DUCHOWOŚĆ NA PROGU TRZECIEGO TYSIĄCLECIA

Sekcja Duchowości Teologów Polskich

Z serii „Duchowość w Polsce” dotychczas 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. ks. Marek Chmielewski, Lublin 1995, ss. 276.
3. *Oblicza doskonałości chrześcijańskiej*, red. ks. Marek Chmielewski, Lublin 1996, ss. 219.
4. *Z Chrystusem w świecie. Instytuty świeckie w 50-lecie „Provida Mater Ecclesia”. Wypowiedzi Kościoła. Materiały z sympozjum*, red. ks. Marek Chmielewski, ks. Walerian Słomka i Krystyna 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. Gabriel Bartoszewski OFMCap., Halina Irena Szumił i ks. Marek Chmielewski, Lublin 1999, ss. 272.
6. *Duchowość na progu trzeciego tysiąclecia*, red. ks. Marek Chmielewski, Lublin 1999, ss. 239.

Komitet naukowy:

Ks. Prof. Dr Hab. Walerian SŁOMKA, KUL (Przewodniczący)
Prof. Dr Hab. Antoni Jozafat NOWAK OFM, KUL
Ks. Prof. Dr Hab. Stanisław URBAŃSKI, ATK
Prof. Dr Hab. Paweł Placyd OGÓREK OCD, ATK
Ks. Dr Hab. Andrzej SIEMIENIEWSKI, PWT Wrocław

DUCHOWOŚĆ NA PROGU TRZECIEGO TYSIĄCLECIA

praca zbiorowa pod redakcją
ks. Marka Chmielewskiego

Lublin 1999

Projekt okładki
Maria Orkiszewska

Adiustacja stylistyczna i korekta
Nelly Duławska

Skład komputerowy
i redakcja techniczna książki
Ks. Marek Chmielewski

Copyright by Marek Chmielewski

ISBN 83-87405-98-1

Druk: Wydawnictwo „POLIHYMNIA" sp. z o. o.
Aleja Róż 17, 20-809 Lublin, tel. (081) 746 97 17
e-mail: polihymn@box43.gnet.pl

SPIS TREŚCI

P r z e d m o w a 7
Ks. Andrzej SIEMIENIEWSKI,
Tertio millennio adveniente — duchowość na trzecie tysiąclecie . 11
Dorota RAFALSKA, Eryk ŁAŻEWSKI,
„Objawienia" w Medjugorje w świetle reguł rozeznawania duchów 23
Ks. Marek CHMIELEWSKI,
Metodologiczne podstawy teologii duchowości 45
Ks. Walerian SŁOMKA,
Wizja świętości w dokumentach Soboru Watykańskiego II..... 87
Ks. Stanisław URBAŃSKI,
Mistyczne perspektywy rozwoju duchowego chrześcijanina wskazane przez Jana Pawła II na progu trzeciego tysiąclecia.... 101
Dominik E. WIDER OCD,
Tajemnica Trójcy Świętej podstawą i kresem doświadczenia chrześcijańskiego 113
Ks. Wojciech MISZTAL,
Chrystus — Misterium obecności i drogi do Ojca 125
Waldemar SEREMAK SAC,
Rola życia konsekrowanego w Kościele w perspektywie Jubileuszu Roku 2000 151
Ks. Walerian SŁOMKA,
Kierunki formacji duchowej i apostolskiej..... 157
Stanisław T. ZARZYCKI SAC,
Św. Wincenty Pallotti jako prekursor Akcji Katolickiej i inspirator duchowości apostolskiej 170
Mieczysław ŁACEK OSPPE,
Doskonałość chrześcijańska w ujęciu o. Anastazego A. Wargawskiego (1718-1789) na tle epoki oświecenia 191
Ks. Ryszard GROŃ,
Fenomen doktora Kościoła w historycznym rozwoju 211
Ks. Mirosław KIWKA,
„Przyjaciel i mistrz" — św. Jan od Krzyża i Jan Paweł II..... 227

vacat

PRZEDMOWA

Każdy przełom stuleci, a tym bardziej przełom drugiego i trzeciego tysiąclecia, skłania do zadumy, podsumowań, bilansów i ocen. Dotyczy to zarówno płaszczyzny ogólnospołecznej, eklezjalnej, środowiskowej, jak i indywidualnej. Wobec tak ważnych momentów historii naturalną rzeczą jest spojrzenie wstecz na miniony czas, aby z niego wyciągnąć wnioski na przyszłość, wszak *historia magistra vitae est*.

Do takiego, pełnego zadumy zatrzymania się nie tylko nad historią świecką, mierzoną upływem lat, ale przede wszystkim nad ogólną i osobistą historią zbawienia, zaprasza Ojciec święty Jan Paweł II w liście apostolskim *Tertio millennio adveniente*. Historiozbawcza refleksja dokonana na przełomie tysiącleci ma nam pełniej uświadomić, że „w Jezusie Chrystusie Bóg nie tylko mówi do człowieka — Bóg szuka człowieka" (TMA 7). Odkrycie tej fundamentalnej prawdy wiary chrześcijańskiej jest jednym z wiodących motywów Jubileuszu Roku 2000. Ona też inspiruje teologów do podjęcia próby bilansu posoborowej teologii. Owocem tych wysiłków są różnego rodzaju sympozja naukowe i publikacje poświęcone poszczególnym dyscyplinom teologicznym, ujmowanym w perspektywie trzeciego tysiąclecia.

Także w odniesieniu do teologii duchowości podjęto próbę takiego bilansu. Miało to miejsce podczas sympozjum Sekcji Duchowości Teologów Polskich na temat: „Duchowość chrześcijańska na progu trzeciego tysiąclecia «Tertio millennio adveniente»", które odbyło się w WSD Zmartwychwstańców w Krakowie dnia 5 XI 1998 roku. Wygłoszone tam odczyty, jak również ożywiona dyskusja, także w kuluarach sali obrad, skłoniły do wydania niniejszego, szóstego już tomu z serii „Duchowość w Polsce". Oprócz wspomnianych odczytów, składają się nań artykuły przygotowane specjalnie do tego zbioru.

Otwiera go artykuł ks. Andrzeja S i e m i e n i e w s k i e g o z PWT we Wrocławiu, kreślący obraz duchowości na progu trzeciego tysiąclecia. Jest to przede wszystkim duchowość zorientowana ku szczytom doświadczenia duchowego, a więc ku mistyce.

Poniekąd potwierdzeniem tezy ks. Siemieniewskiego jest niezwykle żywe zainteresowanie zjawiskami, które od kilkunastu lat mają miejsce w Medjugorje. Krytyczną ich ocenę, być może burzącą powstałe już stereotypy myślenia, podają najmłodsi autorzy niniejszego zbioru: Dorota R a f a l s k a i Eryk Ł a ż e w s k i.

Duchowość, oprócz wymiaru przeżyciowego, ma jednak wymiar doktrynalny. Mijające stulecie od początku było naznaczone intensywnym poszukiwaniem metodologicznego wyrazu teologicznej usystematyzowanej refleksji nad życiem duchowym, dzięki czemu w tej chwili można mówić o teologii duchowości jako samodzielnej dyscyplinie teologicznej. Jej podstawy metodologiczne, istotne z punktu widzenia ortodoksji i ortopraksji w dziedzinie duchowości, przedstawia niżej podpisany.

U podstaw chrześcijańskiej duchowości, będącej również przedmiotem dociekań teologicznych, jest powszechne powołanie do świętości, którego realizacja jest usilnym postulatem Soboru Watykańskiego II na progu nowego tysiąclecia. Z właściwą sobie erudycją syntezę tego zagadnienia zaprezentował ks. prof. Walerian S ł o m k a z KUL podczas wspomnianego krakowskiego sympozjum. Treść jego wystąpienia zawarta została w artykule pt. *Wizja świętości w dokumentach Soboru Watykańskiego II*.

Dwa kolejne artykuły to także odczyty wygłoszone podczas sympozjum Sekcji Duchowości Teologów Polskich w Krakowie. Są one rozwinięciem i dopełnieniem tematu podjętego w poprzednim artykule. Ks. prof. Stanisław U r b a ń s k i z ATK, podobnie jak uczynił to ks. Siemieniewski, wykazuje na podstawie dokumentów Jana Pawła II, że duchowość trzeciego tysiąclecia ma być ukierunkowana ku doświadczeniu mistycznemu. Powszechne powołanie do świętości znajduje zatem swą pełnię w zjednoczeniu mistycznym, którego chrześcijanin nie może jednak dostąpić bez rzetelnego wysiłku ascetycznego.

Podstawą i kresem chrześcijańskiego doświadczenia duchowego, którego szczególną postacią jest doświadczenie mistyczne, są Osoby Przenajświętszej Trójcy. Partycypacja w Ich życiu oznacza pełnię chrześcijańskiej doskonałości, jak uczy w swoim artykule o. prof. Dominik Eugeniusz W i d e r, karmelita z PAT w Krakowie.

W kontekście ostatniego roku przygotowań do Jubileuszu Roku 2000 warto podkreślić fundamentalną rolę Chrystusa Pana w naszym

dążeniu do Boga Ojca i poznaniu Jego miłosierdzia. Chrześcijańskie doświadczenie duchowe niczym by nie różniło się od podobnych przeżyć właściwych innym religiom i kulturom, gdyby nie Osoba Jezusa Chrystusa, który nie tylko objawia misterium Boga, ale i ku Niemu prowadzi. To zagadnienie — w oparciu o teksty biblijne, zwłaszcza św. Pawła — omawia ks. Wojciech M i s z t a l z Kielc.

Kolejny artykuł autorstwa palotyna, ks. Waldemara S e r e m a k a z KUL, wprowadza czytelnika na nowo w tematykę wielkiego Jubileuszu Roku 2000. Autor, czerpiąc z nauczania Jana Pawła II stara się wykazać niezastąpioną rolę instytutów życia konsekrowanego w realizacji zbawczej misji Kościoła na progu trzeciego tysiąclecia.

Ten sam problem twórczej obecności w Kościele podejmuje ks. S ł o m k a w drugim artykule, który zawiera treść jego wystąpienia na I Kongresie Ruchów i Stowarzyszeń Katolickich Diecezji Siedleckiej (23 X 1998). Autor zwraca uwagę na konieczność właściwej formacji młodych katolików zaangażowanych w różnego rodzaju zrzeszenia w Kościele, co ma niezwykle doniosłe znaczenie nie tylko dla ich osobistego uświęcenia, ale także dla misji Kościoła w świecie nowego tysiąclecia.

Wzorcowym przykładem takiego zaangażowania w życie i misję Kościoła jest Akcja Katolicka, której powstanie wiąże się z przemianami społeczno-kulturowymi w połowie XIX wieku, zbliżonymi swoim charakterem do obserwowanych współcześnie. Ks. Stanisław T. Z a r z y c k i z KUL, wierny macierzystej duchowości pallotyńskiej wysuwa interesującą tezę, że prekursorem Akcji Katolickiej, wpisującej się na nowo w polski krajobraz życia duchowego, jest św. Wincenty Pallotti, założyciel Zjednoczenia Apostolstwa Katolickiego.

Artykuł, którego autorem jest paulin z Jasnej Góry, o. Mieczysław Ł a c e k, tylko pozornie cofa czytelnika w dość odległą historię. W istocie troska o osiąganie doskonałości chrześcijańskiej, zwłaszcza przez elity rządzące, zawarta w oryginalnym dziele o. Anastazego Wargawskiego, stale pozostaje aktualna. Także wskazywane przez niego środki doskonałości okazują się wciąż owocne, w jakże odmiennych warunkach życia ludzi dwudziestego pierwszego wieku.

Dwa ostatnie artykuły prezentowanego zbioru są niejako potwierdzeniem zgłaszanej przez autorów tezy o niesłabnącej aktualności

chrześcijańskiego życia duchowego, dotyczą bowiem faktów i osób, które miały i mają miejsce w naszych czasach.

Nawiązując do faktu, że św. Teresę od Dzieciątka Jezus w stulecie jej śmierci Jan Paweł II ogłosił 33. Doktorem Kościoła, ks. Ryszard G r o ń z Wrocławia zamieszcza interesujący rys historyczny praktyki Kościoła ogłaszania wybitnych świętych powszechnymi nauczycielami wiary i moralności, a więc Doktorami Kościoła.

Przypominając, że Jan Paweł II jest tym, który wskazuje współczesnemu człowiekowi, jak przekraczać próg tysiącleci jako „próg nadziei", ks. Mirosław K i w k a daje szkic biograficzno-duchowy naszego Papieża. Przedstawia w nim genezę mocnego zakorzenienia duchowości Ojca świętego w duchowości karmelitańskiej.

Oczywiście zaprezentowane tu treści trudno uznać za wyczerpującą diagnozę stanu życia duchowego w Polsce na progu trzeciego tysiąclecia. Do tego potrzeba przede wszystkim znacznego dystansu czasowego i zastosowania odpowiednich metod badawczych. Należy jednak żywić nadzieję, że niniejsza praca zbiorowa, prezentująca skromny wycinek ogromnego dorobku polskich teologów duchowości, stanie się inspiracją do dalszych badań nad historią, teraźniejszością i ukrytą w planach Bożych przyszłością duchowości w Polsce i polskiej teologii duchowości.

Lublin, Św. Michała Archanioła 1999

Ks. Marek Chmielewski

Ks. Andrzej SIEMIENIEWSKI*
Wrocław

TERTIO MILLENNIO ADVENIENTE — DUCHOWOŚĆ NA TRZECIE TYSIĄCLECIE

1. PRZYKŁAD USA: EWOLUCJA PEWNYCH PRZEWIDYWAŃ WOBEC DUCHOWOŚCI

„Bardzo możliwe, że słowo «Bóg» będzie musiało umrzeć, potwierdzając w ten sposób apokaliptyczny sąd Nietzschego: «Bóg umarł»"[1].

