznasz sam, z Bożą pomocą, z własnego doświadczenia, *skupiając uwagę na sercu i zachowując Jezusa w sercu*, tzn. przez wyżej cytowaną modlitwę: Panie Jezu Chryste, zmiłuj się nacie mną!"[43].

We wszystkich formach czujność i uwaga najbliższe są postawie modlitwy. Wskazuje na to już samo podobieństwo greckich słów, stąd starożytni chrześcijanie powiadali, że czujność (προσεχη) jest matką modlitwy (προσευχη)[44]. Z kolei modlitwa jest tą uwagą, która skupia się na sercu, wciąż dalej przenikając do

[39] Z tym dylematem mierzyła się np. św. Katarzyna Genueńska, która świadomie wystrzegała się używania słowa „ja", zmuszona do tego jedynie życiem praktycznym. Zwykła była mówić o „moim mnie", chcąc przez to ograniczyć w pewien sposób podtrzymywanie swojej odrębności i tożsamości. — Zob. M. Vannini, *Il volto del Dio nascosto. L'esperienza mistica dall'Iliade a Simone Weil*, Milano 1999, s. 175.

[40] Por. T. Špidlík, *Sztuka oczyszczania serca*, Poznań 2002, s. 61.

[41] Polskie wydanie *Filokalii* (Kraków 1998) nie zawiera cytowanego tekstu.

[42] Zob. *Opowieści pielgrzyma*, Poznań 2000.

[43] Cyt. za: T. Špidlík, *Wielcy mistycy rosyjscy*, Kraków 1996, s. 224-225.

[44] Por. T. Špidlík, I. Gargano, *Duchowość Ojców greckich i wschodnich*, Kraków 1997, s. 111.

jego wnętrza, aż dotrze do samego środka. Idzie w tym kierunku poszukując Bożej obecności. Keating, za św. Teresą z Avila, nazywa tę modlitwę „natchnionym skupieniem", którą następnie definiuje jako ogólną, pełną miłości uwagę nakierowaną na Bożą obecność w czystej wierze, charakteryzującą się niezmąconym poczuciem jedności bądź też „bardziej osobistą uwagą skierowaną ku jednej z Osób Boskich"[45]. Droga usiana jest trudnościami i zawiera w sobie również etap oczyszczenia i oświecenia. Nie inaczej przedstawia to św. Teresa z Avila w swoim dziele *Twierdza wewnętrzna*, w którym kolejne komnaty są alegorią coraz większego uwewnętrznienia i coraz silniejszego skupienia. Do trzeciego mieszkania wysiłek skupienia swojej uwagi jest aktywny, to znaczy, w dużym stopniu zależy od człowieka, natomiast od czwartego mieszkania, tam gdzie rozpoczyna się modlitwa odpocznienia, skupienie jest bierne: „Bóg zamieszkujący w centrum człowieka jak magnes przyciąga ku sobie porozrzucane i rozproszone władze duszy i w pewien sposób przywraca jej jedność i pełnię […], tutaj [czwarte mieszkanie — M. M.] człowiek staje się skupiony, podczas gdy tam [trzecie mieszkanie — M. M.] usiłował się skupić"[46].

To, co się dzieje w głębszych stanach modlitwy i kontaktu z Bogiem, nawet gdyby było to poza ludzką świadomością, nie jest już swobodnym wędrowaniem uwagi ku dowolnym treściom, ale jedyne w swoim rodzaju skupienie władz duchowych na Bogu, ale i samych władz w sobie. Zbliżanie się do Boga powoduje osobowościową integrację, aczkolwiek nie bez wstrząsów, albowiem — jak dowodził Kazimierz Dąbrowski[47] — integracja na wyższym poziomie zawsze odbywa się kosztem dezintegracji wcześniej ustalonych struktur. Oto, jak opisuje tę koncentrację człowieka Johnson: „Modlitewne zjednoczenie władz w Bogu wiąże się z takim stopniem koncentracji, jakiego nie żąda się od żadnego filozofa, żadnego matematyka, żadnego naukowca. Jakiż bowiem uczony czy myśliciel byłby tak zaabsorbowany, by zupełnie zapomnieć o własnym bycie albo być w ekstazie? Jest to straszliwe zgrupowanie wszystkich sił człowieka; ma ono nieunikniony wpływ na system nerwowy"[48].

Oczywiście, nie od razu następuje koncentracja władz człowieka, choć wysiłek pracy nad skupieniem uwagi na Bogu z pominięciem wszystkiego innego może być stały. Główna ich troska polegała na wyzbyciu się siebie i zupełnym skupieniu się na Bogu. Pilne zajmowanie się sobą na modlitwie i rozmyślaniach oraz kontrola swoich czynów nie miały nic z chorobliwej koncentracji na sobie, ale przynosiły ze sobą wyzwolenie. Wchodzenie w siebie, wysiłek woli, aby pozostać przy Bogu, z biegiem czasu zaowocował zjednoczeniem woli ludzkiej

[45] Ob. T. Keating, *Zaproszenie do miłości*, Poznań 2005, s. 137.

[46] Zob. W. Stinissen, *Wędrówka wewnętrzna. Śladem św. Teresy z Avila*, Poznań 2000, s. 92.

[47] Zob. K. Dąbrowski, *O dezintegracji pozytywnej*, Warszawa 1964.

[48] W. Johnson, *Mistycyzm obłoku niewiedzy*, Poznań 2001, s. 224-225.

z wolą Boską, nawet jeśli inne władze jeszcze pozostawały rozproszone[49]. Powoli trud ustępuje miejsca odpoczywaniu w Bogu, a On sam przejmuje coraz aktywniejsza rolę. Towarzyszące temu oczyszczenia polegają głównie na odarciu człowieka z samostanowienia, nie zabierając jednak wolności. Na tym właśnie polega paradoks życia duchowego, że porzucając swoje niepokorne „ego", mistyk odnajduje swoje „ja" w Bogu, które w terminologii św. Teresy jest mieszkaniem siódmym, będącym mieszkaniem raczej Boga niż człowieka. Są to owoce zjednoczenia przemieniającego, w którym umiera „stary człowiek", a rodzi się „nowy", natomiast „ja" własne przemienia się w „Ja" Chrystusowe[50]. W tym miejscu moglibyśmy wrócić do wątku modlitwy Jezusowej i duchowości prawosławnego Wschodu, by tę samą rzeczywistość opisać za pomocą kategorii przebóstwienia. Ze względu na brak miejsca, tego uczynić się nie da.

Niniejszym rozważaniom od samego początku przyświeca idea zintegrowania wizji teologicznej z psychologiczną. Tekstem, który owe wizje uwzględnia i koncentruje się na interesującej nas kwestii integracji „ja" przez otwartość na Boga, jest fragment myśli Wilfrieda Stinissena OCD: „«Ego» nie należy mylić z «ja». Zgubić własne «ego», co tutaj ma miejsce, nie osłabia własnego «ja». «Ego» jest surogatem prawdziwego «ja». Przez «ego» rozumie się człowieka w takim stopniu, w jakim uważa on, że ma prawo do samostanowienia i arbitralnego kierowania własnym życiem. Kiedy po długiej śmiertelnej walce to fałszywe «ja» umiera, jego rolę przejmuje Bóg: prawo stanowienia On bierze w swoje ręce. Czyni to, uaktywniając władze duszy, wychodząc od «istoty» czy «samej podstawy» człowieka. Przez współdziałanie owej «podstawy», będącej czystą otwartością, i Boga, który przenika i napełnia tę otwartość, człowiek staje się prawdziwym «ja», które osiągnęło najwyższy z możliwych stopień integracji. «W ten sposób jej [duszy] działanie z ludzkiego zmienia się w boskie» (*Droga na Górę Karmel*, I, 5, 7)"[51].

Gdy dotykamy tematu prawdziwie głębokiej *metanoi*, przeobrażenia „starego człowieka" w „nowego", ocieramy się o bardzo newralgiczny i dla teologii du-

---

[49] Pouczający jest w tej materii tekst z *Dziennika duchowego* św. Pawła od Krzyża, założyciela pasjonistów, który przytaczam we własnym tłumaczeniu: „Z poznania, które pochodzi od Boga, wiem, że dusza, mimo że jest to niewyczuwalne i ukryte, z całym spokojem jest skupiona na Bogu. Dostrzega to jednak wola, która na sposób ust przyjmuje do siebie święty pokarm Boskiej miłości. A chociaż to, że się karmi, postrzega wola z ledwością — gdyż jej uwagę odrywają od tego dwie władze duszy, pamięć i rozum, które gubią się w rozproszeniach — nie omieszka ona całej swojej uwagi skupić na tym pożywieniu, które jest świętą miłością Boga. Oczywiste, że wola nie uświadamia sobie tego w takim stopniu, jak miałoby to miejsce wtedy, gdyby dwie pozostałe władze pozostały z nią zjednoczone. Moim zdaniem rzecz wygląd tak, jak z dzieckiem, które przykłada usta do piersi matki: połyka mleko, wierzgając przy tym nogami i rękami, kręcąc się i poruszając głową we wszystkie strony. Mimo to nie przestaje ssać, gdyż jego usta nie uwalniają się od piersi matki". — Zob. *Przeżyć własną śmierć*, opr. W. Linke, Warszawa 1999, s. 137.

[50] Por. S. Urbański, *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999, s. 255.

[51] W. Stinissen. *Wędrówka wewnętrzna*, s. 224.

chowości bardzo istotny punkt tematyki mistyczno-duchowej. W tym miejscu teologia wyprzedza psychologię, która wprawdzie potrafi mówić o podobnych przemianach, nazywając je przemianą „ego" w jaźń lub „ego" fałszywego w prawdziwe, jednak nie jest w stanie uchwycić natury tych doświadczeń w całej ich głębi, albowiem ich naturą — jak pisze Tomasz Merton — jest wejście w przestrzeń, która ludzkiemu oglądowi umyka, nawet samemu doświadczającemu podmiotowi: „Mówiąc o mistyce, dotykamy tego obszaru ludzkiej działalności, w której człowiek nie decyduje już w pełni o swoim życiu, ani o umyśle, ani o woli. Poddaje się woli Boga, który jest mu bliższy niż on sam sobie, parafrazując słowa św. Augustyna (*intimior infimo meo*). W mistycznym zjednoczeniu człowieka z Bogiem, choć w sensie metafizycznym pozostają osobno, to realnie, w doświadczeniu, są z Nim jednym duchem" (1 Kor 6, 17)[52].

Zwrócenie uwagi na fakt, iż psychologia nie nadąża za teologią i nie jest w stanie w pełni zrozumieć, najogólniej mówiąc, przedmiotu materialnego tej ostatniej, nie znaczy, że psychologia nie ma swojego miejsca w dialogu z teologią, nawet na gruncie wyższych doświadczeń duchowych i mistycznych. Bardziej wnikliwe analizy ludzkiego doświadczenia, czynione przez psychologa, mogą w myśl teologiczną wprowadzić świeżość spojrzenia na doświadczenie duchowe, czy to przez podobieństwo tych doświadczeń i ich analiz, czy przez kontrast. Jedno i drugie podejście realizuje się w ramach metody korelacji, jaką w dialogu teologii z innymi dziedzinami oraz w zestawieniu doświadczenia egzystencjalnego i duchowego zaproponował P. Tillich[53]. Nie jest to zadanie łatwe, co wynika już z niniejszego przyczynku do problemu uwagi w doświadczeniu duchowym i w teologii duchowości. Niechaj unaocznią to ostateczne wnioski oraz pojawiające się w związku z nimi pytania.

Fenomen uwagi, analizowany od strony psychologicznej jawi się jako ważna zmienna nie tylko w ludzkim spostrzeganiu i poznaniu, ale ogólnie w ludzkim funkcjonowaniu. Jej funkcjonalność jest istotnym prognostykiem dojrzałości poznawczej, emocjonalnej i osobowościowej, zgodnie z porzekadłem: powiedz na co zwracasz uwagę, a powiem Ci, kim jesteś. Egzystencjalną doniosłość uwagi człowieka spostrzega się tam, gdzie rozumie się ją jako radar, czyli narzędzie orientowania się w środowisku zewnętrznym i wewnętrznym. Mimo że wielokrotnie zahaczaliśmy o ten problem, ważniejszy był dla nas problem sposobu funkcjonowania uwagi od strony psychologicznej i duchowej oraz zagadnienie bezpośredniej funkcji, jakie uwaga spełnia w obrębie doświadczenia psychologicznego i duchowego. Jeśli chodzi o sposób działania mechanizmu uwagi, za-

[52] Lepsze tłumaczenie tego tekstu znajduje się w książce: M. B. Pennington, *Modlitwa prowadząca do środka*, Kraków 2003, s. 131.

[53] Por. K. Kowalik, *Funkcja doświadczenia w teologii*, Lublin 2003, s. 195. Opis metody korelacji znajduje się w: P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, Kęty 2004, s. 61-65.

chodzi duże podobieństwo, aczkolwiek w doświadczeniu duchowym mechanizmy te ulegają pewnemu przemodelowaniu, na przykład: uwaga intensywna zawiera w sobie nie tyle element koncentracji władz umysłu, co raczej czynnik skupienia, a niekiedy nawet zawieszenia wszystkich władz, z wyjątkiem woli. Teologiczno-duchowe rozważania nad uwagą pokazują, że należy na nią spojrzeć od strony jej funkcji integracji osobowości — funkcji, która w analizach psychologicznych się nie pojawia.

Specyfiką uwagi w polu doświadczenia duchowego jest to, że ma ona charakter długotrwały, czyli znajduje się w służbie realizacji ostatecznych celów życiowych. Taką uwagę moglibyśmy określić mianem podstawowego uwrażliwienia, czujnego zaangażowania, bądź swoistej opcji fundamentalnej. Kolejną charakterystyką uwagi w duchowości jest silniejsze niż gdzie indziej napięcie między świadomością a nieświadomością. Ma to wiele wspólnego z właściwą dla doświadczenia duchowego postępującą biernością od strony człowieka i uległością jego władz wobec Bożego działania. Mimo że człowiek nie traci wolnej woli, to jednak siła miłosnego pragnienia Boga każe się Jemu zupełnie zawierzyć i oddać.

Z uwagi na ograniczenia podyktowane objętością artykułu, nie można było omówić wiele ważnych zagadnień. Interesującą rzeczą — przy uwzględnieniu dotychczasowych ustaleń — byłoby przeanalizowanie działania uwagi w zakresie trzech etapów życia duchowego: oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia. Częściowo został dotknięty ostatni wątek, ale godnym zastanowienia się byłoby pytanie, jak przebiega duchowe oczyszczenie i oświecenie w sferze uwagi. Może jeszcze ważniejszym byłoby rozwiązanie dylematu w odniesieniu do związków miedzy uwagą, miłością i lękiem. Rodzą się tutaj pytania typu: jeśli lęk zawęża i deformuje uwagę, a miłość ją usprawnia i poszerza, to jakie to ma znaczenie dla życia duchowego? Czy, lub w jakim sensie, obraz Boga obsadzony uczuciami lęku i religijność lękowa mają znaczenie destrukcyjne? (1 J 4, 18)[54]. Dla Antoniego Kępińskiego lęk pojawia się tam, gdzie człowiekowi grozi dezintegracja. Stoi on na straży i chroni przed taką dezintegracją. Gdy więc duchowe spotkanie z Bogiem, zwłaszcza w zjednoczeniu przemieniającym, prowadzi do dezintegracji starych struktur („starego człowieka"), to elementem naturalnym jest pojawiający się w wyniku tego lęk. Jaką pozytywną rolę mógłby on spełniać poza samym świadectwem obronnych reakcji starego człowieka przed raniącą miłością Boga? (Hi 5, 18).

[54] „Zespolenie z Bogiem jest bowiem równoznaczne ze śmiercią własnego ja". — A. Kępiński, *Lęk*, Kraków 2002, s. 264, 266.

THE CONCEPT OF THE ATTENTION AND ITS IMPORTANCE BOTH IN THE SPIRITUAL EXPERIENCE AND THE THEOLOGY OF THE SPIRITUALITY

The article is on the concept of attention and the role it is playing in the development of the spiritual life as well as in the integration of the human person. Here presented concept of the attention is rather broader than the merely psychological one.

The term of the attention is usually referred to the some aspects of the perception, the main function of which is to select the objects or the feature of the object we are interested in. Therefore at the basis of perception there must be some other mechanisms, directing the attention towards the selected elements of the environment or towards the spiritual values. A special role these mechanisms play in the sphere of spirituality and spiritual experience, conditioning the readiness of one person to open itself to the transcendence of another person, especially that of God. We call both all elements creating the openness of one's attention and the conditions of that openness spiritual sensibility. In other terms we can consider it as the openness of the human nature to the Grace. All factors, both psychological and spiritual, are important for that openness and sensibility. Similarly, that way operating attention integrates the psychological and spiritual faculties to the advantage of the whole person and its salvation.