Jeszcze trzydzieści lat temu te słowa słynnego teologa amerykańskiego Harveya Coxa, wieszczącego kształt przyszłości, zapowiadały stopniowy zanik potrzeb religijnych wśród ludzi końca dwudziestego wieku i „wyparowywanie" odczuwanej obecności Boga — wszechobecnego w dawniejszych epokach. Ewolucja świadomości religijnej wydawała się mieć jednoznaczny i łatwy do przewidzenia kierunek: od mitycznej wiary w bezpośredni kontakt z Duchem Bożym do ucywilizowanej postaci religii jako mglistego zbioru moralnych wytycznych pozostawionych w spadku przez wielkich nauczycieli ludzkości. Bóg człowieka współczesnego, mieszkańca nowoczesnej metropolii, nie mógł przecież w niczym przypominać obiektu wierzeń dawnych epok. „Bóg miejskiego człowieka powołuje go z nieskończonej odległości do

---

* Ks. dr hab. Andrzej Siemieniewski (ur. 1957), kapłan archidiecezji wrocławskiej. Doktorat z teologii duchowości na Angelicum w Rzymie pt. *Gli elementi della spiritualità sacerdotale nel pensiero di Hans Urs von Balthasar* (1991). Habilitacja na Papieskim Wydziale Teologicznym w 1997 nt. *Ewangelikalna teologia nowego narodzenia a Tradycja katolicka*; prorektor PWT we Wrocławiu. Wykłada także teologię duchowości w WMSD we Wrocławiu. Opublikował m.in. *Między sektą, herezją a odnową* (Toruń 1998).

[1] H. Cox, *The secular city: secularization and urbanization in theological perspective*, New York 1965, s. 265.

trzeźwego wysiłku w dziennym świetle samodyscypliny; bogowie plemienni wirują z nim w nocy zmysłowej ekstazy”[2].

Religia pociągająca człowieka doznaniem spotkania i jedności z Bóstwem — religia mistyczna, odczuwana była jako niegodna człowieka drugiej połowy dwudziestego wieku, jako rodzaj podejrzanej wyprawy w świat ekstaz, zmysłowego zapamiętania i ucieczki od przekształcania świata wysiłkiem umysłów i rąk. Optymistyczne przekonanie o nieograniczonych możliwościach rozumu ludzkiego w kwestii przeobrażania środowiska i społeczeństwa mogło jedynie wzmagać tę postawę wobec oczekiwanej „religii przyszłości”.

Po upływie dwudziestu lat przez teksty H. Coxa, przewijała się już inna myśl. Rzeczywistość wieku dwudziestego, przechylającego się coraz bardziej ku końcowi, nie potwierdzała poprzednich przewidywań zapowiadających kres religii i zmierzch Boga. Cox stwierdzał z zauważalną nutą zdumienia: „Zamiast wieku panoszącego się sekularyzmu i zaniku religii mamy erę przebudzenia religijnego i powrotu *sacrum*”[3]. W połowie lat osiemdziesiątych słynny amerykański teolog dostrzegał już ostrze nowego przebudzenia religijnego, choć jeszcze głównie na polu społecznego zaangażowania wynikającego z wiary. Szczególnie wartościowe wydawały się więc praktyczno-społeczne owoce religijnego przeżycia. „Nowa Reformacja”, jak nazywał sytuację odnowionego zainteresowania wiarą Cox, to — dla niego w latach osiemdziesiątych — przede wszystkim teologia wyzwolenia Ameryki Łacińskiej, to kolumbijski czy boliwijski *Dios pobre*[4].

Bezpośrednie zbliżanie się końca wieku skłoniło jednak Coxa, słynnego interpretatora masowych zjawisk przemian świadomości społecznej w dziedzinie religijnej, do zmiany perspektywy teologicznego widzenia. Jakkolwiek dalekie może się to dziś wydawać od głoszenia nadchodzącego „miasta zsekularyzowanego” lub od wizji nieuchronnej rewolucji społecznej pod wodzą „Chrystusa z karabinem”, to jednak

---

[2] „Town man’s God calls him from an infinite distance to work soberly in the daylight of self-discipline [...] tribal man’s gods whirl with him in the night of sensual ecstasy”. — Tamże, s. 13.

[3] T e n ż e, *Religion in the secular city: toward a postmodern theology*, New York 1984, s. 20.

[4] Tamże, s. 263-267.

powstała w 1995 roku praca Coxa nosi znamienny tytuł: *Ogień z nieba*[5]. Oczywiste odwołanie się do ewangelicznej zapowiedzi Chrystusa: „Przyszedłem ogień rzucić na ziemię" (Łk 12, 49) jest zaskakującym zwiastunem oczekiwanej duchowości na czas przyszły, jako że podtytuł tej pracy głosi: *Przekształcanie religii na wiek dwudziesty pierwszy*.

Wiara religijna rysowana jest tam w niezwykle przyszłościowych i dynamicznych sformułowaniach. Oto „zamiast śmierci Boga widzimy renesans religii na całej kuli ziemskiej"[6], jako że „dzisiaj już nie duchowość, ale sekularyzm zmierza do wyginięcia"[7]. W sarkastycznej uwadze zamieszczonej w książce czytamy, że „zanim uniwersyteccy przepowiadacze przyszłości", wieszczący zmierzch religijnych potrzeb współczesnego człowieka, „zaczęli korzystać ze swoich emerytur, religijna odnowa objęła całą ziemię", co więcej — odnowa w formie „wielkiego przebudzenia" wraz ze wszystkimi „obietnicami i niebezpieczeństwami", tym razem jednak już w skali całej ludzkości[8].

Uważni badacze dominujących nastrojów religijnych w USA podzielają diagnozy Coxa. Główny nurt, ten wątek chrześcijaństwa, który ma moc napełniania energią i entuzjazmowania ludzi, nie zbliża się do wysoce intelektualistycznego sceptycyzmu wobec nadprzyrodzoności. Wręcz przeciwnie, bliski jest temu, co w Ameryce określa się terminem *evangelical spirituality*, a więc duchowości ewangelikalnej i to zarówno wśród chrześcijan wyznania katolickiego, jak i protestantów oraz prawosławnych[9]. W kraju dynamicznych przemian w społecznościach religijnych i nieustannie dokonywanych porównywań ilości członków najróżniejszych wyznań wniosek nasuwał się prosty: o ile przywiązane do tradycji formy chrześcijaństwa przeżywały tendencje wzrostowe, o tyle kościoły lub wspólnoty z tradycji rezygnujące, a więc liberalne,

---

[5] T e n ż e, *Fire from heaven — the rise of Pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the 21 century*, Reading (Mass) 1995.

[6] „Instead of the death of God [...] a religious renaissance all over the globe". — Tamże, s. xvi.

[7] Tamże, s. xv.

[8] Tamże, s. xvi

[9] J. H i t c h c o c k, *Catholic and evangelical: Christianity in the Twenty first century*, „Modern Age", vol. 33, n. 2, Summer 1990, s. 133-141

które świadomie stawiały sobie za główny cel swojego istnienia dostosowanie się do nowoczesności, traciły wyznawców[10].

Ten przykład, zaczerpnięty z realiów amerykańskich, ilustruje dość dobrze pewne procesy zachodzące w swoistej „futurologii religijnej" ostatnich kilkudziesięciu lat. Niech stanie się punktem wyjścia dla naszego tematu: „Duchowość na trzecie tysiąclecie".

2. „DUCHOWOŚĆ PRZYSZŁOŚCI" WEDŁUG KARLA RAHNERA

W bogatej twórczości Karla Rahnera znaleźć można pewne przyczynki do odgadywania kształtu ewolucji duchowości katolickiej. Ten wielki teolog w roku 1980 podjął próbę zarysowania szkicu duchowości przyszłości, a więc swoistej duchowej „futurologii". Próba ta, zawarta w artykule *Przyszła duchowość* (*Künftige Spiritualität*)[11], objawia wiele niezmiernie interesujących intuicji, mogących rzucić inspirujące światło na problem właściwej postawy chrześcijańskiej wobec szybko zmieniających się realiów świata na przełomie wieków. Czym jest owa „duchowość", której przyszłość starał się opisać niemiecki teolog? Jakie podstawowe kierunki będą wyznaczać — jego zdaniem — jej bieg w dwudziestym pierwszym stuleciu rozpoczynającym nowe tysiąclecie?

Przede wszystkim Rahner dostrzega naglącą konieczność odnowienia wiary, w sensie przywrócenia jej pełni wymiaru przeżyciowo-mistycznego. Oczywiste ramy doktryny i porządku eklezjalnego nie mogą okazywać się statycznym schematem stojącym w opozycji do tego, co nowe, spontaniczne i żywiołowe, ale muszą być rozumiane jako stwarzające przestrzeń dla doświadczenia Bożego działania, które wkracza w konkretną egzystencję wierzącego człowieka. „Według Pisma i według prawidłowo zrozumianej nauki Kościoła ostateczne przekonanie wiary i decyzja wiary płyną nie tylko z zewnętrznego wykładu wspartego świecką lub kościelną opinią publiczną, ani nie tylko z teologicznej i racjonalnej argumentacji, ale z doświadczenia Boga, Jego Ducha,

---

[10] Tamże, s. 133.

[11] K. R a h n e r, *Praxis des Glaubens. Geistliches Lesebuch*, Zürich-Köln 1982, s. 39-47 (to samo w: K. R a h n e r, *Schriften zur Theologie*, Bd. XIV, Einsiedeln-Zürich 1980, s. 370-381).

Jego wolności. Dlatego też posiadanie Ducha Świętego nie jest czymś, o czym można nauczyć się ze szkolnego wykładu, czymś, co pozostaje poza naszą świadomością (jak to zakładały wielkie szkoły teologii potrydenckiej), ale jest czymś, czego doświadcza się od wnętrza”[12].

Postulowana „duchowość przyszłości” obejmuje więc wewnętrzne doświadczenie Boga i doświadczenie posiadania Ducha Bożego. Jest to wyraźny powrót do postulatów apostolskich. Dla pierwszych uczniów Chrystusa przejmujące pytanie: „Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was?” (1 Kor 3, 16), było na tyle jasne i konkretne, na tyle odwołujące się do doświadczenia życia wiary, że umożliwiało odpowiedź: „tak” lub „nie”. Prawda ta miała wymiar nie tylko doktrynalny, ale również przekształcała się w codzienne doświadczenie wiary: „Sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi” (Rz 8, 16).

Z taką wizją duchowości przystępuje Rahner do naszkicowania pięciu cech przeczuwanej przez siebie przyszłej duchowości chrześcijańskiej. Jedna z nich to niezbędne nawiązywanie do dwudziestowiekowej tradycji katolickiej duchowości, która jest przecież owocem działania Ducha Świętego w historii. Cztery następne cechy, to prawdopodobne kierunki ewolucji duchowości katolickiej.

Po pierwsze więc, chrześcijańska duchowość jest nie do pomyślenia bez zakorzenienia w przeszłości. Historyczny Kościół jest przecież Ciałem Chrystusa ożywianym Jego Świętym Duchem. Dlatego też w wizji Rahnera podstawowe miejsce ma zachowanie ciągłości z „przeszłą duchowością” przez podkreślenie fundamentalnego znaczenia takich wątków, jak: Jezus Chrystus jako Słowo Boga i jako norma życia; Kościół i jego sakramenty; świat jako miejsce życia Kazaniem na Górze i Błogosławieństwami ewangelicznymi; umiejętność uczenia się z przeszłości tego, co pozytywne[13].

Tym niemniej, kontynuacja nigdy nie jest czymś automatycznym, zawsze otwarta jest na zmiany i korekty. Ciało Chrystusa jest organizmem żywym, a ożywiający Duch przynosi zawsze innowacje i niespodziewane rozwiązania. Teolog może próbować więc domyślać się owych innowacji na podstawie znajomości Objawienia oraz pilnego

[12] Tamże, s. 46.

[13] Tamże, s. 39 n.

wpatrywania się w znaki czasu. Przewidywane przez Rahnera kierunki zmian w duchowości są więc następujące: koncentracja na tym, co najistotniejsze — na trzech głównych tajemnicach wiary; bardziej bezpośrednie doświadczenie Boga; miejscem owego doświadczenia będzie stawać się coraz bardziej braterska wspólnota — Kościół rozumiana według zasad „pokornej eklezjologii".

A. Koncentracja na tym, co najistotniejsze

Pobożność katolicka, szczególnie wieku dziewiętnastego, a po części i dwudziestego, charakteryzowała się mnożeniem nabożeństw i partykularnych form modlitwy, wyrażających często dość fragmentaryczne aspekty wiary chrześcijańskiej. W opozycji do tej tendencji Rahner przewiduje, że pewne centralne motywy pobożności będą nie tylko wyraźniej i mocniej, ale nawet „z pewną wyłącznością" charakteryzować przyszłą duchowość. Wśród tych centralnych motywów znalazły się wymienione przez niego: istnienie Boga, możliwość kontaktu z Nim i zbawienie w Krzyżu Jezusa[14]. Przy innej okazji zauważył Rahner, że „w chrześcijaństwie są tylko trzy absolutne tajemnice: Trójca, Wcielenie i przebóstwiająca łaska". Można się więc spodziewać, że to one właśnie stworzą bazę chrześcijańskiego przeżycia w najbliższej przyszłości[15].

Potrzeba ewolucji o takim kształcie wydaje się również stać u podstaw pewnych sformułowań *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Jeśli z jednej strony pobożność ludowa „wyraża zmysł ewangeliczny i ludzką mądrość", to jednak troską Kościoła ma być „rozświetlanie jej światłem wiary" (KKK 1679). Można w tym wyczytać zalecenie nieustannego odnoszenia różnorodności ludowych nabożeństw do prostoty centralnego orędzia chrześcijańskiego, szczególnie jeśli ma się w pamięci, że zalecana jest forma „takiego uporządkowania, aby zgadzały się one z liturgią, ponieważ ona ze swej natury znacznie je przewyższa" (KKK 1675).

---

[14] Tamże, s. 44.

[15] „Drei absolute Geheimnisse im Christentum: Trinität, Inkarnation und vergöttlichende Gnade". — T e n ż e, *Im Heute glauben*, Einsiedeln 1965, s. 35.

Podobne obserwacje, tym razem bardziej praktyczne, poczynił Tullo Goffi w ostatnim z tomów dotyczących historii duchowości katolickiej, olbrzymiego przedsięwzięcia wydawniczego, jakim jest *Storia della Spiritualità* pod redakcją L. Bouyera i E. Ancillego. Zauważył on, że w ostatnich czasach dokonuje się wyraźna ewolucja pobożności ludowej od skoncentrowania się na „świętach patronalnych, nabożeństwach maryjnych i poświęconych świętym, na przyrzeczeniach i błogosławieństwach, pielgrzymkach do sanktuariów oraz publicznych aktach pokutnych" do innego nieco jej ukształtowania. Pobożność ludowa dalej istnieje i rozwija się, ale obecnie mocniej dochodzą w niej do głosu takie elementy, jak: „dzielenie się Słowem Bożym, wspólnotowe celebracje liturgiczne, braterska wspólnota o obliczu charytatywnym"[16].