„Duchowość w Polsce", tom 11,
red. M. Chmielewski, Lublin 2009, s. 265-275

Ks. Janusz Podzielny*

ISTOTNE ELEMENTY DUCHOWOŚCI EWANGELICKIEJ

Pojęcie „duchowość" to termin dość często używany w dzisiejszym świecie. Słowo to bywa jednak bardzo różnorodnie rozumiane oraz interpretowane. W myśl klasycznej definicji „duchowość" oznacza przede wszystkim praktykę życia duchowego, opartego na akceptacji *sacrum* jako wartości nadrzędnej, kształtującej świadomość człowieka oraz jego dążenie do osobistej doskonałości w perspektywie pełni eschatycznej. Innymi słowy, jest to styl postaw mających do przedmiotu doświadczenia duchowego odniesienie intelektualno-poznawcze, emocjonalno-wartościujące oraz behawioralne. Przejawia się głównie w religijności, ascezie oraz mistyce. Łącznie z nimi stanowi zaś przedmiot badań odrębnego działu teologii zwanej teologią duchowości[1].

Analizując znaczenie pojęcia „duchowość" w kontekście chrześcijańskim, nieodzownym wydaje się znalezienie odpowiedzi na pytanie, czy duchowość chrześcijańska jest jedna, czy jest ich wiele? Znawcy problematyki odwołują się w tej kwestii do przedmiotu i podmiotu wiary. Ze względu na Chrystusa chrześcijańska duchowość jest jedna. Chrystus głosił bowiem jedną Ewangelię dla wszystkich pragnących żyć życiem duchowym[2].

Różne sposoby, jakimi docierają do człowieka łaska Boża i prawda objawiona, sprawiają jednak, że jedna w istocie duchowość chrześcijańska znajduje liczne formy swego wyrazu, w zależności od złożonych uwarunkowań doktrynalnych, ascetyczno-praktycznych, antropologiczno-psychologicznych, historyczno-

* Ks. dr Janusz PODZIELNY — adiunkt w Katedrze Teologii Moralnej, Etyki Społecznej i Duchowości Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego. Absolwent studiów doktoranckich w Instytucie Teologii Moralnej KUL oraz Podyplomowego Studium Duchowości Katolickiej KUL.

[1] Por. S. Witek, *Duchowość religijna*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, t. 4, Lublin 1995, k. 330; G. O'Collins, E. G. Farrugia, *Duchowość*, w: *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, red. G. O'Collins, tł. J. Ożóg, B. Żak, Kraków 2002, s. 70; W. Słomka, *Teologia duchowości*, w: M. Chmielewski, W. Słomka, *Polscy teologowie duchowości* („Duchowość w Polsce", 1), Lublin 1993, s. 231.

[2] Niektórzy wskazują również na Kościół, sakrament chrztu i osobową strukturę człowieka jako podstawy jedności duchowości chrześcijańskiej. — Por. M. Chmielewski, *Duchowość*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 230-232.

chronologicznych, etniczno-geograficznych, czy też wpływu zakonodawców lub różnych szkół duchowości. Stąd mówi się przykładowo o duchowości Wschodu i Zachodu, duchowości pasyjnej, pentekostalnej, maryjnej oraz eucharystycznej, duchowości miłości i miłosierdzia, duchowości kobiety, mężczyzny i dziecka, duchowości poszczególnych zawodów, stanów, duchowości czasów apostolskich, duchowości włoskiej, niemieckiej i polskiej czy duchowości benedyktyńskiej, franciszkańskiej albo ignacjańskiej. Ważne kryterium podziału stanowi również płaszczyzna konfesyjna, na mocy której można wyodrębnić m.in. duchowość ewangelicką, sięgającą swymi korzeniami wystąpienia ojca reformacji — Marcina Lutra w 1517 roku[3].

Aby w miarę całościowo spojrzeć na duchowość w ujęciu ewangelickim, należy wpierw osadzić analizowane zagadnienie w pewnym kontekście. Stąd na początku niniejszego artykułu przedstawione zostaną istotne elementy teologiczne duchowości ewangelickiej, po czym opisane będą zewnętrzne przejawy tej pobożności. Na koniec zaś zaprezentowane zostaną ekumeniczne aspekty poruszanej problematyki.

1. Teologiczne podstawy duchowości ewangelickiej

Znaczące dla protestanckich poglądów na duchowość jest to, iż sam termin „duchowość" nie występuje wprost w Piśmie świętym i trudno nawet doszukiwać się jego biblijnych podstaw. Prawdy tej nie podważa nawet fakt, iż łacińskim słowem *spiritualitas* czy polskim „duchowy" oddano nowotestamentalne określenie πνευματικοι (por. 1 Kor 2, 13-15). Można więc w sposób uzasadniony sądzić, że w ujęciu biblijnym pojęcie „duchowość" bliższe jest znaczeniowo greckiemu terminowi ευσεβεια, oznaczającemu „cześć", „nabożność" oraz „pobożność" (por. 1 Tm 2, 2)[4]. Prawdopodobnie dlatego ewangelicy przedkładają w swej teologii raczej słowo „pobożność" nad określenie „duchowość". Preferencja i wybór jednego z tych dwóch bliskoznacznych pojęć wydaje się być jednak sprawą pewnej mody. Jak kiedyś częściej używano słowa „pobożność", tak dziś wielu wybiera pojęcie „duchowość" dla określenia tej samej lub zbliżonych do siebie rzeczywistości[5].

---

[3] Por. P. Jaskóła, *Duchowość ewangelicka*, w: *Ad Christianorum Unitatem Fovendam. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Arcybiskupowi Alfonsowi Nossolowi Wielkiemu Kanclerzowi Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego z okazji 30-lecia święceń biskupich, 50-lecia prezbiteratu oraz 75. rocznicy urodzin*, red. S. Rabiej, Opole 2007, s. 188-189; M. Chmielewski, *Duchowość*, s. 230-232; F. Mildenberger, *Evangelische Spiritualität. Bemerkungen zur Studie einer Arbeitsgruppe der EKD*, „Zeitschrift für Evangelische Ethik" 25(1981), s. 310.

[4] Por. *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tł. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1997, s. 775-776. 988.

[5] Wskazuje na to wyraźnie porównanie dwóch wydań niemieckojęzycznego Ewangelickiego Katechizmu dla Dorosłych, gdzie wcześniej opracowane hasło „pobożność" (*Frömmigkeit*) zastą-

Struktura ewangelickiej pobożności ma swe funkcjonalne formy, w których duchowość przybiera realny kształt w życiu poszczególnego chrześcijanina, jak i w zbiorowym życiu wierzących. Podobnie jak o kształcie ewangelickiej teologii i kościelnym zwiastowaniu, tak również o charakterze duchowości luteranizmu decydują podstawowe zasady reformacji: *sola gratia*, *sola fides* oraz *sola scriptura*. Wydaje się, iż trafnym jest zatem określenie życia duchowego ewangelików jako „dogmatu przeżywanego w akcji”[6].

A. Świadomość usprawiedliwienia

Temat usprawiedliwienia trzeba widzieć jako założenie wstępne ewangelickiej duchowości. Chodzi tu o usprawiedliwienie grzesznika z łaski, dzięki zasłudze Jezusa Chrystusa. Ta łaska wyklucza oczywiście w ujęciu luterskim wszelkie zasługi ludzkie, szczycenie się swoimi uczynkami. Usprawiedliwienie nie byłoby bowiem wtedy dziełem łaski, lecz własnym osiągnięciem człowieka. Marcin Luter i inni reformatorzy często powtarzali myśl, iż zostajemy usprawiedliwieni nie w oparciu o naszą własną sprawiedliwość i osiągnięcia, ale ze względu na Chrystusa. Ponieważ On za nas umarł, zostają nam odpuszczone grzechy oraz darowana sprawiedliwość i życie wieczne[7].

Chrystocentryzm w teologii rzutuje także na duchowość. Podstawą usprawiedliwienia nie jest bowiem nasza pobożność, ale inicjatywa Boga, wyłącznie Jego miłość. Usprawiedliwienie nie jest więc jakąś nagrodą dla człowieka pobożnego, który zasłużył sobie na to uznanie przez pobożne uczynki czy ćwiczenia, ale jest to tzw. „usprawiedliwienie bezbożnego” (*Gerechtmachung des Gottlosen*)[8].

Żaden człowiek, także pobożny, myślący o wiecznym losie, nie musi więc żyć w strachu, że za mało zdziałał dla swojego zbawienia. Każdy, również i pobożny, może pocieszać się pewnością, że nigdy nie zrobi wystarczająco dużo, by być zbawionym. Wystarczy, że wierzy, iż Chrystus za niego i dla niego zrobił wszyst-

---

piono ostatnio terminem „duchowość” (*Spiritualität*). — Por. *Evangelischer Erwachsenenkatechismus. Kursbuch des Glaubens. Im Auftrag der Katechismuskommission der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands*, red. W. Jentsch, H. Jetter, M. Kießig, H. Reller, H. Echternach, Gütersloh 1982[4], s. 1239-1278; *Evangelischer Erwachsenenkatechismus. Glauben — erkennen — leben. Im Auftrag der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands*, red. M. Kießig, L. Stempin, H. Echternach, H. Jetter, G. Herold, Gütersloh 2000[6], s. 739-750.

[6] Określenie to pochodzi od szwajcarskiego teologa katolickiego Hansa Ursa von Balthasara, który duchowość nazwał „subiektywną stroną dogmatyki”. — Por. M. Chmielewski, *Integrujący charakter teologii duchowości*, „Roczniki Teologiczne” 50(2003) z. 5, s. 51; A. Błahut-Kowalczyk, *Miejsce Eucharystii w pobożności luterańskiej — wymiar praktyczny*, w: *Wspólna Eucharystia — cel ekumenii*, red. P. Jaskóła, R. Porada, Opole 2006, s. 14.

[7] Por. W. Benedyktowicz, *Co powinniśmy czynić. Zarys ewangelickiej etyki teologicznej*, Warszawa 1993[2], s. 65-67; P. Jaskóła, *Duchowość ewangelicka*, s. 191.

[8] Por. W. Horn, *Eigenart und Gestalt evangelischer Frömmigkeit*, w: *Reichtümer der Spiritualität teilen*, red. Pastoralamt der Erzdiözese Wien, Wien 1996, s. 59.

ko. Pobożność w sensie określonego sposobu życia, na który składają się pewne religijne formy zachowania się czy religijne uczynki, nie może być nigdy, według rozumienia Lutra i innych reformatorów, wstępnym warunkiem dla wiary, chociaż może być wyrazem wiary, kiedy ona już zaistnieje. Protestanci w takiej sytuacji często odwołują się do Słowa Bożego, twierdząc, iż nie potrzebuje ono spełnienia żadnych wstępnych warunków. Ono samo z siebie, mocą Ducha, potrafi bowiem tworzyć nową rzeczywistość i kształtować nowy styl życia[9].

W swej podstawowej orientacji ewangelicka duchowość uwarunkowana jest ludzkim sumieniem, doświadczeniem sumienia. To właśnie sumienie zostało uspokojone, pocieszone prawdą wiary o usprawiedliwieniu. Albowiem jest to miejsce przyjęcia Słowa Bożego — miejsce, przez które Bóg zwraca się do człowieka. Sumienie w tradycji luterańskiej jest zawsze, choć ujęte w różnej szacie słownej, połączone z wiarą. W tym kontekście ewangelicką duchowość cechuje doświadczenie bezpieczeństwa ze strony Boga (*Geborgenheit*), doświadczenie pewności, akceptacji, przebaczenia, wolności i zaufania Bogu. To zaufanie sięga samych granic ludzkiego życia. Także w cierpieniu i śmierci ewangelik wierzy bowiem, że Ten, który za niego umarł na krzyżu, jest z nim właśnie w cierpieniu, a i ze śmierci wyprowadzi go do nowego życia[10].

B. Życie z wiary

Kolejna cecha duchowości ewangelickiej — zasada *sola fides* — jest rewersem zasady *sola gratia*, dlatego obydwie reguły trzeba rozpatrywać w wewnętrznej jedności. Według Lutra do usprawiedliwienia nie należy nic, prócz słuchania i wierzenia w Jezusa Chrystusa jako naszego Zbawiciela. Albowiem nie uczynki ani działanie, lecz wiara usprawiedliwia osobę ludzką. Usprawiedliwienie, które Bóg przyznaje człowiekowi, jest pewnym wyrokiem Boga nad człowiekiem. Z tego wyroku bierze początek nowy człowiek gotowy żyć z wiary i w miłości[11].

Wiara i miłość są przez teologów reformacyjnych rozumiane, podobnie jak w całej średniowiecznej teologii, jako pewne dary Boga, których sprawcą jest Duch Święty. Ale w przeciwieństwie do katolickich ujęć średniowiecznych, wiara i miłość nie są traktowane jako obiektywne dary zbawcze, które stają się udziałem człowieka dzięki sakramentom, a przez to uzdalniają go w mocy Ducha do pobożnego życia. Według ujęć reformatorów działanie Ducha Świętego realizuje się jako Jego osobowe spotkanie z człowiekiem, jako Jego obecność w człowieku. Dla Lutra pobożność nie jest więc aktualizacją pochodzącego z daru łaski uzdolnienia do prowadzenia duchowego życia, lecz jest pewnym włączeniem się we

[9] Por. P. Jaskóła, art. cyt., s. 191-192.

[10] Por. M. Hintz, *Chrześcijańskie sumienie. Rozważania o etyce ewangelickiej*, Katowice 2006, s. 30-43; P. Jaskóła, art. cyt., s. 192.

[11] Por. W. Benedyktowicz, dz. cyt., s. 67-70.

wspólnotę z Bogiem, zdobyciem nowej pewności. Dzięki działaniu Ducha Świętego człowiek uwalnia się ze swego wewnętrznego zniewolenia, zostaje jakby porwany, by żyć we wspólnocie z Bogiem i ufać Bożej łasce[12].

Dobre uczynki są zaś konsekwencją, owocem wiary. Jak Luter bardzo podkreśla, że uczynki są następstwem wiary, tak bardzo broni się przed każdą próbą, by widzieć w dobrych uczynkach wyraźny, zewnętrzny dowód wiary lub jej potwierdzenie. Prawdziwa wiara i prawdziwa chrześcijańska wolność wyrażają się bowiem głównie w tym, że człowiek w niczym innym, jak jedynie w Słowie Bożym i sakramentach, jako zewnętrznych znakach, powierza się obietnicy Bożej[13].

C. Otwarcie na Słowo Boże

Istotnym atrybutem ewangelickiej duchowości jest również jej oparcie na Piśmie świętym, gdyż tylko ono jest źródłem oraz normą wiary i życia każdego ewangelika. Duchowość protestancka jest więc w szczególnym sensie duchowością oraz pobożnością biblijną. Z Pisma świętego wypływa wyzwalające doświadczenie usprawiedliwienia. Słowo Boże pokazuje, jak Bóg ustawicznie ukierunkowany jest na człowieka. A pobożność w tym kontekście oznacza ciągle nowe otwieranie się na obietnicę oraz pociechę płynącą z Ewangelii, nowe zaufanie, jak również realizację ewangelicznej prawdy we własnym życiu[14].

Marcin Luter podkreślał tę rolę Pisma świętego nie tylko ze względu na katolików, lecz również przez wzgląd na lewe skrzydło reformacji, tzw. „marzycieli", dla których Biblia nie była już tak istotna, ponieważ powoływali się na bezpośrednie poznanie Bożego Ducha. Według Lutra oraz innych reformatorów, koncentracja na Piśmie świętym winna kształtować styl życia i wychowania. Potrzebne jest zarówno indywidualne czytanie Biblii, jak też wspólnotowe — podczas nabożeństw. Pismo święte winno być również obecne w kazaniach i katechizmach, które są komentarzami do Biblii[15].

Do dziś każde ewangelickie nabożeństwo jest wyrazem pobożności, gdzie centralne miejsce zajmuje księga Pisma świętego. Dotyczy to także tekstów pieśni czy modlitw. Również spożywanie przez wiernych obydwu postaci eucharystycznych podczas Wieczerzy Pańskiej jest wyrazem ścisłego przestrzegania nakazu Chrystusa, który został zapisany w Nowym Testamencie: „bierzcie i jedzcie", „bierzcie i pijcie"[16].

---

[12] W teologii ewangelickiej mówi się czasem, że człowiek zdobywa „ekscentryczną egzystencję", zostaje wyzwolony z własnych sideł. — Por. W. Horn, *Eigenart und Gestalt evangelischer Frömmigkeit*, s. 60.

[13] Por. P. Jaskóła, art. cyt., s. 193.

[14] Por. A. Błahut-Kowalczyk, art. cyt., s. 14.

[15] Por. P. Jaskóła, art. cyt., s. 192.

[16] Por. tamże, s. 193.

Podsumowując, można stwierdzić, iż do najważniejszych podstaw oraz źródeł rozwoju duchowości ewangelickiej zalicza się: Biblię jako Objawienie Boże, wiarę angażującą rozum, uczucia, wolę oraz osobiste doświadczenie i przeżycie. Gdzie te podstawy rozwoju duchowości były pielęgnowane, tam Kościół ewangelicki kwitł. Poza tym trzeba jednak wspomnieć, iż ewangelicka duchowość nie ogranicza się do prowadzenia jakiegoś ściśle określonego, chrześcijańskiego stylu życia, nie oznacza też wprowadzania w życie jakichś szczególnych religijnych form czy praktyk. Bycie chrześcijaninem oraz bycie pobożnym w luterańskim rozumieniu wyraża się o wiele bardziej w tym, że człowiek w swoim działaniu pozwala się kierować wierze i miłości, a przez to odpowiedzialnie urządza świat[17].

2. Duchowość ewangelicka w praktyce

Praktyka pobożności ewangelickiej wyraża się przede wszystkim poprzez modlitwę, życie Słowem Bożym oraz miłość wzajemną. Wszystko to rozumiane jest jako dzieło Ducha Świętego. Duchowość luterańska nie może być też oddzielona od sakramentalnej społeczności, jaką jest Kościół — Ciało Chrystusowe. Na zewnątrz przejawia się to m.in. przez niżej opisane postawy[18].

A. Ascetyczne życie

O ewangelickiej duchowości można powiedzieć, że jest formą życia z mocy Ewangelii (por. Rz 1, 16), która zawiera obietnicę Bożej łaski. Ewangelicką duchowość wiąże się też czasem z pobożnością pokutną, co wymaga jednak pewnego doprecyzowania. Reformatorzy oddzielili bowiem pojęcie pokuty od sakramentu spowiedzi i pokutę rozciągnęli na całe chrześcijańskie życie. Pokuta jest tu więc kompleksem aktów, uczuć, czynów i myśli, co współbrzmi z pierwszą ze słynnych 95 tez Lutra: „Gdy Pan i Mistrz nasz Jezus Chrystus powiada «Pokutujcie», to chce, aby całe życie wiernych było nieustanną pokutą". Pokuta w pobożności ewangelickiej nie oznacza zatem niczego innego, jak właśnie odnowę życia z wiary w Słowo Boże mające moc odpuszczania grzechów[19].

Prócz tego, główni reformatorzy: Zwingli, Kalwin i Luter odrzucili specyfikę stanu zakonnego z ślubami czystości w sensie bezżeństwa, a reguły życia monastycznego, jako zasady pełnego oddania się Chrystusowi oraz Jego naśladowania, rozszerzyli na wszystkich chrześcijan. Zdaniem reformatorów, wszyscy wyznaw-

[17] Por. Z. Tranda, *Aktualność duchowości ewangelickiej*, w: *Ekumenizm na progu Trzeciego Tysiąclecia*, red. P. Jaskóła, Opole 2000, s. 221; F. Mildenberger, *Evangelische Spiritualität*, s. 312.

[18] Por. A. Błahut-Kowalczyk, art. cyt., s. 14.

[19] Por. W. Benedyktowicz, art. cyt., s. 97; P. Jaskóła, art. cyt., s. 194.

cy Chrystusa, także świeccy, są bowiem na co dzień powołani do naśladowania Pana Jezusa. W ten sposób nie tylko zgromadzenie wspólnoty kościelnej wokół Słowa Bożego i sakramentu, ale również wykonywany zawód oraz życie rodzinne stanowią różnorodne formy służby Bożej[20].

B. Prymat indywidualnego doświadczenia

Do cech ewangelickiej duchowości należy również podkreślanie znaczenia godności jednostki, indywidualnego wiernego w jego relacji do Boga. Prawdziwa wiara ma bowiem, zdaniem ewangelików, znamię osobiste. Również usprawiedliwienie odnosi się do jednostki. Jest pewnym osobistym, indywidualnym doświadczeniem, stąd też i waga osobistej, indywidualnej pobożności. Tego luterańskiego nastawienia na indywidualność, na osobistość doświadczenia nie można jednak pojmować w sposób skrajny. Pojedynczy wierny żyje, jest powołany oraz usprawiedliwiony zawsze w pewnej wspólnocie wiernych[21].

Luter był jednak przeciwny „obiektywnemu" rozumieniu zbawienia. Według niego jedynie przez wiarę pojedynczego człowieka realizuje się jego usprawiedliwienie. Doprowadziło to do deprecjonowania roli Kościoła jako wspólnoty wiernych, a już zupełnie przekreśliło jego rolę zbawczą czy pośredniczącą w zbawieniu[22].

Akcent na jednostkę widoczny jest nawet w samej ewangelickiej teologii Wieczerzy Pańskiej, która ze swej natury jest nabożeństwem wspólnotowym. Eucharystia nie jest jednak dla ewangelików w pierwszym rzędzie spotkaniem lokalnego Kościoła, lecz na Wieczerzę Pańską przychodzi indywidualny wierny ze swoją świadomością grzechu i jego przebaczenia. Ten grzech ma tu charakter indywidualny, chociaż wypływa z ludzkiej natury. Również odpuszczenie grzechów oraz usprawiedliwienie bazuje na indywidualnej relacji z Bogiem. Konsekwencje takiej teologii są bardzo daleko idące. Jeśli bowiem Eucharystia nie ma w pierwszym rzędzie charakteru kościelnego, to udział w niej nie ma charakteru zobowiązania czy przykazania kościelnego. Uczestnictwo w niedzielnej Wieczerzy Pańskiej pozostaje więc dla ewangelików zasadniczo sprawą indywidualną, którą rozważają w swoim sumieniu[23].

---

[20] Pogląd ten doprowadził później do powstania tzw. protestanckiego etosu zawodowego, specyficznej formy ewangelickiej pobożności, który zdaniem niektórych przyczynił się do rozwoju kapitalizmu. — Por. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tł. J. Miziński, Lublin 1994; P. Jaskóła, art. cyt., s. 194; F. Mildenberger, art. cyt., s. 314.

[21] Por. A. Nossol, *Ekumeniczny wymiar teologii Marcina Lutra*, w: tenże, *Teologia bliższa życiu. Wpływ teologii na egzystencję chrześcijańską*, Opole 1984, s. 237-238; W. Benedyktowicz, art. cyt., s. 30-31.

[22] Por. P. Jaskóła, art. cyt., s. 195.

[23] Por. tamże, s. 195-196.

C. Prostota kultu oraz wystroju świątyń

Istotną cechą ewangelickiej duchowości jest prostota przejawiająca się w formach, gestach, szatach liturgicznych, jak i w samym wystroju kościołów.

Kanon nabożeństw ewangelickich stanowią dwa zasadnicze elementy: *actio Dei* (Słowo Boże i sakramenty) oraz *reactio hominis* (odpowiedź człowieka). Na tym niewzruszonym fundamencie, na podstawowym pierwiastku Słowa Bożego i jego widzialnym kształcie w sakramencie Komunii Świętej, wznosi się budowa nabożeństwa luterańskiego[24]. Marcin Luter określił je w następujący sposób: „Pan sam mówi z nami przez Słowo swoje święte, a my znowu z nim mówimy przez modlitwę i śpiew pochwalny"[25].

Co do wystroju świątyń, zwłaszcza kościoły ewangelicko-reformowane uderzają często swą pustką. Brak w nich obrazów czy figur, co tłumaczy się dosłowną interpretacją drugiego przykazania Dekalogu. Poza tym, w kościołach tych nie spotyka się też krzyża z korpusem Chrystusa, a gdzieniegdzie brak nawet samego krzyża. Ewangelicy uzasadniają to wspomnianym wyżej przykazaniem lub prawdą, iż Chrystus zmartwychwstał, stąd brak Jego postaci na krzyżu[26].

D. Odpowiedź wiary w muzyce i pieśniach kościelnych

Muzyka oraz pieśni mają swoje znaczące miejsce w ewangelickiej pobożności. Obok Pisma świętego, śpiewnik liturgiczny czy książka do nabożeństwa, stanowi drugi ważny atrybut każdego protestanta czy protestantki. Muzyka, jak również pieśni kościelne, służą nie tylko jako element dekoracyjny nabożeństwa, ale przede wszystkim służą wierze, bądź też są odpowiedzią wiary. Śpiew wspólnoty parafialnej i muzyka kościelna mają za zadanie wyeksponować Boże Słowo. Muzyka ma ponadto podkreślić radosny wymiar Ewangelii, a zarazem wzywać chrześcijan do radości. Pieśni oraz muzyka są także środkami, przez które człowiek odpowiada Panu Bogu. Jest to odpowiedź wiary jako uwielbienie, cześć czy oddanie chwały. Ewangelicka muzyka kościelna oraz ewangelickie pieśni posiadają więc dwa wymiary: są spotkaniem ze Słowem Bożym oraz stanowią odpowiedź człowieka na to Słowo[27].

Reasumując, można powiedzieć, iż bogactwo ewangelickich pieśni oraz ewangelickiej muzyki kościelnej, którą komponowali tak słynni artyści, jak choćby Jan Sebastian Bach (1685-1750), mają swoje mocne ugruntowanie teologiczne.

---

[24] Por. *Agenda Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*, Warszawa 1955, s. 7-8.

[25] M. Luter, *Predigt am 17. Sonntag nach Trinitatis, bei der Einweihung der Schlosskirche zu Torgau gehalten* (1544), WA 49, 588, 16-18.

[26] Por. Z. Tranda, *Aktualność duchowości ewangelickiej*, s. 225.

[27] Por. P. Jaskóła, art. cyt., s. 195.

E. Odpowiedzialność za świat

Ewangelicką duchowość można w końcu określić jako skierowaną do świata, otwartą na świat jako dzieło Boga Stwórcy. Wynika to z faktu, iż w ewangelicyzmie nie ma głębszego sensu ucieczka z tego świata do poważnych wspólnot religijnych, aby tam realizować pewne pobożnościowe praktyki. Usprawiedliwienie bowiem nie dokonuje się przez własne dzieła. Według Lutra pobożnym jest ten, kto w życiu kieruje się miłością oraz wiarą. To poczucie odpowiedzialności za społeczeństwo, za porządek w świecie, które wypływa z wiary, prowadzi do tego, że pobożność ewangelicka znajduje również swój wyraz w angażowaniu się na rzecz szeroko rozumianego postępu w świecie, pokoju, sprawiedliwości, a także w działalności ekologicznej[28].

3. Ekumeniczne aspekty duchowości ewangelickiej

Wraz z rozwojem ruchu ekumenicznego nasiliły się wzajemne wpływy Kościołów na siebie, przepływ myśli teologicznej, w tym również i form duchowości. Przede wszystkim odnowa liturgiczna, jaka dokonała się w ostatnim stuleciu, może poszczycić się wieloma zapożyczeniami. Tak więc w niektórych luterańskich agendach liturgicznych znalazł się chorał gregoriański, część ewangelickich parafii zaczyna obchodzić święto Nocy Paschalnej (wpływ liturgii wschodniej), czasem przyjmuje się przekazanie liturgicznego znaku pokoju podczas Wieczerzy Pańskiej (wpływ liturgii łacińskiej i greckiej), niektórzy ewangelicy praktykują nawet gest robienia znaku krzyża na sobie. Poza tym, dzięki ekumenicznej wspólnocie z Taizé, wiele tekstów pieśni i kanonów stało się powszechnym dziedzictwem chrześcijaństwa. Dzięki tej wspólnocie odżyła również w protestantyzmie idea życia monastycznego oraz wspólnego odmawiania psalmów (brewiarz), a w niektórych pomieszczeniach kościołów ewangelickich czy salkach parafialnych pojawiły się ikony. Wiele tych liturgicznych przejęć nie zostało urzędowo zaprogramowanych, lecz wyrosły one jako spontaniczne reakcje wiernych, którzy pragnęli swoją wiarę ubogacić nowymi formami[29].

Szczególnym fenomenem, który można od niedawna zauważyć w ramach duchowości ewangelickiej, jest rozwój życia wspólnotowego[30]. Przyczynił się do tego niewątpliwie ruch ekumeniczny i związana z nim wymiana darów duchowych, tradycji, charyzmatów czy liturgii. Z uwagi na to, iż przeżywana w praktyce duchowość, jako szczególny charyzmat w służbie Kościoła, potrzebuje swego

---

[28] Por. tamże, s. 196.

[29] Por. W. Horn, art. cyt., s. 66-68; P. Jaskóła, art. cyt., s. 196-197.

[30] Szerzej mówi o tym dokument Ewangelickiego Kościoła Niemiec: *Die evangelischen Kommunitäten. Bericht des Beauftragten des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland für den Kontakt zu den evangelischen Kommunitäten,* red. U. Wilckens, Hannover 1997.

specyficznego miejsca, zaczęły z biegiem czasu powstawać pewne wspólnoty, klasztory, zakony oraz zgromadzenia braci i sióstr, zarówno w ramach Kościoła ewangelickiego, jak również o charakterze międzykonfesyjnym[31]. W teologii ewangelickiej mówi się tu czasem o ponownym odkryciu oraz odnowie życia wspólnotowego. Przykładem tego jest m.in. powstanie ewangelickiej wspólnoty braterskiej *Evangelische Michaelsbruderschaft* w klasztorze Kirchberg na terenie Badenii Wirtembergii w 1931 roku, wspólnoty sióstr *Communität Casteller Ring* (CCR) na zamku Schwanberg w Bawarii (Dolnej Frankonii) w 1950 roku, czy założenie wspólnoty gromadzącej całe rodziny *Offensive Junger Christen* (OJC) w Bensheim (obecnie Reichelsheim w Hesji) w 1968 roku. Charakterystyczną cechą tych zgromadzeń jest praktyka życia wspólnotowego przepojonego modlitwą, medytacją, służbą charyzmatami oraz nieustannym dążeniem do całościowego urzeczywistnienia wiary w życiu[32]. Wielki wpływ na powstanie tych ewangelickich wspólnot miały z pewnością katolickie klasztory służące rozwojowi ekumenicznej duchowości (np. benedyktyni z Niederaltaich w Bawarii czy z Chevetogne w Belgii), jak również wspólnoty ściśle ekumeniczne, łączące różne tradycje chrześcijańskie (np. z Grandchamp w Szwajcarii, Taizé we Francji, Wethen w Dolnej Saksonii)[33].

Oprócz tych działań, niejako spontanicznych, w wielu krajach wyznaniowo zróżnicowanych udało się oficjalnie wypracować wspólne formy nabożeństw i tekstów liturgicznych[34]. Są to z pewnością cenne kroki ku zbliżeniu wciąż podzielonych chrześcijan. Poza tym prowadzi się dyskusje na temat tzw. „duchowości ekumenicznej". Pod pojęciem tym kryją się trzy podstawowe wymiary chrześcijańskiej egzystencji: pełne wdzięczności przyjmowanie doświadczenia Świętego i Uświęcającego Ducha (*liturgia*), rozważanie i wyznawanie prawdy apostolskiej tradycji (*martyria*), jak również światowa walka o pojednanie i pokój, dobro i godność człowieka oraz całego stworzenia (*diakonia*). Obraz tych trzech sfer chrześcijańskiej egzystencji różnie wygląda w poszczególnych Kościołach, stąd tak ważny jest dialog ekumeniczny w tej kwestii. Aby jednak mogło nastąpić jakieś zbliżenie, krok naprzód na polu „ekumenicznej duchowości", ważne jest, aby wszystkie strony dialogu, podzielone Kościoły chrześcijańskie,

---

[31] Por. G. Voss, *Ökumenische Spiritualität*, w: *Handbuch der Ökumenik*, red. H. J. Urban, H. Wagner, t. III/2, Paderborn 1987, s. 261; R. Bohren, *Evangelische Spiritualität*, w: *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, red. C. Schütz, Freiburg-Basel-Wien 1988, k. 1193.

[32] Por. P. Zimmerling, *Die Spiritualität evangelischer Kommunitäten und ihre Bedeutung für die Gesamtkirche*, „Evangelische Theologie" 61(2001), s. 445-451.

[33] Por. H. G. Link, *Ökumenische Spiritualität*, w: *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, red. C. Schütz, Freiburg-Basel-Wien 1988, k. 1209.

[34] W Niemczech przykładowo wydane zostały wspólne katolicko-ewangelickie „Obrzędy małżeństwa". — Por. *Gemeinsame kirchliche Trauung. Ordnung der kirchlichen Trauung für konfessionsverschiedene Paare unter Beteiligung der Pfarrer beider Kirchen*, red. Deutsche Bischofskonferenz, Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, Regensburg 1974.

przezwyciężały bojaźliwość, zamknięcie oraz odznaczały się nieustannym nawróceniem serca, świętością życia, a przez to dawały świadectwo coraz większej prawdy i miłości[35].