Interesującą rzeczą jest, że sztandarowy dokument Jana Pawła II przygotowujący Kościół na podjęcie wyzwania nowego tysiąclecia — *Tertio millennio adveniente* zawiera sugestie idące w podobną stronę. W początkowych fragmentach papieskiego listu znaleźć możemy nawet rodzaj kerygmatu streszczającego w kilku zdaniach odpowiedzi na tak podstawowe problemy, jak pytanie o tożsamość Boga, o Jego relację do człowieka, o sytuację człowieka „naturalnego" i o możliwość zmiany sytuacji rozdarcia między człowiekiem a Bogiem. Zestaw tych tematów, to klasyczna problematyka kerygmatu. Znamienne więc jest, że taka właśnie problematyka podjęta została przez Jana Pawła II w 1994 roku w liście *Tertio millennio adveniente* (TMA 7 i 8). Zapewne równie kerygmatycznie brzmi, obecne w apostolskim liście, postawienie problemu: „na czym polega nasza religia?", wraz z udzieloną na to pytanie odpowiedzią: „polega ona na trwaniu w wewnętrznym życiu Boga [...], [gdyż] Duch Święty, który przenika głębokości Boże, wprowadza nas ludzi w te głębokości za sprawą ofiary Chrystusa" (TMA 8).

Wydaje się więc, że odczytywane niegdyś przez Rahnera w teologicznej intuicji inspiracje dla duchowości na trzecie tysiąclecie znajdują swoje potwierdzenie w duszpasterskich, a zapewne i profetycznych dyrektywach papieskich.

---

[16] T. G o f f i, *La spiritualità contemporanea*, Bologna 1987, s. 328-329.

B. Bardziej bezpośrednie doświadczenie Boga

Wyraźniejsze i bardziej bezpośrednie doświadczenie Boga ma stopniowo zastępować tradycyjne pojmowanie obecności Ducha Świętego jako nie mające specjalnego związku ze świadomością człowieka. Postulat życia mistycznego, jako dostępnego choćby w zalążkowej formie dla każdego chrześcijanina, staje się coraz bardziej powszechny, zgodnie z hasłem: „Każdy wierzący ma swoją mistykę”[17].

Również w tym względzie dokument przygotowujący Kościół na obchody początków trzeciego tysiąclecia *Tertio millennio adveniente* Jana Pawła II, wydaje się niezmiernie inspirujący. Czytamy tam, na przykład: „Do najważniejszych zadań związanych z przygotowaniem Jubileuszu należy ponowne odkrycie obecności Ducha Świętego, który działa w Kościele zarówno na sposób sakramentalny, zwłaszcza poprzez Bierzmowanie, jak i za pośrednictwem licznych charyzmatów, zadań i posług” (TMA 45). Zapewne też nie jest jedynie ozdobą retoryczna zachęta, aby „otworzyć serca na natchnienia Ducha Świętego”, a to z nadzieją, że „poruszy On umysły” w odnowionej wierze i gorliwym zaangażowaniu (por. TMA 59).

Wewnętrzne, duchowe doświadczenie, jakie niesie ze sobą chrześcijańska wiara, posiada swoistą „dowodową siłę” przekonującą, o której pisał już św. Paweł Apostoł: „Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: «Abba, Ojcze»” (Ga 4, 6). Siła ta potrzebna jest nie tylko na forum wewnętrznym chrześcijańskiego serca, ale także jako źródło dynamizmu dla świadectwa wiary. W poprzednich wiekach chrześcijanin często dzielił swoją decyzję wiary i ryzyko opowiedzenia się za Bogiem z całym społeczeństwem, a osobiście odpowiadał tylko za stopień intensywności swojej wiary. Naczelną wartością pobożności bywał więc duchowy konformizm. Jutro wymagać się będzie więcej: konieczna będzie osobista decyzja samej wiary, niekiedy odwaga wyrażenia sprzeciwu wobec większości, często sprzeciw wobec niechętnej wierze opinii publicznej. Naczelną wartością stanie się właśnie duchowy nonkonformizm. Stanie się on konieczny, aby w ogóle być chrześcijaninem.

---

[17] Por. P. A g a e s s e, M. S a l e s, *Mystique*, DSAM X, k. 1953.

C. Miejsce doświadczenia — braterska wspólnota

Wspólne doświadczenie Boga w braterskiej *communio* ma zrównoważyć przesadny indywidualizm duchowy. Dawniej przecież mistykę rozumiano często jako wydarzenie czysto indywidualistyczne. Zwięzła charakterystyka takiego nowożytnego pojmowania mistycznej duchowości podana przez O. Casela brzmiała: „Indywiduum wznosi się samo w samotnej walce — Kościół jako Matka łask cofa się w tło”[18].

W procesie odnowy zmierzającej ku „przyszłej duchowości” chodzi więc między innymi o powołanie się na prototyp duchowości wspólnotowej, na Pięćdziesiątnicę, „która nie była przypadkowym spotkaniem indywidualistycznych mistyków”[19]. Pięćdziesiątnica — doświadczenie stojące u początku historii Kościoła jako jego element konstytutywny, jest w oczywisty sposób doświadczeniem wspólnotowym. Osobiste spotkanie z Duchem Świętym okazuje się być dzielone ze współbraćmi w wierze. Natomiast podejście ukształtowane od początku nowożytności preferowało powstanie najróżniejszych indywidualistycznych metod życia wewnętrznego, psychologicznie uzasadnionych i przemyślanych, dopasowanych do potrzeb zróżnicowanej psychiki odmiennych od siebie osób i dopomagających wzbudzeniu własnych, osobowych sił. Dlatego tradycyjne sposoby modlitwy wewnętrznej i kultywowania indywidualistycznej pobożności winny być coraz wyraźniej konfrontowane z tak oczywistym odwołaniem się do atmosfery Wieczernika Zielonych Świąt, jakim jest „Misterium kultyczne” (*Kultmysterium*). Casel pisze nawet o „mistyce wspólnotowej Liturgii Kościoła”[20]. Powinny też coraz wyraźniej odnosić się do wielu innych przejawów kościelnego życia wspólnotowego.

Warto w tym właśnie kontekście odczytać i zrozumieć słowa Jana Pawła II przypominające, że jeśli „ludzkość wciąż oczekuje objawienia się synów Bożych”, to jednym z czynników mogących ułatwić to objawienie ma być „szczególna wrażliwość na wszystko, co Duch mówi Kościołowi i Kościołom, na wszystko, co mówi poszczególnym oso-

---

[18] O. C a s e l, *Chrześcijańskie misterium kultyczne*, Oleśnica 1992, s. 13 [oryginał: *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg 1934].

[19] R a h n e r, *Praxis des Glaubens*, s. 46.

[20] C a s e l, *Chrześcijańskie misterium kultyczne*, s. 77.

bom poprzez dary, które służą całej wspólnocie, poczynając od najmniejszych, jak rodzina, a kończąc na większych" (TMA 23).

D. Kościół według zasad „pokornej eklezjologii"

„Eklezjalność pokorna" to umiejętne łączenie teologicznej świadomości tożsamości i niepowtarzalnej wyjątkowości Kościoła z pokorą wybraństwa, choć „nie z powodu zasług lub uczynków" (por. Ef 2, 8). Znaczenie tego elementu formowania prawidłowej duchowości chrześcijańskiej podkreślił Jan Paweł II, gdy przypomniał fakty świadczące w całej historii Kościoła o „słabości licznych jego synów, którzy zniekształcili jego oblicze i nie pozwolili mu być doskonałym odzwierciedleniem wizerunku jego ukrzyżowanego Pana, niezrównanego świadka cierpliwej miłości i pokornej łagodności" (TMA 35).

3. WNIOSKI

Przypomnijmy raz jeszcze pewne przewidywania sprzed lat trzydziestu: „Bardzo możliwe, że słowo «Bóg» będzie musiało umrzeć, potwierdzając w ten sposób apokaliptyczny sąd Nietzschego: «Bóg umarł»". Pesymistyczne sądy ówczesnej „futurologii religijnej" przekształciły się w zupełnie odmienny ton u progu trzeciego tysiąclecia. I chociaż niekiedy ten nowy ton wyraża zaledwie „mglistą religijność, niezdolną sprostać problemowi prawdy ani obowiązkowi zachowania spójności między życiem a wiarą" (TMA 36), to jednak chrześcijańska nadzieja przemienia go w pełne ufności zawołanie mówiące o roli Jezusa Chrystusa: „Do Niego należy przyszłość!" (TMA 56).

Przyszłość ta nie jest jednak czymś, na co fatalistycznie mielibyśmy oczekiwać, ale jest darem do podjęcia, otwartym na inicjatywy wolnego i rozumnego stworzenia, jakim jest człowiek. Jeśli więc zarówno intuicje ważnych teologicznych autorytetów, jak i — co ważniejsze — pastoralne wskazówki Jana Pawła II, ukazują kierunki wysiłków do podjęcia w najbliższym czasie, to warto z tego skorzystać jako z „duchowości na trzecie tysiąclecie".

Wiele wskazuje na to, że rzeczywiście warto byłoby wysiłki te rozpocząć od koncentracji na tym, co w chrześcijaństwie najistotniejsze, od uświadomienia sobie potrzeby bardziej bezpośredniego doświadczenia Boga, którego to doświadczenia uprzywilejowanym miejscem stawać się ma braterska wspólnota, a wspólnota ta uzyskiwać ma coraz bardziej wyraźną samoświadomość formowaną na zasadach „pokornej eklezjologii".

Dorota RAFALSKA*
Eryk ŁAŻEWSKI
Warszawa

„OBJAWIENIA" W MEDJUGORJE W ŚWIETLE REGUŁ ROZEZNAWANIA DUCHÓW

Medjugorje, mała wioska w Bośni i Hercegowinie, jest znana na całym świecie jako miejsce domniemanych objawień maryjnych[1]. Zaczęły się one 24 VI 1981 roku i trwają do dzisiaj. Wizjonerami jest grupa młodych mieszkańców Medjugorje. Ich świadectwo zaakceptował miejscowy proboszcz o. Jozo Zovco OFM, a następnie inni ojcowie franciszkanie pracujący w parafii. Oni też podjęli się „duchowego kierownictwa" domniemanych wizjonerów. Do propagowania „Matki Bożej" z Medjugorje i jej wypowiedzi zwanych „orędziami", szczególnie przyczyniły się osoby związane z katolickim ruchem charyzmatycznym, jak np.: o. Emiliano Tardiff, Philiphe Madre, s. Emmanuelle Maillard, o. Daniel Ange i Pietro Zorza[2]. „Wizjom" towarzyszą nadzwyczajne wydarzenia obserwowane nie tylko przez wizjonerów, ale wszystkich obecnych.

Dodajmy jeszcze, że w ciągu niespełna 20 lat Medjugorje odwiedziło około 20 mln pielgrzymów, m.in.: 45 tys. Księży i ponad 200 biskupów (w tym 10 kardynałów)[3]. Zdecydowana większość z nich uzna-

---

* Dorota R a f a l s k a (ur. 1972), ukończyła specjalistyczne studia w zakresie teologii duchowości na Instytucie Teologii Duchowości KUL. Aktualnie przygotowuje rozprawę doktorską.

Eryk Ł a ż e w s k i (ur. 1975) student V roku historii filozofii ATK.

[1] Objawienia maryjne należą do kategorii tzw. objawień prywatnych. — Por. M. R u s e c k i, *Kryteria „objawień prywatnych"*, [w:] *Objawienia maryjne — drogi interpretacji*, red. K. Pelc, Warszawa 1994, s. 36.

[2] Zob. „Echo Maryi Królowej Pokoju", (1997), nr 136, s. 3-4; (1998), nr 141, s. 8; (1999), nr 146, s. 5; „Famille Chrétienne" z 14 XI 1997, s. 24; E. M a i l l a r d, *Medjugorje. Wojna dzień po dniu*, Warszawa 1998.

[3] E. M a i l l a r d, D. N o l a n, *Pasterze Kościoła o Medjugorju*, Warszawa 1997, s. 18.

ła Medjugorie za miejsce autentycznych objawień maryjnych. Opinii tej nie podzielili jednak kolejni biskupi diecezji Mostar, na terenie której znajduje się interesująca nas parafia: bp Pavao Żanić i bp Ratko Perić[4].

Pierwszy z nich w dniu 11 I 1982 roku powołał Komisję dochodzeniową złożoną z dwóch księży diecezjalnych i dwóch franciszkanów. Na początku 1984 roku została ona rozszerzona do 20 członków — duchownych różnych diecezji, profesorów wydziałów teologii z Chorwacji i Słowenii oraz lekarzy[5].

Wymieniona komisja opublikowała 5 komunikatów, w których przedstawiono opracowane tematy i pojawiające się trudności natury dyscyplinarnej oraz teologicznej[6]. Po zakończeniu swoich prac 2 V 1986 roku i przekazaniu negatywnej opinii do Rzymu, Konferencja Episkopatu Jugosławii powołała w dniach 7-9 X 1986 roku, na wniosek Kongregacji Nauki Wiary, nową komisję złożoną z 12 ekspertów. Stało się tak ponieważ „przedmiotowe wydarzenia wykraczają daleko poza granice diecezji (Mostaru)”[7].

Efektem jej działalności było oświadczenie, w którym mówi się, że „na podstawie dotychczas przeprowadzonych badań, nie można stwierdzić, że te sprawy wiążą się z nadprzyrodzonymi zjawieniami lub objawieniami”[8].

Na powyższe oświadczenie powołał się dnia 23 III 1996 roku również sekretarz Kongregacji Nauki Wiary abp Tarcisio Bertone, uznając jego treść za oficjalne stanowisko Stolicy Apostolskiej[9].

Widać zatem, iż sprawa pochodzenia wydarzeń z Medjugorje pozostaje nierozstrzygnięta, dlatego też nie jest właściwym ani roztropnym jednoznaczne stwierdzenie maryjnego charakteru interesujących nas wydarzeń. Powyższa niejasność otwiera pole do dalszych badań teologicznych, mających wyjaśnić pojawiające się liczne wątpliwości, które

---

[4] R. P e r i ć, *Prijestolje Mudrosti*, Mostar 1995, s. 266-286.

[5] „Famille Chrétienne” z 14 XI 1997, s. 7.

[6] „Glas Koncila” z 1 IV 1984, s. 1 i 5; 28 X 1984, s. 9; 24 III 1985, s. 5; 16 VI 1985, s. 5; 20 X 1985, s. 5.

[7] P e r i ć, dz. cyt., s. 266-286; „Famille Chrétienne” z 14 XI 1997, s. 10.

[8] „Glas Koncila” z 5 V 1991, s. 1; zob. R. L a u r e n t i n, *Dernieres Nouvelles* z 10 VI 1991, s. 22.

[9] „Famille Chrétienne” z 14 XI 1997, s. 13.

w niniejszym opracowaniu tylko zasygnalizujemy. Posłużymy się przy tym klasycznymi regułami rozeznawania duchów, pochodzącymi z dzieł mistrzów życia duchowego: św. Jana od Krzyża, św. Teresy z Avila oraz opartych na ich myśli podręcznikach teologii mistycznej, autorstwa m.in.: kard. J. Bony, A. Poulaina, G. B. Scaramellego czy R. Garrigou-Lagrange, a także artykułach J. Galota i R. Fisichelli, profesorów teologii na „Gregorianum" w Rzymie.

Reguły te można sprowadzić do kilku kryteriów: a) depozyt wiary, b) świętość i majestat Boga, c) posłuszeństwo władzy kościelnej, d) „owoce świętości" u wizjonerów i wiernych oraz dzieła charytatywno-apostolskie. Należy pamiętać o podstawowej zasadzie, że do stwierdzenia Bożego pochodzenia danego objawienia konieczna jest weryfikacja pozytywna przy użyciu wszystkich reguł. Do odrzucenia wystarczy ocena negatywna dokonana na podstawie już tylko jednej z nich[10].

Uwzględniając powyższe zastrzeżenia, przystąpmy zatem do analizy wydarzeń z Medjugorje.

1. KRYTERIUM ZGODNOŚCI Z DEPOZYTEM WIARY

Co do zgodności z depozytem wiary, to badane przy pomocy tego kryterium objawienia mogą jedynie uwyraźniać znane już prawdy wiary katolickiej (np.: kult Najświętszego Serca Pana Jezusa w wizjach św. Małgorzaty Marii Alacoque), ewentualnie zachęcać do różnych praktyk ascetycznych, jak np. modlitwa różańcowa, post itp.[11]

Chodzi zatem tutaj o teologalną cnotę wiary „dzięki, której wierzymy w Boga i w to wszystko, co nam powiedział i objawił, a co Kościół Święty podaje do wierzenia" (KKK 1814)[12].

---

[10] J. B o n a, *O rozeznawaniu duchowym*, Kraków 1891, s. 95; por. A. P o u l a i n, *Łaski modlitwy*, Poznań-Warszawa-Lublin 1967, s. 369; św. T e r e s a o d J e z u s a, *Księga Życia*, [w:] *Dzieła*, t. 1, Kraków 1987, s. 326.

[11] Zob.: św. T e r e s a o d J e z u s a, *Księga Życia*, s. 326 i 414; św. J a n o d K r z y ż a, *Droga na Górę Karmel*, [w:] *Dzieła*, Kraków 1995, s. 294; P o u l a i n, dz. cyt., s. 356; J. G a l o t, *Le apparizioni private nella vita della Chiesa*, „La Civiltà Cattolica" z 6 IV 1985, s. 3; R. F i s i c h e l l a, *Dio ci ha parlato attraverso tuo Figlio*, „Vita pastorale", 6(1994), s. 43-44; R u s e c k i, dz. cyt., s. 45.

[12] Por. św. J a n o d K r z y ż a, dz. cyt. s. 264.

W przypadku Medjugorje spotykamy wezwania do praktyk pobożnych: odmawiania różańca (orędzia z: 14 VIII 84, 25 VI 1985, 12 VI 1986, 25 II 1988, 25 I 1991, 25 VIII 1997)[13], udziału we Mszy św. (orędzia z: 16 V 1985, 21 II 1985, 3 IV 1984, 25 IV 1988)[14], czci dla Serca Jezusowego (orędzia z: 28 VI 1983, 20 X 1983, 5 IV 1984, 25 X 1988, 25 X 1996)[15] i Serca Maryi (orędzie z 25 X 1988)[16], rozpamiętywania Męki Pana Jezusa (orędzia z: 22 III 1984, 20 II 1986, 25 III 1991, 25 III 1997)[17], adoracji Najświętszego Sakramentu (orędzia z: 15 III 1984, 25 IX 1995)[18], oraz postu o chlebie i wodzie (orędzie z 14 VIII 1984)[19].

Dostrzegamy jednak w tych zachętach pewien stały, niepokojący motyw — przedstawianie przez Gospę [miejscowe określenie Maryi — przyp. autorów] siebie, jako głównego czynnika sprawczego nadzwyczajnych wydarzeń w Medjugorje. Na przykład stwierdza, iż to Ona wybrała parafię św. Jakuba, aby w niej realizowały się Jej plany[20]. Wydaje się to być przejawem swoistej autonomizacji Matki Bożej, potwierdzanej przez jeszcze inne fakty. Na przykład Osoba Chrystusa pojawia się głównie w kontekście Jego zależności od Matki, mówiącej o Nim „Mój Syn Jezus”[21]. Gospa zresztą udziela nawet specjalnego, Jej właściwego błogosławieństwa, różnego od błogosławieństwa Jezusa (m.in. orędzia z: 19 XII 1985, 25 XII 1985, 25 VI 1990, 25 VII 1990, 25 VII 1992, 25 II 1993)[22], a nawet wzywa do adoracji Najświętszego Sakramentu tylko dlatego, iż Ona jest przy nim obecna[23].

---

[13] *Orędzia „Matki Bożej” z Medjugorje*, Kraków 1996, s. 49, 63, 79, 98, 112, 148.

[14] Tamże, s. 61, 70, 75, 98-99.

[15] Tamże, s. 40-41, 44, 101, 143-144.

[16] Tamże, s. 101-102.

[17] Tamże, s. 44, 74, 113, 146.

[18] Tamże, s. 43, 137-138.

[19] Tamże, s. 49.

[20] Tamże, s. 43, 46, 48-49, 51-52, 54, 56, 58, 64-65, 73.

[21] Tamże, s. 75, 101, 120, 131-132.

[22] Tamże, s. 71, 107, 109-110, 122, 125.

[23] Tamże, s. 43, 137-138.

Gospa żąda również od parafian z Medjugorje i wszystkich pielgrzymów posłuszeństwa w przyjęciu i praktykowaniu jej orędzi[24], natomiast członków grup modlitewnych powstałych z ich inspiracji zobowiązuje do bezwarunkowego wykonywania wszystkich jej, nawet najdziwniejszych poleceń[25]. Również wielość słów, wypowiedzianych przez Gospę w orędziach, skierowuje uwagę przede wszystkim na nią[26]. Wszystko to skłania nas do sformułowania tezy o swoistym mariocentryzmie „objawień" w Madjugorje.

Dla porównania zaprezentujemy, co mówi na temat przymiotów Maryi tradycja katolicka, a więc wybrani pisarze franciszkańscy[27], św. Ludwik Maria Grignion de Montfort w *Traktacie o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny* oraz Konstytucja *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II[28].

Św. Antoni z Padwy, podkreślając wywyższenie Matki Bożej, pisze, iż zawdzięcza je Ona Jezusowi Chrystusowi Jej Synowi, który ostatecznie sprawia wszystko to, o co prosimy Maryję[29]. W innym miejscu zwraca uwagę na małomówność Matki Bożej, pisząc, „[...] że błogosławiona Maryja, jak to wynika z Ewangelii według św. Łukasza i św. Jana, tylko sześć razy się odezwała"[30].

Pokorą Maryi zachwyca się natomiast Konrad z Saksonii, pisząc: „[...] o godna podziwu i głęboka pokoro Maryi! [...] Maryja zostaje wywyższona ponad wszystkie stworzenia, Maryja staje się Panią nieba i ziemi, a jednak z tego powodu nie unosi się żadną pychą, lecz w tym

---

[24] Tamże, s. 58, 67-69, 73, 77, 96, 103, 123.

[25] J. B u b a l o, *Tysiąc spotkań z Matką Bożą*, Kraków 1993, s. 122; A. G i r a r d, G. G i r a r d, J. B u b a l o, *Błogosławiona ziemia. Świadectwa*, Kraków 1991, s. 120, 132-133.

[26] Por. *Orędzia „Matki Bożej" z Medjugorje*, s. 43-148.

[27] Parafia św. Jakuba w Medjugorje, w której doszło do rzekomych objawień maryjnych, jest zarządzana przez ojców franciszkanów. Wydaje się więc, iż Gospie powinien odpowiadać wizerunek Matki Bożej ujęty w tradycji franciszkańskiej.

[28] Z uwagi na ograniczone ramy niniejszego artykułu posłużymy się tylko wybranymi przykładami dzieł poświęconych Maryi.

[29] Św. A n t o n i z P a d w y, *Drogi do świętości*, [w:] *Antologia mistyków franciszkańskich*, Warszawa 1987, t. 1, s. 152.

[30] Tamże, s. 147.

wszystkich promieniuje przedziwną pokorą mówiąc: «Oto ja służebnica Pańska». Nie powiedziała: «Oto Ja Matka Pana», nie powiedziała «Oto Ja Pani Świata» [...][31]". Maryja zatem mówi o sobie jako o „narzędziu" Boga skierowującego wszystkich ludzi ku Chrystusowi.

Potwierdza to św. Ludwik Grignion de Montfort, ucząc, iż nabożeństwo do Najświętszej Maryi Panny „[...] czynimy li tylko w celu doskonałego ugruntowania nabożeństwa naszego do Chrystusa[32]. W przeciwnym razie byłoby ono „błędne i złudne"[33], dlatego „należałoby je odrzucić jako poduszczenie diabelskie"[34].

Podobnie wypowiada się Sobór Watykański II w Konstytucji Dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, gdzie czytamy, iż „[...] macierzyńska rola Maryi w stosunku do ludzi, żadną miarą nie przyćmiewa i nie umniejsza tego jedynego pośrednictwa Chrystusa, lecz ukazuje Jego moc". Cały bowiem wpływ błogosławionej Dziewicy „nie przeszkadza zaś w żaden sposób bezpośredniej łączności wiernych z Chrystusem, przeciwnie, umacnia ją" (KK 60).

Powyższe zestawienie ukazuje nam, iż obraz „Matki Bożej" z Medjugorje w jakiejś mierze wydaje się odbiegać od Jej wizerunku zachowanego w opartym na Piśmie św. i Tradycji Apostolskiej nieprzerwanym przekazie Kościoła. Stawia to pod znakiem zapytania autentyczność badanych objawień.

2. KRYTERIUM ŚWIĘTOŚCI I MAJESTATU BOGA

Drugim kryterium jest świętość, powaga i Majestat Boży. Należy w nim uwzględnić kilka elementów składowych, takich jak: a) przygotowanie wizjonerów do przyjęcia łaski objawienia; b) okoliczności pierwszego widzenia (czas i miejsce); c) okoliczności kolejnych objawień; d) ich wewnętrzny porządek i spójność; e) wygląd objawiającej

---

[31] K o n r a d z S a k s o n i i, *Zwierciadło albo pozdrowienie Maryi Dziewicy*, [w:] *Antologia mistyków franciszkańskich*, t. 2, s. 15.

[32] Św. L u d w i k M. G r i g n i o n d e M o n t f o r t, *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*, Warszawa 1997, s. 51.

[33] Tamże, s. 49.

[34] Tamże, s. 51

się osoby; f) pierwsze uczucia wizjonerów w jej obecności; g) zachowanie i sposób wypowiedzi zjawy; h) inne nadzwyczajne wydarzenia.

Chodzi przy tym o teologalną cnotę nadziei „dzięki której pragniemy [...] życia wiecznego pokładając ufność w obietnicach Chrystusa i opierając się nie na naszych siłach, ale na pomocy łaski Ducha Świętego" (KKK 1817). Ona bowiem stanowi o przygotowaniu i gotowości wizjonerów do przyjęcia łaski objawienia. Z kolei samo to objawienie powinno wzbudzać w nich silniejsze pragnienie życia wiecznego dla siebie i grzeszników, prowadzące najczęściej do całkowitego poświęcenia się Bogu w stanie zakonnym.

Co do przygotowania wizjonerów, powinni oni odznaczać się pobożnością jeszcze przed jakimiś nadzwyczajnymi wydarzeniami. O ich otwartości na działanie Boga może świadczyć fakt wykonywania również innych „uczynków cnoty", będących odpowiednią okolicznością dla objawień prywatnych[35].

W przypadku Medjugorje domniemani wizjonerzy nie uczestniczyli ani w katechizacji, ani w życiu religijnym parafii, co stawia pod znakiem zapytania ich predyspozycje do przyjęcia objawienia. Potwierdzają to również wątpliwości odnośnie do moralnej oceny uczynków bezpośrednio poprzedzających pierwsze „objawienie", a dokonanych przez przyszłych wizjonerów. Są one zresztą trudne do ustalenia z powodu przynajmniej dwóch wersji. Jedna z nich, powtarzająca się w wielu opracowaniach, podaje fakty o neutralnym moralnie wydźwięku[36]. Druga jednak, bardziej prawdopodobna przez swą drobiazgowość, podana przez W. Weible, znanego propagatora objawień z Medjugorje, przedstawia szczegóły stawiające w negatywnym świetle te uczynki[37].

Według tego autora, dwie przyszłe wizjonerki, zgodnie ze swoim zwyczajem, udały się na spacer pod pobliską górę Podbrdo, aby — niezauważone przez nikogo — palić papierosy. Po ukazaniu się w oddali kobiety z dzieckiem na ręku, dołączyło do nich dwóch chłopców wra-

---

[35] Zob. W. T a b a c z y ń s k i, *Geneza mariofanii z Lourdes w świetle źródeł historycznych*, Warszawa 1984, s. 49; B o n a, dz. cyt., s. 476.