Przedstawione w niniejszym artykule najistotniejsze elementy duchowości ewangelickiej stanowią z pewnością dość oryginalne w naszym kraju spojrzenie na chrześcijańską tradycję duchową. Niemniej jednak zapoznanie się z historią, teologią oraz zwyczajami tego wyznania chrześcijańskiego może w istotny sposób przyczynić się do poszerzenia perspektyw duchowych oraz horyzontów teologicznych każdego z wierzących chrześcijan, także katolików. W ramach duchowości ewangelickiej istnieje bowiem wiele pozytywnych czynników (jak np. otwarcie na Słowo Boże, asceza, prostota, odpowiedzialność), które mogą funkcjonować ponad podziałami i ubogacać w ten sposób różne tradycje chrześcijańskie. Nie do przecenienia jest również aspekt ekumeniczny poruszanej problematyki. Poprzez wzajemne poznanie ciągle jeszcze istniejących różnic dzielących chrześcijan oraz łączących ich podobieństw, łatwiej jest bowiem zbliżyć się do siebie i działać na rzecz ekumenicznego pojednania, a w ten sposób wypełnić naglącą prośbę Chrystusa „aby wszyscy stanowili jedno" (J 17, 21).

WESENTLICHE ASPEKTE DER EVANGELISCHEN SPIRITUALITÄT

Der Begriff „Spiritualität" ist heute nicht eindeutig. Man spricht oft über verschiedene Spiritualitäten. Ein wichtiges Kriterium für die Teilung dieses Begriffs ist u. a. die Konfessionsebene, aufgrund derer darf man auch über die evangelische Spiritualität reden.

Die Eigenart der evangelischen Spiritualität ist von grundlegenden theologischen Prinzipien bestimmt, die stark mit dem Reformator Martin Luther verbunden sind. Es geht um das Bewusstsein der Rechtfertigung (*sola gratia*), das Leben von dem Glauben (*sola fides*) und die Offenheit für das Wort Gottes (*sola Scriptura*). Zu den praktischen Symptomen evangelischer Spiritualität gehören u. a.: das asketische Leben, der Vorrang der individuellen Erfahrung, die Schlichtheit des Kultus, die Wertschätzung der Musik und Lieder, wie auch stark ausgeprägtes Verantwortungsbewusstsein für die Welt. Sehr wichtig in der evangelischen Spiritualität sind auch ökumenische Aspekte und das wurde näher im letzten Teil dieses Artikels gezeigt.

[35] Por. G. Voss, *Ökumenische Spiritualität*, s. 262-264.

„Duchowość w Polsce", tom 11,
red. M. Chmielewski, Lublin 2009, s. 276-291

Katarzyna Świerszcz*

CHRYSTUS A WSPÓŁCZESNE „AREOPAGI" W MYŚLI JANA PAWŁA II

W świecie współczesnym dokonują się w różnych wymiarach ludzkiego życia coraz bardziej niepokojące zmiany. Ich źródłem są liczne nurty filozoficzno-kulturowe i ideologie, przeniknięte duchem pogaństwa, sięgającego czasów Hellady, której centrum był Areopag w starożytnych Atenach. W tamtych czasach Areopag (Αρειος πάγος) był najważniejszym ośrodkiem życia intelektualnego świata pogańskiego. Skupiał on wokół siebie najbardziej oświecone elity środowiska pogańskiego, który miały istotny wpływ na rozwój życia kulturalnego, politycznego, a także religijnego świata antycznego. To tutaj św. Paweł podjął z odwagą Apostoła Narodów szczególnie ważną rozmowę ze światem antycznym, która miała dalekosiężne znaczenie dla chrześcijan, a tym samym dla całej rodziny ludzkiej (por. Dz 17, 16-34). Otóż naprzeciw świata pogańskiego, uzbrojonego w filozofię, miedzy innymi epikurejczyków i stoików, stanął po raz pierwszy przedstawiciel chrześcijaństwa z orędziem nauki Chrystusa. Świadom ważności i wyjątkowości tej nauki oraz jej wartości, Apostoł Narodów pragnął przekazać przesłanie Objawiającego się Boga pogańskiemu światu. Misja ta okazała się jednak bardzo trudna, gdyż duch pogaństwa okazał się być mocniejszy. Zaszokowani treścią mowy św. Pawła słuchacze, oświadczyli mu, by przyszedł później, wówczas znajdą czas, aby go wysłuchać.

Ta sytuacja wciąż powtarza się dziejach spotkania chrześcijaństwa i świata. Wciąż na linii tego spotkania poprzez dzieje wyrasta budowla Areopagu, szczególnego miejsca tego spotkania. Również do tego spotkania w nowych cywilizacyjnych warunkach dochodzi na naszych oczach. Pontyfikat Jana Pawła II, niemal wrósł we współczesny Areopag z tym jedynym przeświadczeniem, że również człowiekowi XX wieku, dotkniętemu „kryzysem zagubionej tożsamości"[1] należy się Objawiona Prawda o Bogu-Człowieku, Jezusie Chrystusie Zbawicielu

* Dr Katarzyna ŚWIERSZCZ — doktor nauk teologicznych oraz magister zarządzania; autor kilkudziesięciu artykułów oraz współautor kilku książek o tematyce teologiczno-filozoficznej oraz społeczno-gospodarczej.

[1] Jan Paweł II, *„Fides et ratio". Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń, W. Chudy, Lublin 2003, s. 5.

człowieka. Tak jak św. Paweł, tak też Jan Paweł II dobrze wiedział, że „Człowieka nie można zrozumieć bez Chrystusa", dlatego też przejęty o jego los i o los świata ludzi wytrwale wołał, że „wciąż na nowo Kościół podejmuje zmaganie z duchem tego świata, co nie jest niczym innym jak zmaganiem się o duszę tego świata. Jeśli bowiem z jednej strony jest w nim obecna Ewangelia i ewangelizacja, to z drugiej strony jest w nim obecna potężna antyewangelizacja, która ma też swoje środki i swoje programy i z całą determinacją przeciwstawia się Ewangelii i ewangelizacji. Zmaganie się o duszę świata współczesnego jest największe tam, gdzie duch tego świata zdaje się być najmocniejszy"[2].

Z tej racji, wchodząc na scenę „współczesnego areopagu", Papież zdecydowanie wzywał wszystkich chrześcijan, że należy z wielką troską kierować działalność apostolską, tak by „rozjaśniać światłem" Prawdy i Miłości (por. RMs 37)[3] wszystkie ludy i narody tej Ziemi. W wezwaniu tym chodzi o obowiązek dawania świadectwa Ewangelii, Dobrej Nowiny, w której Bóg „objawia Człowieka samemu człowiekowi"[4], jako źródło jego prawdziwej odnowy i nadziei.

1. Rzeczywistość w świetle współczesnych areopagów

Wydaje się, że istnieje uzasadniona potrzeba przeprowadzenia analizy w świetle „greckiego areopagu" ponowoczesnej koncepcji rzeczywistości, na którą przede wszystkim składa się sam człowiek i wszystko to, co go otacza. Ma ona w życiu człowieka doniosłe implikacje zarówno teoretyczne, jak i praktyczne. Destrukcyjnym wyrazem tej koncepcji jest filozofia postmodernistyczna zrodzona w latach 60. ubiegłego stulecia, przeżywająca obecnie swój szczytowy rozwój. W swojej koncepcji za podstawę przyjmuje m.in. tezę Artura Schopenhauera, według której istnienie człowieka jest czystym przypadkiem i epizodem[5]. Konsekwencją takiego stwierdzenia jest uznanie ludzkiej egzystencji za całkowicie bezsensowną i absurdalną[6]. Dostrzeganie w niej bezsensowności i absurdu prowadzi do odrzucenia w niej zarówno horyzontalnego jak i wertykalnego wymiaru jego istnienia. Prowadzi to ostatecznie do zanegowania w życiu człowieka źródła i celu, którym jest Osoba Boga. Negacja transcendencji człowieka wobec przyrody i społeczności sprowadza ostatecznie jego definicję i wizję do minima-

[2] Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 96.

[3] Por. tamże.

[4] Por. Jan Paweł II, Przemówienie wygłoszone w Częstochowie na Jasnej Górze 15 VIII 1991 r. na zamknięcie Kongresu Teologicznego Europy Środkowo-Wschodniej, który odbył się w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 11-15 VIII 1991.

[5] Por. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 49.

[6] Por. tamże, s. 48; S. Morawski, *W mrokach postmodernizmu. Rozmyślania rekolekcyjne*, w: *Dokąd zmierza współczesna humanistyka?*, Warszawa 1994, s. 33.

lizmu, wyznaczonego przez elementarne potrzeby i doznania[7]. Ta antyteleologiczność życia istoty ludzkiej jako osoby jest niczym innym jak oferowaniem chaosu w jej życiu, zarówno w wymiarze osobowym, jak i wspólnotowym. Wydaje się, że ów chaos stanowi współczesną chorobę człowieka i — co więcej — zdaje się być jednym z najbardziej znamiennych aspektów naszego życia (por. FR 81. 91). Skoro dominuje chaos, wobec tego człowiek nie może nadać prawdziwego sensu swojemu życiu. Można sądzić, że współczesnemu człowiekowi, a za nim światu, miejscu jego życia, zagraża kultura nicości, będąca kulturą „śmierci"[8].

Ten destrukcyjny sposób rozumienia człowieka zaprzecza transcendentnemu odniesieniu i przeznaczeniu istoty ludzkiej jako osoby. Oznacza to, że w praktyce eliminuje się dualizm pomiędzy tym, co naturalne, a tym, co nadprzyrodzone. Twierdzi się, że wszystko cokolwiek jest realne, jest także naturalne, zarówno w sensie niebycia czymś nadprzyrodzonym, jak również w sensie bycia, zasadniczo dostępnym tylko naukowemu poznaniu.

Z drugiej jednak strony, tworzące się na podstawach poznania naukowego współczesne rozumienie człowieka i rzeczywistości, w której on żyje, dąży do ukształtowania nowego humanizmu, który za najwyższą wartość, miarę i cel stawia tylko wyłącznie samego człowieka[9]. Do tej opinii przychyla się Jan Paweł II, czemu daje wyraz w słowach skierowanych do Episkopatu Belgii w Malines 18 V 1985 roku: „Obecnie ludzie skłonni są odrzucić Boga w imię własnego człowieczeństwa". Jest to pewna forma ateizmu humanistycznego o wymiarze prometejskim, która definiuje siebie następująco: „Prawdziwy humanizm — humanizm we właściwym tego słowa znaczeniu — to taka postawa umysłowa, która wyklucza absolutnie uznawanie jakiejkolwiek wyższej od człowieka wartości. Jest to postawa areligijna"[10]. Negacja Absolutu, rozumianego jako poważny rywal człowieka, stanowi tu podstawowy warunek autentycznego humanizmu. Człowiek widziany jest na szczycie drabiny bytów. Jest więc istotą nie mającą nikogo nad sobą i całkowicie wolną. Co więcej, jest to akceptacja absolutnej autonomii i supremacji człowieka, która nie dopuszcza żadnych ograniczeń, nie wykluczając w tym również religii. Ten skrajny humanizm, głoszący zdeformo-

[7] Por. Z. J. Zdybicka, *Religia a kultura*, w: *Religia w świecie współczesnym*, red. H. Zimoń, Lublin 2000, s. 175.

[8] Por. W. J. Burszta, K. Piątkowski, *O czym opowiada antropologiczna opowieść*, Warszawa 1994, s. 130.

[9] Por. Z. J. Zdybicka, *Religia a kultura*, art. cyt., s. 169; P. Mazanka, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmuw kulturze europejskiej*, Warszawa 2003, s. 69.

[10] D. Tanalski, *Wolność człowieka*, Warszawa 1968, s. 18; por. G. Schmidt, *Ludzka droga ku prawdzie i miłości*, „Collectanea Theologica" 51(1981), f. 2, s. 98; Ch. Moeller, *O teologii niewiary*, „Concilium" nr 1-10(1966/67), t. 2, s. 98.

waną ideę Boga — Absolutu, jak można zauważyć, przekształca się współcześnie w nową religię, którą jest deifikacja człowieka[11].

W tej perspektywie używana definicja i wizja człowieka, w których jest on „miarą wszystkiego", prowadzi do jego deformacji, a z nim głoszony humanizm również prowadzi do deformacji obrazu świata. Już Arystoteles trafnie zauważył, że stawianie człowiekowi za cel tylko człowieka jest wielką zdradą jego samego i zarazem jego nieszczęściem, gdyż ze względu na wyższą część jego natury, którą jest duch, on sam jest powołany do czegoś lepszego, niż życie tylko czysto ludzkie[12]. Z deifikacją człowieka wiąże się również coraz bardziej umacniające się zjawisko zacierania świadomości pojęcia i poczucia grzechu. „Grzechem tego wieku — mówił Jan Paweł II — jest utrata poczucia grzechu" (RP 18; por. PDV 47). To niepokojące zjawisko współczesnego świata, Sługa Boży dostrzegał w coraz większym osłabianiu wrażliwości na Boga, którego miejsce stara się zająć człowiek (por. EV 21)[13]. W miejsce grzechu „współczesny areopag" wprowadza pojęcie „błędu" lub „niepowodzenia". Złudzenie to jest wynikiem błędnej definicji i wizji człowieka oraz świata, w których nie uznaje się pierwotnego, ściśle duchowego charakteru struktury moralnej człowieka. Człowiek jest jedynie istotą żywą, cząstką przyrody, której „mechanizmy wewnętrzne" mogą być tak samo dobrze naprawione, jak mechanizmy „uszkodzonej maszyny". Dla odkrycia rządzących nim praw wystarczają nauki pozytywne, których zastosowanie przez właściwą technikę (technikę psychologiczną, socjologiczną) może pomóc w rozwiązywaniu wszelkich problemów człowieka: osobistych i społecznych, a w wyniku tego może dać jednostki doskonałe, zorganizowane w równie doskonałe społeczeństwa[14]. Ze zjawiskiem zacierania czy też starannie przemyślanego przemilczania poczucia grzechu, związane jest także stosowanie metody, dla której szuka się uzasadnienia w rozległej teorii, a w której nie uznaje się już grzechu innego, jak tylko grzech zbiorowy, „zobiektywizowany", grzech „społeczny", czyli zawsze grzech cudzy. Jest to tworzenie świata, w którym zło jest wszędzie ujawniane, ale nigdy wyznawane; jest zawsze doznawane, ale nigdy popełniane. Dokonując tego przeniesienia zła, którym jest obarczona natura ludzka, na zło, które jest w strukturach nazywanych „strukturami grzechu", „współczesny areopag" głosi, iż człowiek jest z istoty swojej dobry, a jedynie tym, co go deprawuje jest społeczeństwo. W związku z tym, nie ma żadnej potrzeby wewnętrznej pracy nad sobą, duchowej przemiany[15].

---

[11] Por. J. Krasiński, *Przez wiarę i nadzieję ku cywilizacji miłości*, Sandomierz 1987, s. 213.

[12] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do profesorów i studentów Instytutu Katolickiego*, Paryż, 1 VI 1980, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia i homilie*, Rzym 1986, s. 58; J. Maritain, *Humanizm integralny*, Londyn [brw], s. 9.

[13] Por. A. Dulles, *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, Kraków 2003, s. 161-162.

[14] Por. H. de Lubac, *O naturze i łasce*, Kraków 1986, s. 89.

[15] Por. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 73-75; Z. Sareło, *Postmodernistyczny styl myślenia i życia*, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijań-*

Przyjmowanie postawy stawania się „nie-ja" stało się punktem odniesienia dla refleksji Jana Pawła II w jego pierwszej encyklice *Redemptor hominis* nad osobowym „ja", w którym mocno podkreśla potrzebę nawrócenia, będącego aktem wewnętrznym o szczególnej głębi. „Trzeba — uczy Papież — ażeby w tym akcie wypowiedział się człowiek sam całą głębią swego sumienia, całym poczuciem swej grzeszności i swego zawierzenia Bogu, stojąc tak jak Psalmista wobec Niego samego z tym wyznaniem: «Tyko przeciw Tobie zgrzeszyłem»" (RH 20). Świadomość grzechu i wszelkich słabości tkwiących w naturze ludzkiej jest niezbędnym warunkiem powrotu człowieka do Życia i pełnej Radości. Pomocą jest tu integralne poznanie samego siebie w duchu Prawdy, w myśl słów Jezusa Chrystusa: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli" (por. J 8, 32), które tak często przywołuje w swoim nauczaniu Wielki Papież Jan Paweł II (por. VS 87; RH 12). Te słowa Chrystusa stanowią według niego powołanie człowieka do tego, aby „był z prawdy" i aby „żył w prawdzie"[16]. Odkrywając w niej swoją niewystarczalność, człowiek nie traci egzystencjalnych punktów oparcia. Nie musi uciekać się do złudnej pomocy relatywizmu lub popadać w tożsamy z rozpaczą nihilizm. Przeciwnie, konstatacja niebycia na miarę swojego człowieczeństwa, będąca refleksją „ponownego samoodkrycia" człowieka w prawdzie, znajduje nadprzyrodzoną, ocalającą człowieka odpowiedź: „*Felix culpa*"! (Słabość siłą!)[17]. Albowiem na spotkania z nią wychodzi sam Bóg w Osobie Jezusa Chrystusa, za pośrednictwem Którego człowiek odzyskuje utracony przez siebie pierwotny status dziecka Bożego. Z tego powodu Jan Paweł II odwołując się do nauczania Soboru Watykańskiego II, uczy: „Świat, który wraz z grzechem został poddany marności — odzyskuje na nowo swą pierwotną więź z samym Bogiem źródłem Mądrości i Miłości. Tak bowiem «Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał» (J 3, 16)" (RH 8).