[36] *Orędzia „Matki Bożej" z Medjugorje*, s. 7; P. Z o r z a, *Drogie dzieci, dziękuję, że odpowiedzieliście na moje wezwanie*, Kraków 1998, s. 8.

[37] W. W e i b l e, *Listy z Medjugorje*, Kraków 1992, s. 22-23.

cających z kradzieży jabłek, którzy również ją dostrzegli[38].

Co do okoliczności pierwszego widzenia i następnych (czas i miejsce), a także ich regularności i spójności, to dokonują się one — jak wskazują wcześniejsze wydarzenia — rano lub w południe, w blasku słońca. Przyczyn tego można upatrywać w symbolice Słońca-Chrystusa[39], oświecającego promieniami swej łaski Maryję, a przez nią wizjonerów. Zresztą w świetle dnia postać Matki Bożej nie wzbudza obaw odbiorców jej orędzi. Noc natomiast jest czasem przypisywanym działaniu szatana lub złych ludzi[40].

Dodajmy jeszcze, że objawienia te, związane były zawsze z jednym tylko miejscem, ustalonym przez objawiającą się Matkę Bożą, do którego na Jej prośbę mieli udać się wizjonerzy. Ukazuje to współpracę Boga z człowiekiem i odpowiada katolickiej tezie o harmonii natury i łaski. Jej przejawem jest zawsze uporządkowanie działań tak Boga jak i człowieka w stosunku do jakiegoś celu. Również objawienia maryjne zmierzają do swojej kulminacji (celu), którą zwykle stanowi uwyraźnienie jakiejś prawdy wiary (na przykład w Lourdes ujawnienie tytułu „Niepokalanego Poczęcia")[41].

W wypadku Medjugorje pierwsze „objawienie" dokonało się pod górą Podbrdo o godz. 18[30], a zakończyło o zmroku[42]. Również następne widzenia dokonują się w godzinach wieczornych lub nocnych, w różnych miejscach (w domach widzących, na ulicy, w polu, w pociągu, na plebanii czy w kościele), zaskakując wizjonerów nieoczekiwanym pojawieniem się domniemanej „Matki Bożej"[43].

---

[38] Tamże.

[39] R a j m u n d L u l l, *Księga o Matce Bożej*, [w:] *Antologia mistyków franciszkańskich*, dz. cyt,. t. 2, s. 16 i 263.

[40] „W tej nocnej porze wzrok jest uwięziony w cieniu mroków, a złodzieje i lubieżnicy w nocy dokonują złych czynów. Lecz gdy nadchodzi świt, wtedy oczy zaczynają widzieć blask, a źli ludzie zaczynają pierzchać". — Tamże, s. 263.

[41] T a b a c z y ń s k i, dz. cyt., s. 35; *Matka Boża przynagla*, red. W. Moroz, Warszawa 1987, s. 14; C. M. O d e l l, *Ci, którzy ją widzieli*, Gdańsk 1995, s. 79 i 100.

[42] B u b a l o, dz. cyt., s. 32; Z o r z a, dz. cyt., s. 8; W e i b l e, dz. cyt., s. 22 i 24.

[43] B u b a l o, dz. cyt., s.121, 124, 191-192; Z o r z a, dz. cyt., s. 8-9 i 29; M a i l l a r d, dz. cyt., s. 249 i 267. Maria Pavlović miała objawienia w katedrze w Zagrzebiu podczas Mszy św. celebrowanej przez Papieża.

Ukazana powyżej zależność widzeń od woli tylko Gospy prowadzi do stwierdzenia braku regularności i spójności objawień. Nie widać żadnej kulminacji uwyraźniającej jakąś prawdę wiary, jak to było w przypadku innych objawień już uznanych przez Kościół.

Następnymi elementami, na które chcielibyśmy zwrócić uwagę jest wygląd Matki Bożej. Zazwyczaj przedstawia się Ją w tradycyjnych barwach maryjnych (biel i błękit), symbolizujących czystość i stały związek z Bogiem. Na ogół w podobny sposób widziana była też przez wizjonerów. Znakiem charakterystycznym są Jej stopy, znak zwycięstwa nad szatanem, w objawieniach maryjnych zawsze widoczne, czasem wyeksponowane symbolem złotej róży, czy w jakiś inny sposób[44].

Z opisów wyglądu domniemanej „Matki Bożej" dokonanych przez wizjonerów z Medjugorje można wnioskować, że kolor jej sukni przybiera różne barwy. Zazwyczaj przychodzi w szarej, szaroniebieskiej lub popielatej sukience i białym welonie, pokrywającym głowę, ramiona i plecy. Niekiedy nosi szatę nieokreślonego koloru. W Święta Wielkanocne, Boże Narodzenie oraz dzień swoich urodzin objawia się w złotej sukni, w towarzystwie aniołów[45]. Dodajmy jeszcze, że taki wygląd Pani nie ma żadnego związku z tradycyjną symboliką maryjną.

Należy przy tym podkreślić iż postać Gospy unosi się nad ziemią, stojąc jakby w obłoku, szczelnie zakrywającym stopy[46].

Co do pierwszych uczuć wizjonerów w obecności objawiającej się Matki Bożej, powinna wzbudzać ona w nich radość, ukojenie, a nawet zachwyt połączony z Bożą bojaźnią. W przypadku Medjugorje pierwsze spotkania „widzących" z Gospą spowodowały u nich niepokój, strach, a nawet przerażenie, skłaniając niektórych do ucieczki lub powodując zasłabnięcie[47]. Uczucia te nie odpowiadają łasce widzenia Maryi.

---

[44] Zob. T a b a c z y ń s k i, dz. cyt., s. 36, 51; O d e l l, dz. cyt., s. 51, 60, 71, 100; *Matka Boża przynagla*, dz. cyt., s. 13 i 15; por. św. T e r e s a o d J e z u s a, *Księga życia*, dz. cyt., s. 352.

[45] „Znak Pokoju", (1994), nr 72, s. 10; (1994), nr 82, s. 16-17; (1996), nr 105, s. 11-12; J. M a r i n, *Królowa Pokoju w Medjugorje*, Kraków 1992, s. 17 i 124; por. Z o r z a, dz. cyt., s. 48.

[46] „Znak Pokoju", (1992), nr 58, s. 14-15; (1997), nr 112, s. 20-21.

[47] B u b a l o, dz. cyt., s. 8, 38-39, 44, 79, 87, 210; por. B o n a, dz. cyt., s. 475.

Odnośnie do zachowań właściwych Matce Bożej, to charakteryzują się one powagą, prostotą i dostojeństwem. Nie mogą być natomiast wulgarne, dziwaczne, niedbałe lub groteskowe. Tymi samymi cechami winny charakteryzować się wypowiedzi Matki Bożej dotyczące rzeczy ważnych, gdyż tylko takie są przedmiotem nadzwyczajnych wydarzeń, jak i Jej objawienia[48].

Pani z Medjugorje pozwala na odnoszenie się do niej w sposób pozbawiony odpowiedniego szacunku. Gospa rozmawia, poucza, odpowiada na pytania wizjonerów i osób przybywających, śmieje się[49]. W dzień urodzin wizjonerów składa im życzenia, podaje rękę, całuje[50]. Dnia 24 VII 1984 roku jedna z wizjonerek podczas „objawienia" przedstawiła kilka osób Gospie, która każdą błogosławiła i ucałowała[51]. Domniemana „Matka Boża" nie ogranicza się tylko do pocałunków, lecz nawet zachęca do dotykania siebie[52]. „[...] Obecni kolejno podchodzili i dotykali tam, gdzie widząca Maria im wskazywała"[53]. Poza tym, zjawa na prośbę wizjonerów lub z własnej inicjatywy błogosławiła przedmioty (różańce, medaliki, łańcuszki, figurki Maryi, bieliznę chorych itp.[54]), czyniąc znak krzyża lub dotykając ich ręką.

Wspomnijmy jeszcze o dziwnym, bardzo wyrazistym eksponowaniu nastrojów przez wyraz twarzy: od głębokiego smutku i cierpienia

---

[48] P o u l a i n, dz. cyt., s. 359 i 473; G. B. S c a r a m e l l i, *Direttorio mistico*, [bmw] 1900, s. 330-331.

[49] M a r i n, dz. cyt., s. 15-16, 43-46, 58, 63; B u b a l o, dz. cyt., s. 30, 39, 46, 52, 56-57, 238; G i r a r d, dz. cyt., s. 133.

[50] „Znak Pokoju", (1992), nr 53, s. 15; (1997), nr 117, s. 14; M a r i n, dz. cyt., s. 43 i 55; M a i l l a r d, dz. cyt., s. 120. W czasie ostatniego objawienia Iwance, wizjonerka na swoją prośbę pocałowała Gospę.

[51] M a i l l a r d, dz. cyt., s. 203-204. Według s. Emmanueli, pocałunki otrzymane od Gospy, to „wydarzenie serca", które poruszyły i ukształtowały najlepszych świadków Gospy. — Tamże, s. 202-203.

[52] Tamże, dz. cyt., s. 270-271.

[53] M a r i n, dz. cyt., s. 56-57; zob. B u b a l o, dz. cyt., s. 114-115; Z o r z a, dz. cyt., s. 11 i 19; „Znak Pokoju", (1995), nr 95, s. 11. W ten sposób można pogłaskać Matkę Bożą. — M a r i n, dz. cyt., s. 56-57; M a i l l a r d, dz. cyt., s. 270-271.

[54] Od czasu objawień w kościele, wierni kładą je na ołtarzu luźno lub w plastikowych siatkach. — C. M. O d e l l, dz. cyt., s. 53-54.

do płaczu lub też od uśmiechu do wesołości[55].

Ostatnim elementem omawianej reguły są nadzwyczajne wydarzenia (cuda). Ich zadaniem jest uwiarygodnienie Boskiego pochodzenia objawień. Nie mogą więc być wytłumaczone w sposób naturalny, ale tylko nadprzyrodzony. Dla potwierdzenia, że ich przyczyną jest Bóg, a nie szatan, odznaczać się powinny prostotą użytych środków, właściwych wszechmocnemu Bogu, który dla osiągnięcia swoich celów posługuje się tym, co zwykłe i ogólnie dostępne[56].

Potwierdzeniem wiarygodności „objawień" w Medjugorje mają być liczne, niezwykłe wydarzenia dostrzegalne nie tylko przez wizjonerów, ale i przez pielgrzymów. Są to: znikający krzyż na górze Križevac, zastępowany przez postać Gospy; zmieniające barwę różańce oraz znaki na niebie, jak na przykład: znak krzyża na Słońcu, które zaczyna wirować i spadać w kierunku kościoła św. Jakuba, balony rozpryskujące się w tysiące kolorowych iskier, ogniste napisy itp.[57]

Można jeszcze wspomnieć, iż w pierwszych dniach objawień Gospa była widzialna w między kościołem parafialnym, a górą Križevac przez około 20 minut[58].

Widać, że kryterium świętości, powagi i Majestatu Boga, pozwala ocenić raczej negatywnie tezę o objawieniu się w Medjugorje Matki Bożej.

3. KRYTERIUM POSŁUSZEŃSTWA WŁADZY KOŚCIELNEJ

Trzecim kryterium jest posłuszeństwo wizjonerów względem władzy kościelnej, np. kierowników duchowych i biskupa ordynariusza miejsca, oraz respektowanie przez osobę objawiającą się wskazówek tejże władzy. Chodzi tutaj o miłość jako cnotę teologalną „dzięki której miłujemy Boga nade wszystko dla Niego samego, a naszych bliźnich

---

[55] M a i l l a r d, dz. cyt., s. 98-99; B u b a l o, dz. cyt., s. 217.

[56] M. R u s e c k i, *Cud w chrześcijaństwie*, Lublin 1996, s. 127-149.

[57] M a i l l a r d, dz. cyt., s. 20-23; Z o r z a, dz. cyt., s. 10, 15, 21, 106, 116-117; G i r a r d, dz. cyt., s. 18; M a r i n, dz. cyt., s. 38; B u b a l o, dz. cyt., s. 109-110, 116-117; „Znak Pokoju", (1995), nr 92, s. 17-19; (1998), nr 124, s. 25.

[58] B u b a l o, dz. cyt., 160 i 161.

jak siebie samych ze względu na miłość Boga" (KKK 1822). Wyrazem tego jest właśnie uległość wobec Chrystusa nauczającego przez kapłanów swojego Kościoła[59].

Odnośnie do objawień prywatnych, zadaniem kierownika duchowego, obawiającego się złudy, jest roztropne odwracanie wizjonerów od tych nadzwyczajnych wydarzeń i wprowadzanie ich w „wolność i ciemność wiary"[60].

W interesującym nas jednak wypadku w ogóle trudno mówić o jakimkolwiek kierownictwie duchowym, gdyż — jak mówi franciszkanin o. Slavco Barbarić — „[...] oficjalnie, parafia nie zaoferowała im ojca duchownego jak można by tego sobie życzyć [...] nikt nie występuje jako ojciec duchowny"[61].

Co do biskupa, to jego zadaniem jest zbadanie autentyczności objawień[62]. Kolejni biskupi diecezji Mostaru, do której należy parafia Medjugorje wywiązali się z tego zadania. Powołali zatem kolejne komisje, o których pracach już pisaliśmy, a także wydali szereg bieżących poleceń odnośnie do sprawy „objawień". Biskup Żanić zatem w roku 1985, zwróciwszy się do podległych mu księży z Medjugorje, napisał: „Teraz wymagam od was bez żadnej pobłażliwości, co następuje:

1. Niedopuszczanie do publicznego występowania „widzących".

2. Zaprzestania objawień w kościele parafialnym — żeby je mieli w swoich domach, jak je mieli w ciągu 1981 roku.

---

[59] Św. Jan od Krzyża, dz. cyt., s. 276-277; św. Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, [w:] *Dzieła*, Kraków 1987, t. 2, s. 345; por. tenże, *Księga życia*, s. 367; tenże, *Księga fundacji*, [w:] tamże, t. 2, s. 500 i 509; Poulain, dz. cyt., s. 290-293; R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, Poznań 1962, t. 2, s. 247 i 555.

[60] Św. Jan od Krzyża, dz. cyt., s. 256; por. tamże, s. 278 i 250; św. Teresa od Jezusa, *Księga życia*, s. 368; Scaramelli, dz. cyt., s. 331-332.

[61] Zorza, dz. cyt., s. 44.

[62] R. Laurentin, *Współczesne objawienia Najświętszej Maryi Panny*, Gdańsk 1994, s. 29-30. W Dekrecie Soboru Laterańskiego V czytamy, że biskup „[...] powinien wziąwszy z sobą trzech lub czterech ludzi uczonych i poważnych, przebadać z nimi ten rodzaj sprawy i kiedy wyda im się stosowne to, czym obciążamy ich sumienie, mogą wydać zezwolenie". — Tamże; por. List z 23 V 1998 do msgr G. Aubury (Pr. Nr. 154/81 — 06419), w którym czytamy, że „nie jest zwyczajem Stolicy Apostolskiej, by zajmować w pierwszej instancji, własne, bezpośrednie stanowisko wobec domniemanych zjawisk nadprzyrodzonych".

3. W ciągu 10 dni, bez dyskusji, zdjąć figurę Dziewicy wykonaną według wzoru z objawień i umieszczoną przed ołtarzem. Należy umieścić poprzednią figurę.

4. Zaprzestać mówienia o „objawieniach" i nie rozgłaszać żadnego orędzia.

5. Położyć kres praktykom, które się rozwinęły w następstwie „objawień" — ludzie mogą jednak spowiadać się i można odprawiać Msze święte.

6. Zaprzestać sprzedaży pamiątek i publikacji propagujących „objawienia".

7. Nie zezwalać księżom [miejscowym — przyp. autorów], a w szczególności ojcom Jozo Zovco, ks. T. Vlasićowi i L. Rupciowi, celebrowania Mszy św. w parafii ani głoszenia kazań.

8. Widzący muszą przekazać wszystko, co pisali, a w szczególności *Życie Maryi Panny* [...]"[63].

Franciszkanie z Medjugorje i wizjonerzy zastosowali się tylko do dwóch z powyższych poleceń, a mianowicie zastąpili figurę Gospy rzeźbą Matki Bożej z Lourdes oraz przestali mieć stałe widzenia w kościele parafialnym[64]. Co do ostatniego, po okresowym respektowaniu tego zarządzenia, sytuacja powróciła do stanu poprzedniego.

Przyczyną takiego zachowania jest zresztą sama Gospa, wzywająca do nieposłuszeństwa wobec powyższych poleceń. Na przykład chciała, aby Slavko Barbarić, opiekun duchowy „widzących", nie posłuchał nakazu opuszczenia parafii Medjugorje, wręczonego mu przez biskupa Mostaru. „Pani" stwierdziła zatem: „Pragnę, by Slavko pozostał tutaj, niech przewodniczy życiu i zbiera wiadomości, by po moim odejściu pozostał pełny obraz tego, co się zdarzyło"[65]. Jednocześnie żąda ona od biskupa „pilnego nawrócenia się do wydarzeń w parafii w Medjugorje [...]"[66], grożąc przy tym, że w przeciwnym razie jej „sąd go dosięgnie", jak również „sąd jej syna Jezusa"[67].

---

[63] L a u r e n t i n, *Dernieres Nouvelles* z 4 VI 1985.

[64] „Famille Chrétienne" z 14 XI 1997, s. 9.

[65] L a u r e n t i n, *Dernieres Nouvelles* z 3 III 1985.

[66] Ż a n i ć, *La posizione attuale (non ufficiale) della Curia Vescovile di Mostar nei confronti degli eventi di Medjugorje*, „La Civiltà Cattolica" z 18 V 1985, s. 365-371.

[67] Tamże.

Innym problemem są kilkakrotnie ponawiane zakazy pielgrzymek do Medjugorje rozumianego jako miejsce autentycznych objawień maryjnych. Pierwszy z nich znajduje się w oświadczeniu Konferencji Episkopatu Jugosławii z 12 X 1984 roku[68], ponowiony 18 IV 1985 roku[69]. Z kolei 23 V 1985 roku Kongregacja Nauki Wiary wystosowała list zaadresowany do Konferencji Episkopatu Włoch, w którym doradza wyrażenie publicznej dezaprobaty dla organizowania pielgrzymek „do tak zwanego centrum zjawień"[70]. Ponieważ wyrażenie „oficjalne pielgrzymki", zawarte w oświadczeniu z 12 X 1984 roku posłużyło do osłabienia kategoryczności zakazu, biskup Żanić i kard. Franciszek Kuharić, arcybiskup Zagrzebia, wydali wspólne oświadczenie dnia 8 II 1987 roku, mówiące, iż „nie jest dozwolone organizowanie pielgrzymek lub innych manifestacji motywowanych charakterem nadprzyrodzonym, który byłby przypisywany faktom z Medjugorje"[71]. Również Konferencja Episkopatu Jugosławii dnia 16 IX 1987 roku sprecyzowała wyrażenie „oficjalne pielgrzymki", stwierdzając, że chodzi o wszelką pielgrzymkę organizowaną nie tylko przez biskupa, ale i proboszcza parafii lub inną instytucję kościelną[72].

Ostateczne oświadczenie Konferencji Episkopatu Jugosławii zebranej w Zadarze dnia 10 IV 1991 roku[73] niejako zaakceptowało obecność wiernych z całego świata w Medjugorje, zastrzegając jednak prawo miejscowego biskupa, a wraz z nim innych biskupów do pasterskiej troski o to, aby w Medjugorje była głoszona zdrowa pobożność maryjna zgodna z nauczaniem Kościoła. Nie należy jednak uważać tego za równoznaczne z uznaniem boskiego pochodzenia interesujących nas wydarzeń. Przypomnijmy bowiem, iż wymieniona deklaracja mówi, co następuje: „Na podstawie dotychczasowych badań nie jest możliwe stwierdzić, że chodzi o zjawienia lub objawienia nadprzyrodzone"[74].

---

[68] „Glas Koncila" z 21 X 1984, s. 2; „Famille Chrétienne" z 14 XI 1997, s. 7.

[69] „Glas Koncila" z 28 IV 1985, s. 3.

[70] „Glas Koncila" z 30 VI 1985, s. 3; „La Civiltà Cattolica" z 19 X 1985, s. 173.

[71] „L'Osservatore Romano" z 14 II 1987, s. 2; zob. „Crkva na Kamenu", 2(1987), s. 11.

[72] „Glas Koncila" z 4 X 1987.

[73] „Glas Koncila" z 5 V 1991, s. 1.

[74] Tamże, s. 5.

To samo stanowisko zajęła Kongregacja Nauki Wiary, która przytaczając w całości dokument z Zadaru, orzeka: „[...] z tego co tu powiedziano wynika, że nie należy organizować pielgrzymek do Medjugorje, rozumianego jako miejsca autentycznych objawień maryjnych, bo byłoby to niezgodne z tym co stwierdzili poprzednio biskup byłej Jugosławii w oświadczeniu, któreśmy tu zacytowali"[75]. Wreszcie w maju 1995 roku biskup Mostaru R. Perić stwierdził, że „ani biskup diecezjalny, jako głowa Kościoła lokalnego Mostar-Duvno, ani żadna kompetentna władza nigdy oficjalnie, nie ogłosiły kościoła parafialnego św. Jakuba Apostoła w Medjugorje jako sanktuarium maryjnego. Żaden kult Panny Maryi nigdy nie został proklamowany na podstawie rzekomych objawień"[76]. Z tego powodu biskup Perić wielokrotnie prosił, aby nie organizowano żadnych oficjalnych pielgrzymek czy to na poziomie parafii, diecezji czy generalnie w imieniu Kościoła[77].

Ponawianie wymienionych zakazów i ostrzeżeń świadczy o nieprzestrzeganiu ich przez zobowiązanych do tego wiernych, uznających Medjugorje za miejsce uświęcone obecnością Najświętszej Maryi Panny. Potwierdza to również o. S. Barbarić mówiący, że „najważniejszym przesłaniem jest obecność «Matki Bożej». Nikt nie przybywa do Medjugorje dlatego, ze tutaj ludzie modlą się na różańcu lub rozmawiają o pracy, lecz dlatego, że ona jest tu obecna"[78].

Słowa te są charakterystycznym przykładem upowszechnienia „objawień" Gospy, którego skutek i narzędzie stanowią również pielgrzymki. Ich krytyki zostały zresztą połączone z zakazami propagowania nadzwyczajnych wydarzeń z Medjugorje z użyciem „[...] wszelkiej formy publikacji, mianowicie przez wydawanie artykułów i książek

---

[75] Stanowisko to Kongregacja Nauki Wiary umieściła w dwu jednakowych listach przesłanych do abp Besançon z 4 VII 1995 i do biskupa w Langres z 23 III 1996; zob. List bp R. Perića do Thery Boutet z 2 X 1997, „Famille Chrétienne" z 14 XI 1997, s. 33.

[76] P e r i ć, *Prjestolje Mudrosti*, Mostar 1995, s. 266-286.

[77] Tamże, s. 266-286.

[78] „Znak Pokoju", (1994), nr 79, s. 5; Wypowiedź o. S. Barbarića z 19 X 1998: „Maryja jest tu w Medjugorje obecna codziennie w szczególny sposób. Modli się codziennie z nami i w naszej intencji [...]. I to jest wystarczająco dużo powodów, by tu przebywać. Ta szczególnego rodzaju obecność Maryi tutaj jest tym nowym orędziem. Nie można wytłumaczyć fenomenu Medjugorje bez Maryi". — „Znak Pokoju", (1998), nr 129, s. 19.

[...]”[79]. Biskup Perić dodaje: „Żąda się, aby w kazaniach, katechezie, a także w prasie i w mediach nie publikowano mniemanych przekazów Gospy lub jej przypuszczalnych przekazów dla ludzi”[80].

Cytowane teksty obejmują okres od 1984 do 1987 roku, jak również późniejsze dokumenty, a więc wspomniane oświadczenie Konferencji Episkopatu Jugosławii z Zadaru z 1991 roku,[81] czy wypowiedź abp T. Bertone, sekretarza Kongregacji Doktryny Wiary z 1996 roku[82]. Stwierdzając niemożność orzeczenia nadprzyrodzoności „objawień”, nie pozwalają one na jednoznaczne i bezkrytyczne stwierdzenie maryjnego charakteru wydarzeń w Medjugorje[83]. Zresztą miejscowy ordynariusz, do którego uwagi i pasterskiej troski apeluje dekret z Zadaru, kilkakrotnie zabronił komukolwiek głoszenia lub powoływania się w kościołach na nadprzyrodzone pochodzenie rzekomych zjawień i objawień[84].

Takie stanowisko Kongregacji Doktryny Wiary i ordynariusza miejsca bp Perićia jako reprezentatywne, jest na razie ostatnim głosem Kościoła w sprawie Medjugorje. Fakt ciągłego powtarzania tych zaleceń przez kolejne upoważnione do tego instancje, wskazuje, iż nie były one respektowane. Widzący bowiem od samego początku, publicznie rozgłaszają swoje „objawienia”, pomagają zaś im w tym miejscowi franciszkanie. Służy temu, na przykład, franciszkański miesięcznik „Glas Mira”, propagujący orędzia Gospy, oświadczenia widzących, wywiady z nimi i uzdrowionymi, a także reportaże z pielgrzymek[85]. Podobny charakter ma franciszkańskie radio „Mir” powstałe 25 XI 1997 roku[86]. Franciszkanie również organizują międzynarodowe spotkania dla młodzieży[87] (od 1989 roku w dniach od 31 VII do 6 VIII), kapłanów (od

---

[79] „La Civiltà Cattolica” z 19 X 1995, s. 173.

[80] „Famille Chrétienne” z 14 XI 1997, s. 11.

[81] „Glas Koncila” z 5 V 1991, s. 1.

[82] List bp R. Perića do T. Boutet z 2 X 1997, „Famille Chrétienne” z 14 XI 1997, s. 33; por. List T. Bertone do msgr G. Aubury z 26 V 1998 (Pr. Nr 154/81-06419).

[83] „Glas Koncila” z 5 V 1991, s. 1.

[84] „Famille Chrétienne”, z 14 XI 1997, s. 13.

[85] Z o r z a, dz. cyt., s. 45; „Znak Pokoju”, (1993), nr 70, s. 10.

[86] „Znak Pokoju”, (1997), nr 119, s. 13

[87] Z o r z a, dz. cyt., s. 193-195.

1997)[88] oraz animatorów grup modlitewnych, organizatorów pielgrzymek i prowadzących tzw. Centra pokoju (od 1994 roku)[89].

Ponadto w Adwencie i Wielkim Poście prowadzą w parafialnym ośrodku „Domus Pacis" „seminaria postu i modlitwy", które są swoistymi rekolekcjami opartymi na tematyce orędzi Gospy, przygotowującymi wiernych z całego świata do obchodów świąt Bożego Narodzenia i Wielkiej Nocy[90]. Księża i wierni zaś, formowani w ten sposób, tworzą centra pokoju, które gromadzą wszystkich zwolenników Medjugorje i rozpowszechniają „orędzia", korzystając ze wszystkich dostępnych środków (kasety magnetofonowe i video, internet, ulotki, książki, konferencje i inne)[91]. Podobnie jest z ruchem „Dzieci Medjugorje", powołanym 23 VII 1983 roku przez Ph. Madre i o. E. Tardiffa na życzenie Gospy[92].

Kryterium posłuszeństwa władzy kościelnej pozwala stwierdzić, iż postępowanie tak Gospy, jak samych wizjonerów, od samego początku w znaczący sposób jest z nim sprzeczne.

4. KRYTERIUM „OWOCÓW ŚWIĘTOŚCI" I DZIEŁ CHARYTATYWNO-APOSTOLSKICH

Czwartym kryterium są owoce świętości w życiu wizjonerów i wiernych oraz dzieła charytatywno-apostolskie. Oba te aspekty łączą się ze sobą w sposób niezwykle ścisły, ponieważ świętość osobista zawsze odzwierciedla się w inicjowanych dziełach.

Co do pierwszego więc („owoce świętości"), chodzi tutaj o wzrost w świętości, tzn. w wymienionych już cnotach teologalnych wiary, nadziei i miłości[93]. Świadectwem tego jest tzw. „opinia świętości", otaczająca niejednokrotnie już za życia osoby wybrane przez Boga.