Destrukcyjne zatem rozumienie człowieka i świata ma swoje źródło nie tylko we współczesnych koncepcjach filozoficznych (utylitaryzm, pragmatyzm, relatywizm, agnostycyzm, sceptycyzm, scjentyzm) przeniknięty duchem praktycznego materializmu i ateizmu, ale również w naukach wiodących[18]. Współczesna nauka (kultura), jak zauważa Jan Paweł II w *Fides et ratio*, zamykając się w sobie, w granicach własnej immanencji, bez żadnego odniesienia do transcendencji, przeniknięta jest zjawiskiem fragmentaryzacji wiedzy (por. FR 81). Ze zjawiskiem tym łączy się nierozerwalnie sprowadzanie rozumu do funkcji czysto instrumentalnych i pragmatycznych, a w dalszej konsekwencji instrumentalnego traktowania również człowieka[19].

---

stwa, red. Z. Sareło, Poznań 1995, s. 15-27.

[16] Por. Jan Paweł II, *Chrystus objawia człowieka człowiekowi*, „Ethos" 1991, nr 15/16, s. 11.

[17] Por. T. Styczeń, *Kim jestem? — Gnothi se auton*, w: Jan Paweł II, *„Fides et ratio"*…, s. 9.

[18] Por. Z. J. Zdybicka, *Religia a kultura*, s. 170.

[19] Por. tamże, s. 171.

Naukowo-techniczny i instrumentalny model rozumienia rzeczywistości wiąże się z przekonaniem, że nauka jest zdolna poznać wszystkie tajemnice świata, w tym człowieka, oraz nadać mu sens czegoś samowystarczalnego. Wobec takich perspektyw wszelkie „mityczne" elementy w wizji człowieka i świata, wszystkie motywy transcendentne i metafizyczne, jak: Bóg, łaska, Kościół, zbawienie, życie wieczne, sakramenty, miłość, miłosierdzie itd., są jedynie przestarzałymi reliktami epoki, wyrazami „niedojrzałego" ducha ludzkiego, dlatego też w dzisiejszym „dojrzałym" świecie stają się one niepotrzebne zarówno jako ostateczna racja wyjaśniająca świat — ponieważ uważa się, że wszelkie jego tajemnice może wyjaśnić immanentnie nauka — jak też jako ostateczny sens ludzkiego życia, jego decyzji. Są one tylko motywowane czynnikami wewnętrznymi w stosunku do życia społecznego[20]. Jeżeli jednak „współczesny areopag" w życiu człowieka dopuszcza wymiar *sacrum*, to również i ono rozumiane jest jako bliżej nieokreślona forma odczuć i przeżyć o charakterze irracjonalnym, nie mająca ontycznych powiązań z człowiekiem. *Sacrum* jest tutaj czymś, co w dużej mierze jest kształtowane w sposób subiektywny przez samego człowieka dla zaspakajania pojawiających się jego potrzeb duchowych, bądź komfortu psychicznego. Jest to *sacrum* tworzone przez człowieka posiadającego aprioryczne uzdolnienia, pozwalające mu „odczuć" jakąś tajemniczą moc, która wzbudza w nim różne stany emocjonalne[21].

Takiej mentalności bardzo wyraźnie przeciwstawia się Jan Paweł II, gdy twierdzi, że świadomość ludzka, ulegając różnego rodzaju sekularyzacji i desakralizacji, przeradza się często w dehumanizację. Co więcej, „człowiek i społeczeństwo, dla którego nic już nie jest «święte» — wbrew wszelkim pozorom — ulega moralnej dekadencji" (DiM 12; por. RM 16; LE 7, 13. 25-27). Wszelkie złudne poczucie autonomii, ignorujące zasadniczą zależność każdego stworzenia — w tym także człowieka — od Boga, prowadzi zdaniem Sługi Bożego do dramatów, które udaremniają rozumne poszukiwanie harmonii i sensu ludzkiego istnienia (por. FR 80). Jest zatem rzeczą ogromnie ważną — twierdzi Jan Paweł II — aby „w podejmowanych pracach naukowych zmierzających do podporządkowania sobie świata, człowiek nie zapominał się pogłębiać przez dostrzeganie w swoich poszukiwaniach wymiarów bardziej całościowych i globalnych"[22]. Wycinkowość wiedzy i fragmentaryzacja sensu burzy bowiem wewnętrzną jedność człowieka, dlatego „trzeba — uczy Sługa Boży — aby nauka współczesna, a zwłaszcza współczesna filozofia, odnalazły — każda we własnym zakresie — ów wymiar sapiencjalny polegający na poszukiwaniu ostatecznego i całościowe-

[20] Por. tamże; Cz. Bartnik, *Duchowe oblicze współczesnego świata*, w: Jan Paweł II, *„Dives in misericordia". Tekst i komentarze*, red. S. Nagy, Lublin 1983, s. 238.

[21] Por. Z. J. Zdybicka, *Bóg czy sacrum?*, Lublin 2007, s. 8-9.

[22] Jan Paweł II, Audiencja dla uczestników Międzynarodowego Kongresu „Univ 80", Rzym, 1 IV 1980, w: *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, t. 1, red. S. Urbański, Warszawa 1999, s. 174.

go sensu ludzkiej egzystencji”[23]. W przeciwnym razie, twierdzi Papież, „właśnie w tej pracy naukowej — grozi człowiekowi zagubienie samego poznania własnej egzystencji, jej pełnego sensu, a w konsekwencji to sprawi, że człowiek będzie targany wewnętrznymi sprzecznościami, będzie w ciągłym konflikcie z własną tożsamością”[24]. Dalej stwierdza Papież, że nauka i kultura tylko wtedy osiągają pełny sens, koherentny i jednoczący, a więc tylko wtedy służą one prawdziwie człowiekowi, jeżeli się podporządkowują dążeniom zmierzającym do osiągnięcia celu ostatecznego człowieka, którym jest chwała Boża[25].

Innymi słowy, dążenie do nowego humanizmu, na którym mógłby się oprzeć rozwój ludzkości trzeciego tysiąclecia, tylko wtedy zakończy się sukcesem, kiedy poznanie naukowe złączy się w nim ponownie w sposób żywotny z prawdą, która została ludziom objawiona jako dar Boży. „Rozum człowieka jest wspaniałym instrumentem poznania i kształtowania świata. Aby się jednak mogła urzeczywistnić pełnia ludzkich możliwości, wymaga on — zauważa Papież — otwarcia na Słowo wiecznej Prawdy, które w Chrystusie stało się człowiekiem”[26]. Słusznie A. Moreno pisze, że „mitem jest sakralizacja nauki jako nowego boga i uczonych jako nowoczesnych kapłanów wiodących człowieka i społeczeństwo ku utopijnej rzeczywistości”[27]. Wiara w naukę jako panaceum i remedium na wszystkie ludzkie problemy, jako jedyną podstawę i zwornik życia ludzkiego, jako „mesjasza naszych czasów” okazuje się fiaskiem. Taka wiara w naukę okazuje się pseudo-wiarą i zabobonem. Nauka nie może stanowić celu życia, ustanawiać ostatecznych wartości i jako taka nie może być przewodnikiem w życiu, gdyż te zagadnienia wykraczają poza jej teren[28].

Ten scjentystyczno-techniczny wzorzec człowieka, będący w zasadzie modelem bezosobowym, który uprawia współczesna nauka, sprowadza człowiek do poziomu czysto utylitarnego, do wymiaru przedmiotu poddawanego działaniu techniki, który bezwolnie staje się tylko układem regulowanym przez cele produkcyjno-użytkowe. W modelu tym najważniejszą wartością jest nie człowiek, jego ontyczne bogactwo, życie wewnętrzne, wartości osobowe, lecz wartości bezosobowe, jak: nauka, postęp, technika czy produkcja. Nieważne jest, by był jak najlepszym człowiekiem, rozwijał swoje człowieczeństwo, był jak najbogatszym duchowo, lecz by jak najwięcej posiadał. Taki model człowieka kształtują-

[23] Jan Paweł II, Spotkanie z rektorami wyższych uczelni w Polsce na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika, Toruń 7 VI 1999, w: tamże, t. 2, s. 297.

[24] Jan Paweł II, Audiencja dla uczestników Międzynarodowego Kongresu „Univ 80”, s. 174.

[25] Tamże, s. 175.

[26] Jan Paweł II, Spotkanie z profesorami i studentami Republiki Federalnej Niemiec, Kolonia 15 XI 1980, w: *Uniwersytety w nauczaniu Jana Pawła II*, t. 1, s. 210.

[27] A. Moreno, *Jung, bogowie i człowiek współczesny*, Warszawa 1973, s. 180.

[28] Por. J. Ratzinger, *Wiara i wiedza*, Warszawa 1975, s. 5-6; N. M. Wildiers, *Obraz świata a teologia od średniowiecza do dzisiaj*, Warszawa 1985, s. 178-180; S. Lem, *Dyskusja o nauce i wierze*, „Znak” 30(1978), s. 1142;

cy konsumpcyjny styl życia, ograniczający jego osobistą wolność, a narzucany przez schematy myślowe i formy zachowania propagowane m.in. przez środki społecznego przekazu i im podobne, staje się źródłem poważnego zagrożenia dla samego człowieka i rzeczywistości, w której bytuje (por. FR 81; CA 35-36)[29].

Można jednak obecnie zaobserwować stopniowe załamywanie się lansowanego przez „współczesny areopag" modelu człowieka i świata. Głębiej myślący ludzie nauki, reprezentujący współczesne elity intelektualne i moralne, dzisiaj dostrzegają poważne zagrożenia dla człowieka, jakie wiążą się z tą wizją. Dotyczą one najbardziej fundamentalnych przymiotów osoby ludzkiej. Wyraz temu daje w sposób szczególny Jan Paweł II, wskazując na nowe formy alienacji, jakie wiążą się z antyosobowym, jednowymiarowym modelem człowieka i świata. W encyklice *Redemptor hominis* czytamy: „[…] czy ów postęp, którego autorem i sprawcą jest człowiek, czyni życie ludzkie na ziemi pod każdym względem «bardziej ludzkim», bardziej «godnym człowieka» […] czy człowiek jako człowiek w kontekście tego postępu staje się lepszy, duchowo dojrzalszy, bardziej świadomy godności swego człowieczeństwa, bardziej odpowiedzialnym, bardziej otwartym dla drugich, zwłaszcza dla potrzebujących, dla słabszych, bardziej gotowy świadczyć i nieść pomoc wszystkim? […] — Dalej zauważa Papież — […] Człowiek coraz bardziej bytuje w lęku. Żyje w lęku, że jego wytwory […] mogą zostać obrócone w sposób radykalny przeciwko człowiekowi. Mogą stać się środkami i narzędziami jakiegoś wręcz niewyobrażalnego samozniszczenia, wobec którego wszystkie znane nam z dziejów kataklizmy i katastrofy zdają się blednąć" (RH 15).

Podobne obawy Sługa Boży wyraża również w encyklice *Dives in misericordia*, w której stwierdza, że postęp społeczny może stać się iluzją lub sprowadzić jeszcze większe zło, jeśli będzie opierał się na prymacie rzeczy przed osobą (por. DiM 11). Dobro i zło nie są bowiem obok siebie, lecz przeplatają się w jednym i tym samym społeczeństwie, a nawet w jednym i tym samym człowieku. Prawdziwa wizja rzeczywistości i w niej człowieka, czyli prawdziwy proces humanizacji świata nie odbywa się wyłącznie na bazie rzeczy, lecz osoby, a w konsekwencji i środków osobowych, którymi są: miłość i miłosierdzie w pełni objawione w Jezusie Chrystusie[30].

2. Chrystus Odkupiciel odpowiedzią i odnowieniem rzeczywistości

Wizja rzeczywistości, jaką proponuje Jan Paweł II w podejmowanym dialogu ze „współczesnym areopagiem", nie jest ani pesymistyczna, ani też skrajnie optymistyczna. Chociaż ona jest kontynuacją myśli poprzedników Wielkiego

[29] Por. Z. J. Zdybicka, *Religia a kultura*, s. 172.

[30] Por. Cz. Bartnik, *Duchowe oblicze współczesnego świata*, s. 237.

Papieża, a w sposób szczególny nauczania Soboru Watykańskiego II, to jednak zawiera w sobie dużo oryginalności pod względem treści i metodologii. Zawiera ona w sobie wizję teologiczną, która nie wchodząc w konflikt z naukami laickimi, gdyż wyrasta z chrystologii, głównie z misterium paschalnego. Ono jest u początku papieskiej działalności apostolskiej, jakże dynamicznej i zatroskanej o los człowieka oraz świata, „który wraz z grzechem został poddany marności" (RH 8). Jan Paweł II mówi wprost: „Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca — nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem 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" (RH 10). Wydaje się, że ta fundamentalna zasada wyjaśnia tajemnicę człowieka w dzisiejszym świecie, w świetle Chrystusa; zasada, na której człowiek winien budować integralny humanizm, odkrywać pełne rozumienie siebie i otaczającej go rzeczywistości. Chrystus — Odkupiciel świata i całego rodzaju ludzkiego jest bowiem tym, który — jak uczy Sługa Boży — „dotknął w sposób jedyny i niepowtarzalny tajemnicy człowieka", jest tym, „który wszedł w Jego «serce»" (RH 8)[31].

Człowiek w swoich głębokich i powszechnych dążeniach pragnie życia pełnego i wolnego, a czyni to przy wykorzystaniu tego wszystkiego, co może zaoferować mu obficie dzisiejszy świat. Jednakże zapomina, że dzisiejszy świat w oderwaniu od Boga okazuje się nie tylko mocny, ale i słaby; zdolny do najlepszego, ale i do najgorszego; stoi przed nim droga do wolności i do niewolnictwa; do postępu i cofania się; do braterstwa i nienawiści[32]. Jak więc widać, rozwój współczesnego świata nie jest procesem przebiegającym po liniach prostych, ani nie jest procesem, który z konieczności prowadzi ku lepszemu, „tak jakby przy spełnieniu pewnych warunków ludzkość miała szybko podążać ku nieokreślonej doskonałości" (SRS 27). Co więcej, ta rzeczywistość pokazuje, że współczesny świat cierpi na poważne zakłócenia równowagi, które w istocie wiąże się z podstawowym zachwianiem równowagi mającej swoje źródło we wnętrzu człowieka, w jego sercu. Jak zauważa Sługa Boży, odwołując się do nauczania Soborowego, w człowieku jest wiele elementów, które zwalczają się wzajemnie. Z jednej strony, nieustannie potwierdza się jego grzeszność; zaś z drugiej, nieustannie ujawnia się jego dążność do prawdy, dobra, piękna, sprawiedliwości i miłości. Jednakże będąc słabym i grzesznym, często czyni to, czego nie chce, nie zaś to, co chciałby czynić. To wewnętrzne rozdarcie istoty ludzkiej jeszcze bardziej potęguje jej cierpienie (por. GS 10; RH 14).

---

[31] Por. Cz. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987, s. 72.

[32] Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972, s. 62.