---

[88] „Znak Pokoju", (1997), nr 108, s. 28.

[89] „Znak Pokoju", (1998), nr 129, s. 10.

[90] „Znak Pokoju", (1998), nr 121, s. 21.

[91] „Znak Pokoju", (1992), nr 55, s. 6-10; (1998), nr 129, s. 10.

[92] M a i l l a r d, dz. cyt., s. 278-280.

[93] G a r r i g o u - L a g r a n g e, dz. cyt., s. 449-470.

Dodać należy, iż skutkiem powyższych cnót jest pokora, czyli właściwe zrozumienie swojego miejsca, jako tylko narzędzia w planie Bożym[94]. Zmierza ona do ukrycia nadzwyczajnych wydarzeń, które przyczyniłyby się do wyróżnienia danej osoby, podziwu i rozgłosu[95]. Dlatego też wyjawienie ich nawet z motywu posłuszeństwa spowiednikowi, budzi u wizjonera zawstydzenie i zmieszanie[96].

Na tej podstawie dyskrecja w prezentowaniu swych doznań religijnych, stanowi jeden z czynników potwierdzających ich autentyczność.

W wypadku Medjugorje dostrzegamy raczej „niepohamowaną żądzę wyjaśniania i publikowania"[97] doznań i przesłań Gospy. Głoszenie jej orędzi można wręcz nazwać „sensem życia" wizjonerów. Podejmują zresztą w tym celu liczne podróże misyjne[98]. W wypadku pozostałych osób związanych z ruchem Medjugorje trudno jest ocenić ich wzrost w świętości osobistej, jednakże można zadać pytanie odnośnie do motywów ich zachowania: czy rzeczywiście są oni pobudzani wiarą, nadzieją, miłością czy też próżną ciekawością odnośnie do jakichś nadzwyczajnych, ziemskich zjawisk, bezkrytycznie uznawanych za autentyczne (przeciwieństwo wiary i nadziei) wbrew ponawianym ostrzeżeniom władzy kościelnej (przeciwieństwo miłości)?[99]

Co do drugiego (dzieła apostolsko-charytatywne), chodzi tutaj o pojawienie się i rozwój nowych wspólnot życia konsekrowanego (m.in. serwici) lub reformę już działających (reforma Karmelu), a także powstanie wspólnot i bractw propagujących określony typ pobożności („cudowny medalik"). Należy pamiętać, że głównym ich celem jest propagowanie pobożności powstałej pod wpływem objawień, nie zaś budzących płytkie zainteresowanie dla niezwykłych wydarzeń, stoją-

---

[94] A. D e r o u v i l l e, *O naśladowaniu Najświętszej Maryi Panny*, Kraków 1983, s. 41-43.

[95] Tamże.

[96] Św. T e r e s a o d J e z u s a, *Księga życia*, s. 407; por. S c a r a m e l l i, dz. cyt., s. 329.

[97] B o n a, dz. cyt., s. 472-473.

[98] Z o r z a, dz. cyt., s. 50.

[99] „Zaistnieć bowiem mogą i istnieją motywy nadprzyrodzone naszych decyzji moralnych. Motywy te są ujęte w teologicznych cnotach wiary, nadziei i miłości". — M. A. K r ą p i e c, *Ja — człowiek*, Lublin 1991, s. 310.

cych u ich początków. Warunkiem *sine qua non* jest ścisłe podporządkowanie się hierarchii kościelnej.

W przypadku Medjugorje wiele jest tego typu inicjatyw. Głównymi są dwie grupy modlitewne (mniejsza i większa) kierowane przez Gospę za pośrednictwem wizjonerów. Pierwsza z nich została założona 4 VII 1982 roku z inicjatywy młodzieży z Medjugorje, podjętej później przez wizjonera Ivana Dragicevicia i zaakceptowanej przez samą Gospę. Obowiązkiem członków grupy jest przyjmowanie orędzi, realizowanie ich w życiu oraz pomoc modlitewna w urzeczywistnianiu planów „Matki Bożej" w stosunku do świata i parafii[100].

Druga natomiast, uformowana przez Jelenę Vasilij i T. Vlasića OFM w czerwcu 1983 roku ma regułę również podyktowaną przez samą Gospę. Zawiera liczne wskazania ascetyczne, na przykład: rezygnację ze szkodliwych przyzwyczajeń i pragnień, post o chlebie i wodzie, a także trzygodzinną modlitwę, w tym Mszę św. i różaniec. Towarzyszy temu, po raz kolejny potwierdzone, żądanie wyłącznego posłuszeństwa względem „Pani"[101]. Podobny charakter ma grupa modlitewna prowadzona przez Slavko Barbarića OFM[102].

W ostatnich latach powstały w Medjugorje nowe wspólnoty: grupa nieustannej modlitwy (przez całą dobę) oraz grupa adoracji, założona przez wizjonerkę Marię Pavlović i jej męża[103]. Oprócz wspomnianych już grup modlitewnych, z inspiracji samej Gospy postały dwie wspólnoty kontemplacyjne. Pierwsza z nich — „Krajlice Mira" założona przez T. Vlasića OFM i Agnes Heupel (w jej skład weszli również członkowie grupy modlitewnej Jeleny Vasilij) w sposób radykalny podporządkowała się orędziom „Matki Bożej" z Medjugorje. Tworzą ją osoby zgrupowane w dwa kręgi: zewnętrzny i wewnętrzny. Należący do pierwszego z nich prowadzą życie wspólnotowe ślubując czystość, ubóstwo i posłuszeństwo. Pozostali zaś realizują powyższe rady i orędzia w swoich środowiskach. W obu przypadkach dokonuje się to przez różne formy pobożności, na przykład: Mszę św., różaniec i Liturgię

[100] „Znak Pokoju", (1988), nr 11, s. 3-6.

[101] G i r a r d, dz. cyt., s. 136.

[102] „Znak Pokoju", (1993), nr 60, s. 8.

[103] Tamże, (1997), nr 118, s. 22.

Godzin. Dodajmy jeszcze, ze omawiana wspólnota ma status prywatnej wspólnoty wiernych, ustanowionej przez biskupa Parmy, na której terenie ma swoją siedzibę[104]. Drugą wspólnotę kontemplacyjną stanowi „Oaza Pokoju" założona w 1987 roku przez pasjonistę o. Gianni Sqreva. Opiera się ona na dwóch orędziach z 26 VI 1986 i 7 VIII 1986, w których domniemana „Matka Boża" mówi o oazie pokoju jako opozycji w stosunku do pustyni, gdzie króluje szatan[105]. Grupa liczy około 100 osób, żyjących zgodnie ze swoim stanem świeckim, kapłańskim czy zakonnym. Część z nich również składa śluby czystości i ubóstwa oraz dodatkowy ślub nieustannej modlitwy o pokój. W samym Medjugorje żyje 4 siostry i 5 braci uczestniczących w życiu parafii[106].

Do owoców objawień w Medjugorje zaliczyć można również wspomniane już organizacje typowo apostolskie, propagujące wszelkimi dostępnymi sposobami rzekome „objawienia"[107]. Po wpływem orędzi z Medjugorje znajdują się bowiem wspólnoty nastawione na pomoc materialną dzieciom oraz utalentowanej artystycznie młodzieży[108].

Podsumowując należy powiedzieć, iż w wypadku znanych nurtów pobożności motywowanych objawieniami prywatnymi, te ostatnie (choć znane) „nie są akcentowane". Natomiast w przypadku medjugorskiego ruchu duchowego, upowszechnienie tychże objawień prywatnych stanowi główny motyw i cel jego działania.

---

[104] Tamże, (1997), nr 116, s. 18-22; (1988), nr 12, s. 9-11.

[105] *Orędzia „Matki Bożej" z Medjugorje*, dz. cyt., s. 80-81.

[106] „Znak Pokoju", (1995), nr 88, s. 7-10; (1997), nr 110, s. 9 i 11; (1998), nr 129, s. 21-22.

[107] „Medjugorje in America" — celem tego stowarzyszenia jest ewangelizacja w duchu orędzi z Medjugorje. Hasłem pracowników jest: „Głową Kościoła jest Rzym, sercem Kościoła — Medjugorje". — „Znak Pokoju", (1992), nr 55, s. 6-10; W Polsce działają wspólnoty Królowej Pokoju. — „Znak Pokoju", (1993), nr 61, s. 10; Funkcję gromadzenia zwolenników Medjugorje spełniają Centra Pokoju, których praca skupia się m.in. na rozpowszechnianiu orędzi i organizowaniu pielgrzymek do miejsca „objawień". — „Znak Pokoju", (1998), nr 129, s. 10.

[108] Są to, m.in.: Stowarzyszenie „Medjugorje dzieciom" i Medjugorska rodzina. — „Znak Pokoju", (1998), nr 120, s. 12-14, 16-17; Na terenie parafii znajduje się wioska dziecięca dla sierot wojennych. — „Znak Pokoju", (1996), nr 98, s. 15; Z inicjatywy o. Barbarića OFM działa Fundacja „Przyjaciele Talentu", której celem jest ułatwienie studiów, poprzez udzielanie kredytów i stypendiów, utalentowanym dzieciom, uczniom, i studentom. — „Znak Pokoju", (1997), nr 111, s. 10.

Przeprowadzone w niniejszym studium analizy skłaniają do sformułowania trzech zasadniczych wniosków.

Po pierwsze, trzeba przypomnieć, iż odnośnie do działania Bożego nie może być mowy o żadnych brakach czy wątpliwościach. W wypadku „objawień" w Medjugorje prawie każde kryterium służące ich weryfikacji ujawniło jakieś nieścisłości.

Po drugie, należy stwierdzić, iż nowa duchowość oparta na „objawieniach" z Medjugorje jest bezpośrednio od nich zależna i podtrzymywana stałym działaniem domniemanej „Matki Bożej". Można ją wręcz nazwać „pobożnością medjugorską". Ta pobożność ożywia kolejne dzieła medjugorskie, te zaś służą jej podtrzymywaniu. Ostatecznym jednak celem, zarówno tejże duchowości jak i jej dzieł, wydaje się jednak być przekonanie wszystkich o autentycznie maryjnym charakterze badanych wydarzeń. Osoby zaś, które pod wpływem rozmaitych „zabiegów apostolskich"[109] uznały już Gospę za Matkę Bożą, dokładają wszelkich starań, aby inni uczynili to samo.

Należy więc orzec, iż zasadą działania medjugorskiego ruchu duchowego jest sama Gospa, żądająca uznania siebie za Matkę „Jej Syna Jezusa". Temu służy i do tego dąży wszystko, cokolwiek jest związane z badanymi wydarzeniami.

---

[109] Do „zabiegów apostolskich" można zaliczyć m.in. seminaria modlitewno-informacyjne, międzynarodowe spotkania kapłanów, młodzieży w Medjugorje, miesięcznik „Glas Mira", radio „Mir" oraz podróże misyjne o. Barbarića i wizjonerów.

Ks. Marek CHMIELEWSKI*
Lublin

METODOLOGICZNE PODSTAWY TEOLOGII DUCHOWOŚCI

Na progu drugiego i trzeciego tysiąclecia dostrzegamy nasilające się zainteresowanie duchowością, nierzadko utożsamianą ze stanami „wyższej", to znaczy „odmiennej świadomości" (W. James), lub ze „szczytującymi stanami świadomości" (A. Maslow). Różnorodność przejawów tego „przebudzenia duchowego" może czasem przypominać — mówiąc językiem Tomasza Mertona — wrzask sępów krążących nad padliną[1]. Okazuje się bowiem, że im bardziej wątpliwy i kontrowersyjny jest przedmiot tego zainteresowania, tym większy czyni się wokół niego hałas[2]. Rodzi to wiele nieporozumień odnośnie do duchowości w ogóle, a nawet podejrzeń co do jej merytorycznej zasadności i celowości. Dotyka to także duchowości chrześcijańskiej i teologicznej refleksji nad nią. Wciąż jeszcze bowiem odżywają poglądy, według których teologia duchowości to zwykła ascetyka i rodzaj pobożnej wiedzy, stanowiącej część teologii moralnej[3].

---

* Ks. dr Marek C h m i e l e w s k i (ur. 1959) kapłan diecezji radomskiej. Doktorat z teologii duchowości na KUL w 1990 roku pt. *Doświadczenie mistyczne w życiu i nauce Matki Marceliny Darowskiej (1827-1911)*. Od 1988 roku pracownik naukowy Instytutu Teologii Duchowości KUL. Sekretarz Sekcji Duchowości Teologów Polskich (od 1989). Opublikował kilkadziesiąt artykułów z zakresu teologii duchowości, zainicjował i redaguje serię „Duchowość w Polsce" oraz *Leksykon duchowości katolickiej*. Autor książek: *Doświadczenie mistyczne Marceliny Darowskiej* (Niepokalanów 1992), (współautor ks. W. Słomka) *Polscy teologowie duchowości* (Lublin 1993), *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej* (Lublin 1999) i *101 pytań o życie duchowe* (Lublin 1999).

[1] *Zen i ptaki żądzy*, Kraków 1995, s. 7.

[2] Przykładem tego są rzekome objawienia w Medjugorje, których rzeczową analizę przeprowadzono w poprzednim artykule.

[3] Zob. A. G. M a t a n i ć, *La spiritualità come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana*, Cinisello Balsamo 1990, s. 9.

Za ten stan rzeczy ponoszą odpowiedzialność także sami teologowie duchowości, którzy wciąż za mało uwagi poświęcają metodologicznej stronie uprawianej przez siebie dziedziny. Podejmując różnorodną problematykę z zakresu duchowości, autorzy często nie precyzują pojęć, jakimi się posługują, uważając je za ogólnie znane i zrozumiałe dla wszystkich. Nietrudno zgadnąć, jakie mogą być tego konsekwencje w praktyce życia chrześcijańskiego, tym bardziej, że tendencji do rozmywania pojęć sprzyja postmodernistyczny sposób myślenia, programowo lekceważący logikę i jakąkolwiek metodologię[4].

W pełni zasadną więc wydaje się próba doprecyzowania podstawowych pojęć z zakresu teologii duchowości, jaką zamierzamy podjąć w niniejszym studium, oraz wskazanie na metodologiczne podstawy teologii duchowości, takie jak: przedmiot materialny i formalny teologii duchowości, jej źródła i metoda[5]. Zdaniem ks. Stanisława Kamińskiego, jednego z najwybitniejszych metodologów polskich, te właśnie zagadnienia należą do podstawowych determinantów każdej nauki[6].