Nasuwa się zatem pytanie: kim jest człowiek? Na to pytanie próbuje nieustannie odpowiadać on sam, udzielając sobie różnych, a nawet przeciwstawnych odpowiedzi, w których często wywyższa siebie jako absolutną normę, bądź też poniża siebie aż do rozpaczy, wywołując w ten sposób stan niepewności i niepokoju[33]. Tymczasem — jak zauważa Jan Paweł II — immanentna prawda o sytuacji egzystencjalnej człowieka w świecie dzisiejszym, będąca także aluzją do listów św. Pawła, służy ukazaniu postaci Jezusa Chrystusa, a w sposób szczególny odczytaniu Jego tajemnicy Odkupienia. Odkupienie świata dokonane przez Boga w Jezusie Chrystusie stanowi bowiem odpowiedź na tę dwoistą rzeczywistość istoty ludzkiej, w której jej godność i powołanie do wszystkiego, co godności tej odpowiada i ją podnosi, krzyżuje się z jej słabością i grzechem[34]. Złożoność tej odpowiedzi sprawia, że wielu ludzi z różnych powodów nie chce przyjąć odpowiedzi Chrystusa-Odkupiciela. Powodem tego stanu rzeczy jest choćby praktyczny materializm, albo postawa konsumpcyjna. Dla innych zaś krótkowzroczność, powierzchowność życia czy wreszcie pokładanie nadziei o prawdziwym i pełnym wyzwoleniu całego rodzaju ludzkiego tylko przez wysiłek samego człowieka. Żyje on w takim przekonaniu, iż panowanie nad ziemią zadowoli ostatecznie wszelkie pragnienia jego serca (por. GS 10)[35].

Niemniej jednak coraz częściej padają stwierdzenia, jakoby ludzka egzystencja pozbawiona była wszelkiego sensu. Ta różnorodność odpowiedzi udzielanych człowiekowi przez człowieka wyraźnie pokazuje, jak bardzo są one wobec siebie sprzeczne, i jak bardzo dalekie od integralnej prawdy o człowieku i świecie. Inaczej mówiąc, te ludzkie odpowiedzi, są niczym innym, jak prostym brakiem odpowiedzi. Jan Paweł II przypomina: „Każdy człowiek pozostaje wtedy sam dla siebie zagadnieniem nierozwiązanym, niejasno uchwyconym […]. Pełną i całkowicie pewną odpowiedź przynosi sam Bóg, który wzywa człowieka do głębszego zastanowienia się i pokorniejszego dociekania"[36]. Odpowiedź tak podawana człowiekowi przez Boga w Jezusie Chrystusie przede wszystkim dotyczy najbardziej podstawowych pytań, do których rodzaj ludzki stale powraca i musi powracać (z faktu posiadania w sobie dwóch wymiarów: przyrodzonego i nadprzyrodzonego): kim jest człowiek, jaki jest sens jego życia a w nim zarówno szczęścia jak i cierpienia, jaki jest sens zła czy też śmierci, które nadal istnieją, pomimo tak wielkiego postępu. Tą odpowiedzią na odwieczne ludzkie pytania jest Odkupienie. Stanowi ono prawdziwe wyjaśnienie całej tajemnicy człowieka, a jednocześnie też jest dla niego źródłem światła i siły. Mając taką odpowiedź Wielki Papież przypomina, że „tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Albowiem […] Chrystus, nowy Adam, już

[33] Por. tamże, s. 64.

[34] Por. A. Dulles, dz. cyt., s. 196.

[35] Por. K. Wojtyła, dz. cyt., s. 64.

[36] Tamże, s. 64; por. GS 21.

w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego Miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie" (RH 8). Objawienie tajemnicy Ojca i Jego miłości w Jezusie Chrystusie objawia człowiekowi człowieka, to znaczy, daje mu ostateczną odpowiedź na pytanie: kim jest człowiek i jakie jest jego ostateczne powołanie. Człowiek przyjmując to powołanie i realizując je, jednocześnie potwierdza to kim jest[37].

Chrystus w tajemnicy Odkupienia wzywa człowieka do tego, by w niej odnalazł samego siebie, by dostrzegł, że stanowi centrum odwiecznego planu Boga Ojca i Jego Miłości, która otworzyła się na marność świata. Odkupienie to odnosi się do całego człowieka, do jego rzeczywistości zarówno wewnętrznej, jak i zewnętrznej związanej z jego pozycją i miejscem w świecie, dlatego też „nie myli się człowiek — jak zauważa Sługa Boży odwołując się do nauki Soboru Watykańskiego II — gdy uważa się za wyższego od rzeczy cielesnych, a nie tylko za cząstkę przyrody lub za anonimowy składnik społeczności państwowej. Albowiem tym, co zawiera jego wnętrze, przerasta człowiek cały świat rzeczy, a wraca do tych wewnętrznych głębi, gdy zwraca się do swego serca, gdzie oczekuje go Bóg, który bada serce, i gdzie on pod sam pod okiem Boga decyduje o własnym losie. Tak więc uznając w sobie duszę duchową i nieśmiertelną, nie daje się zwieść ułudną fikcją wypływającą z fizycznych tylko i społecznych warunków, lecz przeciwnie, dosięga samej prawdziwej istoty rzeczy" (GS 14)[38].

To zwrócenie się człowieka do swojego wnętrza pozwala mu odkryć duchowy wymiar własnej natury, który decyduje o jego godności, a są nimi: poznanie, sumienie i wolność. Pozwala mu również właściwie odczytać własne powołanie, które zostało potwierdzone i wciąż na nowo jest potwierdzane przez odkupieńczą tajemnicę Chrystusa, gdyż — jak uczy Jan Paweł II — „odkupienie świata — owa wstrząsająca tajemnica miłości, w której niejako na nowo «powtarza się» tajemnica stworzenia — jest w swoim najgłębszym rdzeniu «usprawiedliwieniem» człowieka w jednym ludzkim Sercu: w Sercu Jednorodzonego Syna, ażeby mogło ono stawać się sprawiedliwością serc tylu ludzi, w tym Przedwiecznym Jednorodzonym Synu przybranych odwiecznie za synów i wezwanych do Łaski, wezwanych do Miłości" (RH 9; por. DiM 7). Dalej Papież pisze: „Człowiek odnajduje w Nim swoją własną wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa. Człowiek zostaje w Tajemnicy Odkupienia na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo. Stworzony na nowo!" (RH 9).

Dzięki Odkupieniu człowiek może więc i powinien zmagać się w sposób wytrwały i niestrudzony w potwierdzaniu swojej godności, a w niej urzeczywistniać swoje powołanie. Także wtedy, kiedy doświadcza w sobie rozlicznych słabości, kiedy musi podejmować dramatyczną walkę między dobrem a złem, między

[37] Por. K. Wojtyła, dz. cyt., s. 66; S. Nagy, *Problem człowieka problemem Boga*, Lublin 2006, s. 17.

[38] K. Wojtyła, dz. cyt., s. 66-67.

światłem a ciemnością, bowiem „[…] skoro w powszechnej świadomości świata współczesnego zasługuje na tak zasadnicze uwydatnienie — jeszcze bardziej uwydatnia się dla nas w świetle tej Rzeczywistości, jaką jest On: Jezus Chrystus" (RH 11). To w Nim cały człowiek, wszystkie jego wartości, a wśród nich szczególnie: inteligencja, wola, sumienie i braterstwo, przez które człowiek jest związany ze światem, doznają przedziwnego oczyszczenia, uleczenia i wyniesienia[39].

To oczyszczenie, uleczenie a zarazem wyniesienie nie uwolniło jednak człowieka od podjęcia trudu walki od początku świata, które jak mówi Pismo święte trwać będzie do końca czasów. Przeto uwikłany w nią człowiek nieustannie musi podejmować wysiłek, aby trwać w dobrym, a tym samym dążyć do harmonijnej jedności w samym sobie. W tym trudzie walki o siebie samego, własną doskonałość, nie jest pozostawiony sam sobie. Z pomocą przychodzi mu Chrystus Odkupiciel, który na drodze Prawdy i Miłości ofiarowuje każdemu człowiekowi możliwość uczynienia własnego życia bardziej ludzkim[40].

3. Chrystus Miłosierny nadzieją rzeczywistości

Czasy, w jakich żyjemy i związane z nimi wyzwania, to okres zagubienia. Wielu ludzi sprawia wrażenie, że są zdezorientowani, niepewni, pozbawieni nadziei. Stan ich ducha, tak podobny sposobem bycia do greckich pogan z pawłowego Areopagu, jest daleki od *credo* papieskiego przesłania. Oddalenie to znajduje wyraz w różnych formach ludzkiego zachowania się: począwszy od społecznego i politycznego angażowania się w próby przemiany zmierzającej do uszczęśliwienia świata i samego człowieka, według jego idei i kryteriów nie zawsze prawdziwych i wartościowych, czego przykładem jest stały wzrost patologii i dewiacji społecznych, takich jak: narkomania, alkoholizm, nikotynizm, pracoholizm, seksoholizm, albo narastająca wciąż, agresja, itd.[41]. Obrane idee i kryteria paradoksalnie sprawiają, że ludzie są pozbawieni duchowego zaplecza, owładnięci ideą horyzontalizmu, skutkiem czego dotknięci są coraz częściej lękiem o własną przyszłość, który pozbawia ich nadziei. Stąd obraz jutra jest u nich często niepewny, co ostatecznie sprawia, że człowiek bardziej boi się przyszłości, niż jej pragnie. Wyrazem tego jest między innymi wewnętrzna pustka doświadczająca wielu ludzi i utrata sensu życia. Owocem takiej egzystencjalnej udręki spowodowanej słabnięciem nadziei jest niż demograficzny, liczne rozwody,

[39] Por. tamże, s. 71-72.

[40] Por. tamże, s. 72; T. Styczeń, *Być sobą to przekraczać siebie — O antropologii Karola Wojtyły*, w: *Karol Wojtyła. Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń, W. Chudy, J. W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 2000, s. 522-523.

[41] Por. tamże; Cz. Bartnik, art. cyt., s. 242; H. Seweryniak, *Ku syntezie: chrystologia fundamentalna w perspektywie myśli Jana Pawła II*, w: *Jan Paweł II — inspiracje chrystologiczne*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin-Kielce-Kraków 2006, s. 208-209.

upadek wartości rodziny, przyzwolenie na wyzysk ze strony pracodawcy w obawie przed utratą pracy, czy też osobiste trudności w podejmowaniu jednoznacznych wyborów życiowych itp. (por. EiE 8. 34). Przejawem tego stanu rzeczy jest również zjawisko fragmentaryzacji egzystencji człowieka, a dalej: poczucie osamotnienia, liczne podziały i kontrasty, egocentryzm, indywidualizm wyrażający się w braku solidarności międzyludzkiej, narastające zjawisko obojętności etycznej, pośpieszne zabieganie o własne interesy i przywileje, czy wreszcie zjawisko globalizacji, unifikacji, które zamiast prowadzić do większej jedności rodzaju ludzkiego, szczególnie w wymiarze sprawiedliwości i miłości, kieruje się logiką siły spychającą słabszych na margines życia itd. (por. DiM 10-12; RH 13-17; GS 4-10)[42].

Jedną z przyczyn słabnięcia nadziei — jak uczy Jan Paweł II — to dążenie do narzucenia współczesnemu światu wizji człowieka bez Boga i bez Chrystusa. Tymczasem odrzucenie Boga konsekwentnie prowadzi do odrzucenia człowieka, do jego pogardy, dlatego — jak dalej zauważa Sługa Boży — nie może dziwić, że różne wymiary ludzkiego życia stanowią dzisiaj przestrzeń rozwoju dla nowych zjawisk: nihilizmu, relatywizmu poznania i moralności, pragmatyzmu czy też cynicznego hedonizmu (por. EiE 9).

Analizując powyższe zjawiska jako konsekwencje destrukcyjnej wizji i działania „współczesnego areopagu", Jan Paweł II w sposób dobitny i jednoznaczny stwierdza, że jedyną mocą mogącą przywrócić nadzieję człowiekowi jest miłość objawiona w Chrystusie. Człowiek jako osoba — istota stworzona z miłości i dla miłości nie może żyć bez tejże miłości. Co więcej, „człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa" (RH 10). W tym właśnie uczestnictwie Chrystus „[…] objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi" (tamże). On jako Miłość jest dla człowieka i całego świata źródłem wszelkiej nadziei, która nie zawodzi. Jednocześnie jest darem stanowiącym podstawę jedności duchowej i kulturowej dla całego rodzaju ludzkiego, dlatego Jan Paweł II — Pielgrzym Świata przywołując słowa Apostoła Narodów, mówi: „Ty, o Panie zmartwychwstały i żywy, jesteś wiecznie nową nadzieją … ludzkości; Ty jesteś jedyną i prawdziwą nadzieją człowieka i historii; Ty jesteś «pośród nas nadzieją chwały» (por. Kol 1, 27) w tym życiu i po śmierci" (EiE 18). A dalej dodaje: „W Tobie i z Tobą możemy dotrzeć do prawdy, nasze życie ma sens, wspólnota jest możliwa, a różnorodność może stać się bogactwem. W Tobie i z Tobą moc Królestwa działa w historii i pomaga w budowie ludzkiej społeczności, a miłość nadaje wysiłkom ludzkości nieprzemijającą wartość" (tamże).

Według Papieża to jedynie Jezus Chrystus jest nadzieją człowieka i jego historii, a będąc odwieczną Miłością Miłosierną tak bardzo umiłował rodzaj ludzki,

[42] Por. J. Krasiński, dz. cyt., s. 412.

że przyjął we wszystkim — oprócz grzechu — ludzką naturę, stając się nie tylko jej uczestnikiem, ale również Drogą i Wzorem jego życia. Konkludując myśl Papieża, można powiedzieć, że ta Miłość Miłosierna „przywraca człowieka samemu człowiekowi" (DiM 14). Jednocześnie odpowiadając jego ontycznej strukturze — bez względu na uwarunkowania jego bytu — pomaga mu ponownie odrodzić się we własnym człowieczeństwie.

Przedstawiony na kartach Starego Testamentu Bóg Stwórca, nie ma nic wspólnego z obojętnością, wyrachowaną i niedostępną wielkością wobec człowieka i jego trosk. Przeciwnie, jest Bogiem otwartym, pełnym współczucia, głęboko przeżywającym wszystko, co dotyczy jego losu. Jest to bowiem Bóg, który objawia Swoje Miłosierdzie od zarania istnienia człowieka, zarówno w słowie, jak i w czynie. Co więcej, to Miłosierdzie Bóg przelał na „synów ludzkich" (por. Ps 107, 8), do których przemawia „jak do przyjaciół" (por. Wj 33, 11), gdyż jest to Jego Miłość Miłosierna, która jest bezgraniczna, podobna do miłości oblubieńca, jaką obdarza oblubienicę, jeśli nawet ona jest jemu niewierna (por. Oz 2, 21-25; Iz 54, 6-8). Dzięki temu zakorzenia się nadzieja całej ludzkości w Miłosierdzie Boże, którego grzeszny i ułomny człowiek może wzywać w różnych sytuacjach swojego życia. Z tej racji Miłosierdzie jest poniekąd przeciwstawione sprawiedliwości Bożej; okazuje się nie tylko potężniejsze, ale także głębsze, dlatego sama Miłość Miłosierna niejako warunkuje sprawiedliwość, a sprawiedliwość ostatecznie służy Miłości. Ten prymat Miłości w stosunku do sprawiedliwości ujawnia się tylko i wyłącznie poprzez Miłosierdzie (por. DiM 4).

Taki sam obraz Boga ukazuje również Nowy Testament. Najbardziej wymownym tego wyrazem, według Jana Pawła II, jest obraz ojca z przypowieści o synu marnotrawnym. Komentując tę przypowieść, ukazującą głęboki dramat powstały pomiędzy miłością ojca a grzechem syna, Sługa Boży stwierdza, że jest ona analogiczna do miłości Boga do człowieka i przez to prowadzi do zrozumienia samej tajemnicy Miłosierdzia (por. DiM 5)[43]. Zrozumienie jej mamy dzięki Miłości Chrystusa, to w Nim Miłość Boga Ojca pochyla się nad każdym człowiekiem — synem marnotrawnym wszystkich czasów, nad każdą ludzką nędzą, a nade wszystko nad jego nędzą moralną i grzechem (por. DiM 6). Miłość Miłosierna rozumiana w ten sposób implikuje określony stosunek Boga do człowieka, wyrażający się w gotowości przebaczania, wyrozumiałości, naprawiania tego, co zepsute, podtrzymywania tego, co słabe i niedoskonałe. Ten właśnie fakt odsłania we właściwym sensie i pełni znaczenie Miłosierdzia. „W swoim właściwym i pełnym kształcie, miłosierdzie objawia się jako dowartościowanie, jako podnoszenie w górę, jako wydobywanie dobra spod wszelkich nawarstwień zła, które jest w świecie i w człowieku" (DiM 6).

[43] Por. S. Nagy, *Wynagrodzenie w tajemnicy Bożego miłosierdzia*, w: Jan Paweł II, *„Dives in Misericordia"…*, s. 18.

Ten sposób rozumienia Miłosierdzia — ukazanego w przypowieść o synu marnotrawnym — uświadamia również, że relacja Miłosierdzia opiera się na wspólnym przeżyciu dobra, jakim jest człowiek, na wspólnym doświadczeniu jego godności, jaka jest mu właściwa. To wspólne doświadczenie sprawia, że słaby, grzeszny człowiek zaczyna widzieć siebie i swoje czyny w świetle prawdy i miłości, czyli w duchu pokory. Innymi słowy, na nowo odnajduje swoje utracone człowieczeństwo. Dla Boga zaś właśnie z tego powodu — jak zauważa Jan Paweł II — człowiek staje się dobrem tak szczególnym w jego odrodzonym człowieczeństwie, że zapomina o złu, którego się on dopuścił (por. DiM 6).

Troska Boga względem człowieka jest miarą Jego Miłości. Można więc powiedzieć, że miarą Miłości Boga względem człowieka jest brak miary, gdyż jest to troska bezgraniczna. Miłość tę najpełniej wyraża św. Paweł, do którego często odwołuje się Papież Pielgrzym. Apostoł uczy, że „miłość cierpliwa jest, łaskawa jest […] nie szuka swego, nie unosi się gniewem, nie pamięta złego; nie cieszy się z niesprawiedliwości, lecz współweseli się z prawdą. Wszystko znosi, […] we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko przetrzyma. […] Miłość nigdy nie ustaje…” (1 Kor, 13, 4-8).

Konkludując, należy powiedzieć, że brak miłości w życiu człowieka jest zagrożeniem tego „wszystkiego co ludzkie”, dlatego nie może dziwić, że cały pontyfikat Jana Pawła II koncentrował się na radykalnym programie humanizacji świata przez budowanie „cywilizacji miłości” opartej na fundamencie Miłości Miłosiernej Jezusa Chrystusa.

Czasy, w których żyjemy można określić, jako trudne i obce chrześcijańskiej nadziei. Współczesny człowiek wyzbywający się jej stoi w obliczu „być albo nie być” gospodarzem Ziemi. W dobie globalizmu te niepokojące „znaki czasu” wyzwalają krzyk i niepokój człowieka o sens jego drogi i przeznaczenia.

Na ten krzyk rozpaczy, chrześcijaństwo — rozumiejąc naturę człowieka — przywołuje go do refleksji nad samym sobą, gdyż on sam jest nie tyle istotą ludzką, co przede wszystkim osobą stworzoną na obraz i podobieństwo Boga, a przez to odkupioną i powołaną do jedności z Bogiem. To przesłanie nadzwyczaj wytrwale jest podejmowane przez Kościół Apostolski, począwszy od św. Pawła, aż do naszych czasów wyznaczonych przez pontyfikat wielkich posoborowych papieży, a szczególnie przez Jana Pawła II. Stąd na krzyżujących się drogach chrześcijaństwa i świata stoją areopagi, to znaczy te szczególne miejsca w historii rodziny ludzkiej, która wciąż dopytuje się o drogę życia.

CHRIST AND PRESENT „AREOPAGUSES" INWARDS OF JAN PAWŁA II

Times in which we live one can qualify, as difficult and strange of the Christian hope. The present man discarder her stands in the face of „to be or not to be" with the farmer of Earth. In the time globally these alarming „signs of the time" liberate the scream and the trouble of the man for the sense his dear and destinations.

On this scream despair, Christianity understanding the nature of the man, he calls him to the reflection over itself with himself, because he is itself not so much a human being, what first of all with the person created on the picture and the resemblance of God, and through this bought and qualified to the unity with God. This message unusually persistently is undertaken by the Apostolic Church, to begin from Apostle of the Gentiles, until our times appointed by the pontificate of great postconciliar popes, and especially by John Paul II

From here on crossing ways of Christianity and the world stand areopaguses, these special places in history of the human family which still asks after the way lives.

IV. SPRAWOZDANIA

„Duchowość w Polsce", tom 11,
red. M. Chmielewski, Lublin 2009, s. 295-299

Izabela Kowalska*

OJCIEC DANIEL ANGE DOKTOREM *HONORIS CAUSA* KUL

O bogactwie życia akademickiego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II decydują osoby, które go tworzą i które w nim goszczą. Każdy profesor, student, pracownik administracji wnosi coś cennego i niepowtarzalnego, coś z samego siebie, w teraźniejszość i przyszłość uczelni, budując w różny sposób i na różnych płaszczyznach społeczność, która winna zgodnie z misją tego Uniwersytetu służyć Bogu i Ojczyźnie — *Deo et Patriae*. Świadków tego zaszczytnego posłannictwa odnajdujemy również pośród laureatów uhonorowanych doktoratem *honoris causa*, nadawanym przez uczelnie osobom szczególnie zasłużonym dla nauki i kultury.

W ciągu swojej 90-letniej historii Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II przyznał 84 tytuły doktora *honoris causa*. Dnia 24 IV 2009 r. do grona wybitnych laureatów (jako 78 osoba) dołączył ojciec Daniel-Ange de Maupeou d'Ableiges — wybitny ewangelizator oraz założyciel szkoły kontemplacji „Jeunesse-Lumiere" (Młodość-Światło).

W uchwale Senatu KUL z dnia 26 VI 2008 roku czytamy: „Na podstawie § 10 ust. 2 Statutu KUL Senat Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, na wniosek Rady Wydziału Teologii z dnia 22 I 2008 r., nadaje tytuł doktora *honoris causa* Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II o. Danielowi Ange. Nadaniem tego tytułu KUL pragnie wyrazić szacunek i głęboką wdzięczność dla działalności o. Daniela-Ange, który jako duszpasterz zakochany w Bożej miłości, poprzez swoją misyjną przedsiębiorczość i żywiołowe duszpasterstwo głosi młodym nadzieję, ukazując im pełną Ewangelię, zarówno wymagającą prawdy, jak i uwalniającą miłość".

Promotorem doktoratu był ks. dr hab. Marek Chmielewski, prof., który był również pomysłodawcą uhonorowania w ten sposób o. Daniela-Ange. Nadanie tej godności zrodziło się podczas wizyty Laureata w Lublinie w 2007 roku, kiedy na spotkanie zorganizowane przez Duszpasterstwo Akademickie KUL pt. „Duchowość kobiety i mężczyzny" przybyło tak wielu młodych ludzi, że na auli zabrakło nawet miejsc stojących. Wtedy — jak wspomina ks. Chmielewski —

* Mgr Izabela KOWALSKA, doktorantka w Instytucie Teologii Duchowości KUL.

zrodziła się myśl, że to co prezentuje o. Daniel swoją pracą ewangelizacyjną i swoją osobą, wpisuje się w charakter naszego Uniwersytetu, w system wartości, który tu prezentujemy. Jednym z głównych powodów uhonorowania o. Daniela było także promowanie nauczania Sługi Bożego Jana Pawła II.

Uroczystość wręczenia tego zaszczytnego tytułu, która — jak zwykle okazała się wielkim świętem Uczelni — zgromadziła liczną społeczność akademicką na czele z Wielkim Kanclerzem KUL abp. Józefem Życińskim, Senatem KUL i Radą Wydziału Teologii. Ponadto akademickie święto swoją obecnością uświetnili: bezpośredni przełożony o. Daniela-Ange arcybiskup diecezji Albi Pierre-Marie Carré, najstarszy brat Laureata razem z małżonką oraz przedstawiciele szkoły kontemplacji „Jeunesse-Lumière" i oraz młodzież ze Szkoły Dzieci Światłości z Łodzi. Telegramy gratulacyjne nadesłali m.in. kard. Roger Etchegaray, kard. Stanisław Dziwisz, abp Józef Michalik, abp Stanisław Kowalczyk i Karl Dedecius, jeden z doktorów *honoris causa* KUL[1].

Ks. Chmielewski w swojej laudacji przypomniał życiową drogę Laureata od jego decyzji o poświęceniu się Bogu do podjęcia działalności ewangelizacyjnej, która trwa aż do dziś. „Szczęśliwym zbiegiem okoliczności uroczyste wręczenie doktoratu *honoris causa* Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II ojcu Danielowi-Ange przypada w Roku św. Pawła, który to powiedział o sobie: «Biada mi, gdybym nie głosił ewangelii» (1 Kor 9, 16). Jest to również wewnętrzny imperatyw moralno-duchowy dzisiejszego Laureata, że o. Daniel-Ange, mimo zaawansowanego wieku, wciąż prowadzi rozległą działalność ewangelizacyjną i publicystyczną. Obejmuje ona pięć zasadniczych obszarów. Na pierwszym miejscu jest założona w 1984 roku Szkoła Jeunesse-Lumière, następnie niezliczone podróże ewangelizacyjne, pisanie książek, indywidualna korespondencja i wreszcie liczne kontakty ekumeniczne. Działalność ta ma swoje zakorzenienie w modlitwie i głęboko wpisuje się w największą pasję jego życia, jaką jest troska o jedność Kościoła Chrystusowego"[2].

Laudator przypomniał także, że „o. Daniel-Ange wygłosił do tej pory rekolekcje dla seminarzystów i kapłanów w około 20 krajach, a we wrześniu 1990 roku w Rzymie uczynił to w Auli Pawła VI dla ponad 6 tysięcy księży zgromadzonych ze 100 krajów. Nie rezygnując z życia pustelniczego, regularnie odwiedza placówki założonej przez siebie Szkoły «Jeunesse-Lumière» i prowadzi trwające od 8 do 10 dni misje ewangelizacyjne adresowane przede wszystkim do młodych. Można o nim powiedzieć, że jest współczesnym prorokiem Jonaszem, niezmordowanie nawołującym europejską Niniwę do opamiętania i nawrócenia, a więc do postawienia Chrystusa w centrum życia"[3].

---

[1] Zob. relację w: „Przegląd Uniwersytecki" 21(2009), nr 2, s. 2-11.

[2] *Laudacja*, w: *Ojciec Daniel-Ange. Doktorat honoris causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II*, red. B. Górka, Lublin 2009, s. 23-24.

[3] Tamże, s. 24.

Prezentując niezmordowany ewangelizacyjny wysiłek o. Daniela-Ange, ks. Chmielewski zauważył, że swe posłannictwo Laureat wypełnia także przez pisanie książek, których do dnia dzisiejszego napisał 68. Spośród nich aż 22 ukazało się w języku polskim. „Autor, znając ewangelizacyjną moc prawdy i posłuszeństwa, wiernie trzyma się nauczania Kościoła, ze szczególnym podkreśleniem refleksji etycznej Jana Pawła II w zakresie ludzkiej seksualności. Nade wszystko jego teksty przesycone są świadectwami o tym, że świętość możliwa jest tu i teraz" — podkreślił laudator. — „Tylko Bóg, przenikający głębiny ludzkiego serca, wie, jak wiele dobra w świecie dokonało się za sprawą ojca Daniela-Ange. Jeśli z racji dzisiejszej uroczystości podkreślamy jego osiągnięcia i zasługi, to nie dla próżnej chwały, lecz dla wzmocnienia i upowszechnienia tego dzieła, któremu od dziecka poświęcił swoje życie, odpowiadając wielkodusznie na Boże powołanie". Na zakończenie swojej laudacji ks. Chmielewski: „Od niego chcemy uczyć się sztuki ewangelizacji pamiętając słowa Jana Pawła II z adhortacji *Ecclesia in Europa* o tym, że Stary Kontynent wciąż potrzebuje świętości, proroctwa, działalności ewangelizacyjnej i służby osób konsekrowanych. Od naszego Laureata chcemy uczyć się «entuzjazmu głoszenia» i wręczając mu godność doktora honoris causa na zawsze włączamy go do naszego grona"[4].

Po laudacji nastąpiło uroczyste wręczenie dyplomu, którego dokonał J. M. ks. prof. dr hab. Stanisław Wilk, Rektor KUL. Odbierając dyplom, o. Daniel-Ange powiedział: „Z wielkim wzruszeniem przybyłem, by przyjąć ten tytuł. Jestem szczerze poruszony, że otrzymuję godność od uniwersytetu, który odegrał kluczową rolę w historii ubiegłego wieku. Myślę o wszystkich profesorach, studentach, którzy byli zatrzymywani, mordowani przez władze komunistyczne, o tych, którzy byli w Katyniu i zapraszam ich, by byli tutaj obecni". Otrzymane od studentów kwiaty o. Daniel-Ange ofiarował Matce Bożej, rzucając bukiet w stronę znajdującego się z prawej strony auli obrazu Matki Bożej Częstochowskiej.

Następnie uczestniczy wysłuchali wykładu nowego doktora *honoris causa*, w którym nawiązywał on do specjalnie przygotowanego przez siebie na tę okazję Listu do ludzi młodych pt. *Wstań! Świat potrzebuje Twojej wierności, odwagi i radości* (Wydawnictwo „Gaudium" Lublin 2009). Rozpoczynając swoje wystąpienie powiedział: „Nie chcę mówić do Was jak doktor, ponieważ jeszcze nie jestem przyzwyczajony do tego tytułu, ale chcę do was mówić jak dziecko Boże". Laureat wyraził przekonanie, iż przyznany mu doktorat jest jakby „mrugnięciem oka" ze strony Jana Pawła II, którego osoba i nauczanie wywarły ogromny wpływ na jego życie. „To tak jakby mnie pogłaskał" — powiedział. Słuchając wykładu o. Daniela można było odnieść wrażenie, iż składa on dziękczynienie Bogu za każdą osobę, którą spotkał na drodze swojego życia. „Cześć wszystkim" — jak refren brzmiały słowa wypowiadane ze wzruszeniem przez

[4] Tamże, s. 28-29.

uhonorowanego Ewangelizatora. „Na zakończenie chciałbym wybrać hasło, dewizę czy słowo rozkazu. Bez wahania rzucam trzy olśniewające słowa: *Caritas congaudet veritati* (1 Kor 13, 6). Miłość i Prawda, nierozdzielne siostry bliźniaczki, czerpiące radość z siebie nawzajem. Miłość jest radością Prawdy. Prawda jest radością Miłości. Trwają tu w uścisku, radość rozumu z radością serca. Gdy zostaną rozdzielone, nie będą już źródłem tajemnicy Bożej radości. […]. Prawda, Prawda w pełni, Prawda, do której każdy ma prawo, by żyć. Zawsze jednak wewnątrz autentycznej Miłości, Miłości, która pragnie dla każdego wiecznego piękna, świętości Bożej — jednym słowem — Jego przebóstwienia. I nic mniej, niż to”[5].

Po południu, o godz. 16:00 społeczność akademicka KUL miała okazję jeszcze raz usłyszeć o. Daniela-Ange podczas zorganizowanego przez Instytut Teologii Duchowości KUL spotkania z młodymi. Zanim oddano głos o. Danielowi przedstawiciele szkoły „Jeunesse-Lumière” zaprosili wszystkich zgromadzonych do wspólnego uwielbienia Boga przez śpiew i modlitwę. Laureat wygłosił prawie dwugodzinną charyzmatyczną konferencję na temat cywilizacji życia. Podczas swego wystąpienia wzywał do obrony życia zarówno nienarodzonych, jak i dorosłych. „Widzę, że Kościół jest instytucją, która utrzymuje w świecie największą ilość szpitali. Wszystkie one rodzą miłość miłosierną. Połowę tych miejsc miłości na świecie tworzą katolicy” — mówił[6]. Zachęcał młodych, aby byli obecni w Kościele Chrystusowym i nim żyli. Powinniśmy być „dumni i szczęśliwi, że należymy do Kościoła, który jest pierwszy na froncie walki z cierpieniem”. W dalszej części swego przemówienia o. Daniel-Ange przywoływał wielkich świadków miłości Boga i Jego miłosierdzia w XX wieku: ks. Jerzego Popiełuszko, Matkę Teresę i innych.

Następnie głos zabrał br. Gaston ze szkoły „Jeunesse-Lumière”, który opowiedział zgromadzonym niezwykle dramatyczną historię młodych męczenników z Burundii. Mówił: „Ci młodzi ludzie to przede wszystkim owoce książki o. Daniela pt. *Twoje ciało stworzone do życia*. Pierwszą rzeczą, jaką chcieli zrobić po jej przeczytaniu, to żyć w czystości. Ludzie żyjący w kraju, w którym od lat panuje okrutna wojna, w wierszach książki o. Daniela odkryli, co znaczy przebaczenie. Ci młodzi ludzie ponieśli śmierć męczeńską za świadectwo życia w czystości i przebaczeniu. Zginęli ze względu na miłość braterską. […]. Przez swój heroiczny czyn stali się przykładem i wzorcem dla wszystkich młodych, którzy chcieliby żyć w prawdzie i świetle”.

W drugiej części spotkania z o. Danielem-Ange zostały zaprezentowane specjalnie przygotowane na tę uroczystość nowe publikacje. Ks. prof. dr hab. Jarosław Popławski, Dyrektor Instytutu Teologii Duchowości KUL, który był gospodarzem popołudniowego spotkania, poprosił redaktor Agnieszkę Oleszczuk

[5] *Wykład*, w: *Ojciec Daniel-Ange. Doktorat honoris causa…*, s. 37.

[6] Wszystkie wypowiedzi odtworzono na podstawie nagrań audio-wideo.

z Wydawnictwa „Gaudium" oraz ks. dr. Grzegorza Korczaka o dokonanie prezentacji przygotowanych książek. Pani redaktor wyraziła wdzięczność i radość z faktu, iż Wydawnictwo „Gaudium" mogło tak aktywnie wziąć udział w uroczystości nadania tytułu doktora *honoris causa* Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II o. Danielowi-Ange. Podkreśliła, że „książki o. Daniela należą do tych, które «same się czytają» i stanowią skuteczne wezwanie do tego, by kroczyć drogą świętości"[7]. Ks. Korczak zachęcił do zakupu płyty CD z wykładem o. Daniela-Ange, który wygłosił w 2006 roku podczas wspominanego już spotkania z cyklu „Duchowość kobiety i mężczyzny". Następnie w kilku słowach zaprezentował swój niedawno opublikowany doktorat pt. *Szkoła Jeunesse-Lumière. Synteza duchowości* (Wydawnictwo KUL Lublin 2009). Na zakończenie wystąpienia stwierdził, że ta publikacja jest przeznaczona dla każdego, kto chciałby pogłębić swoją wiarę.

Ostatnim akcentem spotkania z Laureatem była otwarta dyskusja, podczas której padło szereg pytań pod adresem o. Daniela m.in. o drogę oczyszczenia serca młodego człowieka, o doświadczenie wewnętrznej pustyni, o związki o. Daniela-Ange z ks. Franciszkiem Blachnickim, a także o to, jak radzić sobie z lękiem pozyskiwania prawdy. Na wszystkie pytania o. Daniel-Ange odpowiadał z właściwą sobie charyzmą: „Trzeba rozmawiać z samym sobą i często pytać o to, jaką posiadam prawdę o sobie samym i drugim człowieku. Ponadto należy powierzać się Matce Bożej, która jest Tronem Mądrości i Bożej Prawdy, która pomaga nam wzrastać i być dzieckiem Boga. […] Trzeba zejść do naszego serca, do jego wewnętrznej ciszy i tam odpoczywać w Bogu. Potrzeba nam wszystkim modlitwy serca. To wspaniała droga: droga Prawdy i Światła, ale ta droga wymaga odwagi […]". Na koniec Ojciec wyznał: „Prawda jest nam ofiarowywana. My mamy myśleć po Chrystusowemu". Przywołując na myśl ks. Franciszka Blachnickiego, mówił: „Uratował on młodzież polską przez ruch Oazy. To, co najbardziej mnie w nim zafascynowało, to jego słowa, że chce poświęcić całe swe życie młodym".

Po pytaniach o. Daniel dokonał syntezy końcowej wychodząc od Serca Jezusowego, któremu poświęcony jest KUL. „Tam, gdzie serce Jezusa, tam jest Eucharystia. […] Jezus posyła nas jako świadków Prawdy. Misja wymaga abyśmy byli gotowi na męczeństwo. Mamy walczyć jako zwycięzcy Prawdy, bo Prawda przynosi zawsze zwycięstwo!".

Na zakończenie, w podzięce za wzruszające spotkanie z Laureatem, doktoranci Instytutu Teologii Duchowości KUL wręczyli o. Danielowi-Ange upominek w postaci zdjęcia kard. Karola Wojtyły z okresu, kiedy był profesorem KUL. Następnie Dyrektor Instytutu poprosił obecnego na auli abp. P.-M. Carré oraz o. Daniela-Ange o błogosławieństwo.

---

[7] Chodzi o książki o. Daniela-Ange: *Wstań! Świat potrzebuje Twojej wierności…*, i *Któż nam ukaże szczęście* (Wydawnictwo „Gaudium" Lublin 2009).

V. RECENZJE

„Duchowość w Polsce", tom 11,
red. M. Chmielewski, Lublin 2009, s. 303-306

Ks. Marek Chmielewski

KS. ADAM RYBICKI, *„COMPASSIO MARIAE" W CHRZEŚCIJAŃSKIM ŻYCIU DUCHOWYM. STUDIUM NA PRZYKŁADZIE POLSKIEJ ŚREDNIOWIECZNEJ LITERATURY I SZTUKI RELIGIJNEJ* (Lublin 2009, ss. 394 + 7 nlb.)

Któż nie zna łacińskiej sentencji: *historia est magistra vitae*? Uświadamia ona głęboką życiową prawdę o tym, że poznając swoją przeszłość, jak również dzieje środowiska oraz kraju, w którym się żyje, bardziej rozumie się siebie i potwierdza swoją tożsamość. Znajomość własnej historii jest istotnym elementem integralnego rozwoju człowieka. O ileż bardziej prawda ta odnosi się do duchowości. Na jej kształt w danym podmiocie wpływa nie tylko jego osobista szeroko rozumiana aktywność ascetyczna, lecz dynamika życia Kościoła, do którego on należy. Duchowość chrześcijańska ma bowiem nieodłączny wymiar eklezjalny[1].

Tymczasem okazuje się, że nasza rodzima historia duchowości wciąż oczekuje na gruntowne zbadanie. Do tej pory podejmowano jedynie próby opracowania syntez historii i teologii polskiej duchowości. W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku dokonał tego prof. Karol Górski[2], a dwadzieścia lat później ks. prof. Jerzy Misiurek[3]. Okresem dwudziestolecia międzywojennego, głównie pod kątem modlitwy i mistyki, zajmował się ks. prof. Stanisław Urbański[4]. Z tym większą radością trzeba przyjąć wnikliwe studium ks. dr. Adama Rybickiego z Instytutu Teologii Duchowości KUL, na podstawie którego przeprowadzono kolokwium habilitacyjne dnia 20 X 2009 roku na KUL. Dotyczy

[1] Alfonso Orlini, franciszkański teolog doby soborowej, był przekonany, że życie duchowe możliwe jest jedynie w Kościele. — *La spiritualità. Concetti e generalità*, „Miscellanea Francescana" 57(1957), f. 2, s. 157.

[2] *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986.

[3] Zob. *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 1 (w. X-XVII) — Lublin 1994, t. 2 (w. XVIII-XIX) — Lublin 1998, t. 3 (w. XX) — Lublin 2001.

[4] Zob. np. *Polska teologia życia mistycznego (1914-1939)*, Warszawa 1995; *Teologia modlitwy. Studium ascetyczno-mistyczne dwudziestolecia międzywojennego z uwzględnieniem duchowości szkoły zmartwychwstańczej*, Warszawa 1999.

ono bowiem mało znanego okresu późnego średniowiecza, który wywarł doniosły wpływ na duchowość późniejszych wieków łącznie ze współczesnością.

Przedstawiona rozprawa pt. *„Compassio Mariae" w chrześcijańskim życiu duchowym. Studium na przykładzie polskiej średniowiecznej literatury i sztuki religijnej* (Lublin 2009, ss. 394 + 7 nlb.) sytuuje się na linii dotychczas podejmowanej przez ks. Rybickiego tematyki duchowości maryjnej i stanowi jej kulminację, godną uwagi. Świadczy bowiem o metodologicznej kompetencji autora i bardzo dobrym opanowaniu warsztatu analityczno-badawczego, jak również o gruntownej znajomości poruszanej problematyki.

Rozprawa, oprócz obszernego wstępu (w którym autor zadbał o metodologiczne doprecyzowanie nie tylko stosowanej terminologii, ale także przedmiotu materialnego i formalnego badań), zakończenia, streszczenia w języku angielskim, wykazu skrótów i bibliografii, składa się z pięciu rozdziałów.

W pierwszym przedstawiono rys historyczny centralnego motywu *compassio Mariae*, dokonując analizy najważniejszych dla tego tematu źródeł w postaci apokryfów Nowego Testamentu oraz średniowiecznych utworów apokryficznych, wschodniej i zachodniej teologii średniowiecznej, a zwłaszcza dolorystycznego nurtu mistycznego reprezentowanego między innymi przez św. Brygidę Szwedzką i bł. Henryka Suzo.

Kontekstualne ujęcie motywu *compassio Mariae* wyraźnie ujawnia się w drugim rozdziale, w którym autor przedstawia główne rysy światopoglądu oraz antropologii późnego średniowiecza, w zakres której wchodzą takie zagadnienia, jak uczuciowość czy kobiecość, jak również demonologia.

W kolejnym rozdziale rozprawy autor przechodzi na grunt Polski, prezentując, w jaki sposób oraz jakimi drogami, motyw *compassio Mariae* przenikał z kultury i duchowości średniowiecznej Europy do Polski. Wielką zasługę w tym względzie mają zakony: cystersów, krzyżaków, dominikanów i franciszkanów. Mimo iż pod względem objętościowym jest to rozdział najszczuplejszy, tym niemniej jest bardzo interesujący. Ks. Rybicki podaje wiele cennych informacji, na ogół mało znanych, a przynajmniej nie powiązanych bezpośrednio z duchowością i mariologią.

W przeciwieństwie do poprzedniego, rozdział czwarty jest najobszerniejszy i dotyczy form wyrazu idei *compassio Mariae* oraz ich znaczenia dla duchowości średniowiecza. Przedmiotem uwagi tu są sztuki plastyczne oraz stosowana w nich symbolika, a także pieśni, misteria, kaznodziejstwo, liturgia i modlitewniki. Dopełnieniem rozdziału jest omówienie środków stylistycznych w narracjach (dyrektywność, perswazja). Ta część rozprawy ma charakter egzemplifikacyjny, tym bardziej, że autor świadomie skupił uwagę na średniowiecznej rzeźbie zwanej Pietą z Ostródy.

Jeszcze dalej w uszczegółowieniu egzemplifikacyjnym poszedł autor w rozdziale ostatnim, omawiając motyw *compassio Mariae* w najważniejszych średniowiecznych dziełach z zakresu polskiej literatury teologiczno-duchowej, poczyna-

jąc od *Kazania na Wielki Piątek* Peregryna z Opola, przez *Rozmyślania dominikańskie* i *Rozmyślania przemyskie*, *Plant świętokrzyski*, *Żołtarz Jezusów*, *Dolores Sanctissimae Virginis Mariae*, a skończywszy na *Modlitewniku Ptaszyckiego II*.

Przedstawiony tu w zarysie układ treści odzwierciedla przejrzysty zamysł koncepcyjno-metodologiczny rozprawy. Autor wychodzi bowiem od kwestii źródłowych, a zarazem dość ogólnych, i stopniowo zawęża obszar badań skupiając się na motywie *compassio Mariae* w polskiej duchowości średniowiecznej. Tok prowadzonej refleksji zdaje się osiągać kulminację w rozdziale czwartym, w którym wnikliwie zostały omówione formy wyrazu współcierpienia Maryi i jego znaczenia dla życia duchowego. Z tej racji, jak wspomniano, jest to najobszerniejsza część książki. Progresywne uszczegóławianie i zarazem zawężanie podejmowanej problematyki posłużyło autorowi do kontekstualnego ujęcia zagadnienia. W tym celu często, aczkolwiek bardzo zwięźle, podaje szereg informacji pobocznych, które jednak nie zaburzają głównego nurtu refleksji. Przykładem tego może być opis średniowiecznego obrazu Boga i szatana (s. 137-143), cały szereg fachowych stwierdzeń z zakresu historii sztuki przy opisie ideograficznym wspomnianej Piety z Ostródy czy literaturoznawstwa w analizach najwybitniejszych średniowiecznych dzieł teologicznych, będących zarazem pomnikami polskiej kultury.

Przejrzystości rozprawy sprzyja jasne stawianie problemów badawczych, zwłaszcza we wprowadzeniach do rozdziałów i paragrafów, zastosowanie rozspacjowanych śródtytułów, jak również zwięzłe podsumowania. Ponadto autor dba, aby nie ulegać pokusie pochopnych i upraszczających sądów czy powielania stereotypów, wykazując przy tym obiektywizm oraz krytyczne podejście, oparte na weryfikowalnych źródłach lub opracowaniach. Widać to, na przykład, w bardzo ostrożnym przyjmowaniu rozpowszechnionej opinii, jakoby znana modlitwa *Memorare* (Pomnij…) pochodziła wprost od św. Bernarda z Clairvaux (s. 173-174). O wnikliwym i krytycznym podejściu do badanej problematyki świadczy także uwaga ks. Rybickiego odnośnie do bł. Władysława z Gielniowa, prostująca między innymi opinię A. Brücknera odnośnie do autorstwa całej pieśni pt. *O Jezu Nazareński*. Podobnych przykładów jest znacznie więcej, za każdym razem odpowiednio udokumentowanych w przypisach.

Godne uwagi są konkluzje, jakie autor w zakończeniu wyprowadza z prezentowanych w rozprawie badań. Przede wszystkim stawia zastrzeżenie natury hermeneutycznej, że prezentowany obraz życia duchowego polskiego średniowiecza nie jest kompletny i w pełni miarodajny, gdyż jego rekonstrukcja oparta jest na źródłach pochodzących z wyższych warstw społecznych. Jest to więc duchowość elit, a nie całego polskiego społeczeństwa średniowiecznego. Dalej autor podkreśla kontekstualność motywu *compassio Mariae*, czyli silne powiązanie tego motywu nie tylko z treściami ściśle teologicznymi, lecz również z ówczesnym światopoglądem. Nie można też pominąć faktu, że — jak zauważa ks. Rybicki — „istotną cechą średniowiecznej duchowości jest wyraźnie akcentowana komple-

mentarność, a nawet jedność dwóch cierpień: Chrystusa i Jego Matki" (s. 343), przy czym cierpienia Matki mają charakter duchowy, zaś męka Chrystusa — cielesny. Szczególnie cenne jest stwierdzenie, że znaczenia analizowanego motywu *compassio Mariae* nie należy redukować tylko do wąsko pojętego życia duchowego, jako „życia w Duchu", lecz „należy dostrzec jego wpływ na cały *modus vivendi* ówczesnego człowieka" (s. 345). Wskazuje na to różnorodność sposobów, form i środków stylistycznych, jakie stosowano w średniowieczu w celu przedstawienia tegoż wiodącego motywu.

Jakkolwiek postawa Maryi, uczestniczącej w zbawczym dziele Chrystusa, a zwłaszcza w Jego Męce, postrzegana jest w analizowanych źródłach jako „szkoła wyrażania ludzkich uczuć", to jednak autor nie zgadza się z tezą o płytkim i jedynie emocjonalnym znaczeniu motywu *compassio Mariae* w duchowości chrześcijańskiej, zwłaszcza omawianej epoki (s. 352). Wprost przeciwnie, konsekwentnie w całej rozprawie nie bez powodzenia i erudycji stara się wykazać, że *compassio Mariae* w polskim średniowieczu niosło ze sobą olbrzymi ładunek treści teologiczno-eklezjologicznych, kerygmatyczno-duchowych, estetyczno-artystycznych itp. W tym też należy upatrywać głównego poznawczo-badawczego waloru tego studium. Przyznać też trzeba, że na tle dotychczasowych badań mediewistycznych pod kątem teologii duchowości i mariologii, rozprawa wyróżnia się przede wszystkim pewnego rodzaju interdyscyplinarnością, to znaczy prowadzeniem badań na styku duchowości, mariologii, historii sztuki i literaturoznawstwa, przy czym najbardziej wiodącą kwestią jest wskazany we wstępie, jako założenie metodologiczne, maryjny wymiar duchowości chrześcijańskiej. Szczególnie wyraźnie dostrzegalny jest on w *compassio Mariae*, stąd prześledzenie tego motywu ma wysoki walor merytoryczny. Jest pewnego rodzaju odkryciem ważnej cechy polskiej duchowości tego okresu.

Ponadto o merytorycznej wartości przeprowadzonych badań w znacznym stopniu świadczy nie tylko ich oryginalność, ale także aktualność. Ks. Adam Rybicki tak we Wstępie, jak i w Zakończeniu nadmienia, że pomiędzy okresem średniowiecza a współczesnością zachodzi wiele podobieństw. W obydwu przypadkach człowiek czuje się zagrożony i wyobcowany, choć przyczyny tego stanu wewnętrznego znacznie się różnią. W związku z tym — jak słusznie zauważono — „współcześnie motyw *compassio* zasługuje na ponowne odkrycie, szczególnie że wraz ze schyłkiem średniowiecza uległ deprecjacji czy wręcz zapomnieniu, a dziś na skutek stereotypowego myślenia o wiekach średnich jest niejednokrotnie uważany za dewocyjny i płytki" (s. 353).

Można mieć nadzieję, że prezentowane tu studium zapoczątkuje cały nurt badań nad znaczeniem *compassio Mariae* dla duchowości i kultury w późniejszych okresach polskiej historii. Wydaje się bowiem, że nie pozostał on bez istotnego wpływu na polską mistykę, zwłaszcza w okresie XIX i początkach XX wieku.