O tym, jak ważne, aczkolwiek trudne jest podejmowanie tych kwestii, świadczy fakt, że na przełomie XIX i XX wieku, właśnie w wyniku toczących się wówczas sporów metodologicznych, wyodrębniła się i usamodzielniła teologia duchowości jako dyscyplina naukowa pojmowana we współczesnym sensie. Umożliwiło to wprowadzenie jej do programu studiów uniwersyteckich, najpierw na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza w Rzymie „Angelicum" w 1917 roku, a następnie w dwa lata później na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim.

1. NAZWY I PRZEDMIOT TEOLOGII DUCHOWOŚCI

Z metodologicznego punktu widzenia sprawą wcale nie marginalną jest posługiwanie się właściwą nazwą w odniesieniu do danej dyscypli-

---

[4] Zob. Z. S a r e ł o, *Postmodernistyczny styl myślenia i życia*, [w:] *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995, s. 9-27.

[5] Szerzej na ten temat zob. M. C h m i e l e w s k i, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 1999.

[6] Zob. *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1981[3], s. 167.

ny naukowej. Nazwa powinna bowiem określać samą jej istotę i cel, a także adekwatnie wskazywać na właściwy przedmiot badań.

A. Nazwy

W przeszłości bogatą problematykę chrześcijańskiego życia duchowego określano różnymi nazwami. Dionisius Lasić wylicza ich aż 45 dzieląc na 16 grup według idei, jakie one wyrażają[7]. Do najbardziej upowszechnionych nazw teologicznej refleksji nad życiem duchowym, zwłaszcza w ostatnich dziesięcioleciach, należą: teologia ascetyczno-mistyczna, teologia doskonałości, teologia życia wewnętrznego, a ostatnio teologia duchowości albo teologia życia duchowego.

Do zachodniego słownika teologicznego pojęcie „teologia mistyczna" wprowadził na początku VI wieku Pseudo-Dionizy Areopagita[8]. Niemal powszechnie funkcjonowało ono aż do połowy XVII wieku. Przez teologię mistyczną rozumiano zarówno wiedzę o życiu duchowym, jak i praktykę tegoż życia łącznie z doświadczeniem mistycznym. Przykładem tego są pisma św. Teresy od Jezusa i św. Jana od Krzyża.

Pierwszym, który całość problematyki życia duchowego wyłożył pod wspólną nazwą teologii ascetycznej i mistycznej, dokonał polski franciszkanin Stefan Chryzostom Dobrosielski[9], a w sto lat później podział na ascetykę i mistykę utrwalił oraz upowszechnił włoski jezuita Giovanni Battista Scaramelli[10]. Od tamtej pory przyjął się zwyczaj niezależnego omawiania dwóch aspektów chrześcijańskiego życia ducho-

---

[7] Zob. *Theologia christiana perfectidica*, „Antonianum", 42(1967), s. 192-194.

[8] Zob. T. S t ę p i e ń, *Przedmowa*, [w:] Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tł. M. Dzielska, Kraków 1997, s. 9-36; S. L i l l a, *„Dionigi"*, [w:] *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, red. E. Ancilli, Roma 1984, t. 1, s. 361-398.

[9] Zob. J. D e G u i b e r t, *La plus ancienne „Théologie ascétique"*, RAM 18(1937), s. 404-408; W. S ł o m k a, *Spór wokół wydania i treści «Summarium Asceticae et Mysticae Theologiae» Chryzostoma Dobrosielskiego OFM*, [w:] „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne", 21(1970), s. 247-254; t e n ż e, *Dobrosielski Stefan*, EK III, k. 1395-1396.

[10] Widać to wyraźnie w dwóch jego dziełach: *Direttorio ascetico* (Napoli 1752) i *Direttorio mistico* (Venezia 1754); zob. J. A u m a n n, *Teologia spirituale*, Roma 1991, s. 11-12.

wego: ascetyki i mistyki, a w związku z tym pojawiła się nazwa „teologia ascetyczno-mistyczna", którą dość powszechnie stosowano jeszcze przed Soborem Watykańskim II, uznając ją na ogół za specyficzną część teologii moralnej[11].

Mówienie o teologii ascetyczno-mistyczej sugeruje, że ta dyscyplina teologiczna ma podwójny przedmiot: ascezę i mistykę, przez co zostaje wprowadzony sztuczny podział na fazę życia duchowego właściwego wszystkim ochrzczonym (ascetyka) i fazę życia duchowego, do którego w sposób nadzwyczajny zostali wybrani tylko niektórzy (mistyka). Kłóci się to zarówno z samym pojęciem życia duchowego, jak i chrześcijańską koncepcją ascetyki oraz mistyki. Asceza i mistyka, wbrew niektórym dawniejszym poglądom, są nie tyle odrębnymi fazami rozwoju duchowego, co raczej dwoma współzależnymi wymiarami jednego co do istoty życia duchowego.

Warto dodać, że pojęcia ascezy i mistyki nie są pojęciami specyficznie chrześcijańskimi. Praktyki ascetyczne i doświadczenie mistyczne, to istotne elementy każdej religii. Mówiąc zatem o ascezie i mistyce należałoby zawsze dokonywać uściślenia, o jakiej ascezie i mistyce jest mowa: chrześcijańskiej, buddyjskiej, naturalnej czy innej.

Nie wydaje się także, aby nazwa „teologia doskonałości", preferowana przez niektórych teologów (np. A. Royo Marín, B. Jiménez Duque), precyzyjnie wskazywała na cel i przedmiot interesującej nas dyscypliny teologicznej. Doskonałość (*perfectio*) oznacza bowiem stan dokonania, doprowadzenia jakiejś czynności do właściwego jej końca, do celu. Jest więc osiągnięciem pełni możliwości w jakimś zakresie bytu lub działania zarówno w sensie podmiotowym (np. doskonały artysta), jak i w sensie przedmiotowym (np. doskonałe dzieło)[12]. Ilekroć więc używa się słowa „doskonałość", należałoby uściślać, o jaką doskonałość chodzi. Doskonałość w znaczeniu chrześcijańskim jest osiągnięciem pełni nadprzyrodzonej miłości, a więc jest tym samym co świętość (por. Mt 5, 48; 19, 21; 1 Ef 4, 13; Flp 3, 12; 2 Tm 3, 17; 1 J 4,

[11] Zob. F. G i a r d i n i, *La natura della Teologia Spirituale*, RAM 34(1965), s. 364.

[12] Zob. A. O r l i n i, *La spiritualità cattolica. Concetti e generalità*, „Miscellanea francescana", 57(1957), f. 2, s. 156.

18)[13].

Usankcjonowanie tej nazwy w odniesieniu do współcześnie rozumianej teologii duchowości może rodzić pokusę zawężania przedmiotu badawczego tylko do finalnych momentów chrześcijańskiego życia duchowego z pominięciem całej dynamiki duchowego rozwoju. Poza tym sugeruje maksymalistyczne a zarazem idealistyczne nastawienie teologii duchowości[14].

Bardzo rozpowszechnionym do niedawna określeniem życia duchowego było „życie wewnętrzne", dlatego systematyczną refleksję teologiczną nad nim nazywano „teologią życia wewnętrznego". Bardzo często operowały nią podręczniki i publikacje teologicznoduchowe okresu przedsoborowego[15]. O życiu wewnętrznym uczy wiele św. Paweł (por. Rz 7, 22; 2 Kor 4, 16; Ef 3, 16), jak również klasyka chrześcijańskiej literatury duchowej. Dla przykładu wystarczy wymienić tu *Twierdzę wewnętrzną* św. Teresy od Jezusa. Nie brak też tego pojęcia w dokumentach Kościoła (por. KL 16; DK 14; DV 58-60. 62)[16].

Pomimo pewnego usankcjonowania tej nazwy, większość współczesnych autorów krytykuje ją jako zbyt szeroką, a tym samym nieadekwatną i noszącą na sobie ślady tendencji manichejskich. Zwraca się uwagę, że z racji jedności psychofizycznej człowieka, niezwykle trudno precyzyjnie wyodrębnić taką sferę aktywności realizującej się w jego centrum osobowym, a więc „wewnątrz", która zarazem nie uruchamiałaby jakiejś aktywności zewnętrznej, uchwytnej dla otoczenia (np. postawy ciała, mimika, gesty itp.). Toteż przyjmuje się, że życie wewnętrzne to bogaty i różnorodny świat ludzkich myśli, pragnień, do-

---

[13] Zob. I s i d o r i o d e s a n J o s é, *Hacia una definición cientifica adecuada de la Ciencia Espiritual*, RevEsp 13(1954), s. 330-331.

[14] Zob. E. J u l í a, *Recenti studi di spiritualità*, „Annales theologici", 6(1992), s. 114.

[15] Zob. A. G u e r r a, *Teología espiritual una ciencia no identificada*, RevEsp 39(1980), s. 336-338; G. R o d r í g u e z - M e l g a r e j o, *¿Qué se entiende por teología espiritual sistemática?*, „Teología", 22(1985), s. 78.

[16] Zob. N. B a u m e r t, *Życie w Duchu w Pismach Pawłowych*, [w:] *Duchowość chrześcijańska* (kolekcja „Communio", t. 10), red. L. Balter, Pallottinum 1995, s. 67-82; D. De P a b l o M a r o t o, *La espiritualidad en el Concilio Vaticano II. Bibliografía fundamental*, RevEsp 34(1975), s. 229-246; I. C o l o s i o, *Il Concilio Vaticano II e la vita spirituale*, RAM 7(1962), s. 319-338.

znań, instynktów i wartościowań moralnych[17]. Wynika z tego, że może istnieć bogate życie wewnętrzne nie mające jednak wiele wspólnego z życiem religijnym.

Przez życie wewnętrzne można zatem rozumieć także świadomość własnej egzystencji. Jeżeli ta egzystencja znajduje odniesienie do jakkolwiek pojętej rzeczywistości transcendentnej, wówczas można mówić o duchowości. Jeżeli z kolei ta rzeczywistość transcendentna postrzegana będzie w kategoriach osobowych i w płaszczyźnie wiary chrześcijańskiej, wówczas stanie się życiem duchowym[18]. Innymi słowy: każdy człowiek z uwagi na swą rozumną naturę posiada życie wewnętrzne, układające się w jakąś duchowość, która w przypadku chrześcijanina zawsze powinna mieć postać życia duchowego, czyli życia w Duchu Świętym. Duchowość zatem należy do życia wewnętrznego i stanowi jego integralną część. Natomiast szczególną postacią duchowości, jako religijnej funkcji rozumnej natury ludzkiej, jest życie duchowe[19]. Jeżeli natomiast mówi się o życiu wewnętrznym w kontekście wiary chrześcijańskiej, to znaczy, że sfera psychoemocjonalna, wolitywna i poznawcza człowieka ochrzczonego powinny być przeniknięte darami Ducha Świętego. To działanie Ducha Świętego w człowieku nie niszczy jego życia wewnętrznego, przeciwnie — oczyszcza je i udoskonala zgodnie z aksjomatem *gratia non tollit naturam sed eam perficit* (por. DV 58-59).

Współcześnie mówi się raczej o teologii duchowości i teologii życia duchowego. Oznacza to, że przedmiotem tej dyscypliny teologicznej jest właśnie duchowość, utożsamiana często z życiem duchowym.

---

[17] Zob. W. G r a n a t, *Życie wewnętrzne powołaniem każdego chrześcijanina*, AK 85(1975), s. 195; W. P l u t a, *W trosce o życie wewnętrzne. Powiązanie z teologią*, Poznań-Warszawa 1980, passim; A. Ż y n e l, *Duchowość chrześcijańska i jej podstawy w świetle teologii posoborowej*, [w:] *Chrześcijańska duchowość* (seria: „W nurcie zagadnień posoborowych", t. 14), red. B. Bejze, Warszawa 1981, s. 14-15; S. W i t e k, *Teologia życia duchowego*, Lublin 1986, s. 15.

[18] Zob. L. B o u y e r, *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, Warszawa 1982, s. 11-12.

[19] Por. G. d e l P o z o, *Chrześcijańskie życie w Duchu i według Ducha*, [w:] *Duch Odnowiciel* (kolekcja „Communio", t. 12), red. L. Balter, Pallottinum 1998, s. 218-232.

Słowo „duchowość" (*spiritualitas*) pojawiło się już w epoce patrystycznej[20]. Wówczas rozumiane było najczęściej jako przeciwstawienie cielesności i wskazywało na niematerialność duszy ludzkiej. W późniejszym okresie miało sens jurydyczny i oznaczało administrowanie materialnymi i duchowymi dobrami kościelnymi, czyli m.in. sprawowanie liturgii, przedmioty kultu, jurysdykcję itp. W II połowie XVII wieku, głównie w wyniku polemik pomiędzy Bossuetem i Fenelonem odnośnie do kwietyzmu, termin ten nabrał wydźwięku pejoratywnego i może dlatego został niemal całkowicie zarzucony aż do lat dziewięćdziesiątych XIX wieku. Oficjalnie natomiast do słownika teologiczno-duchowego powrócił dzięki dziełom dwóch autorów: Augusta Saudreau *Manuel de spiritualité* (Paris 1920) i Pierre Pourrata *La spiritualité chétienne* (Paris 1918-1928)[21]. „Duchowość" jako nazwę odnaleźć można we współczesnym oficjalnym nauczaniu Kościoła (por. np.: DE 6. 15; DZ 6; DM 29; KKK 2684; VC 6. 81. 103).

Ostatnio powszechnie stosowane przez pojęcie „duchowość", rozumiane jest zwykle w dwojakim sensie: jako praktyka życia duchowego (sens subiektywny) i jako usystematyzowana refleksja nad tymże życiem duchowym (sens obiektywny). W tym drugim przypadku zamiennie bywa nazywana „teologią duchowości" lub — głównie przez autorów piszących po francusku i włosku — „teologią duchową" (*teologia spirituale*). Ta ostatnia forma podkreśla moralne zobowiązanie uprawiających tę dziedzinę do praktykowania głębokiego życia duchowego[22].

„Duchowość" jest znaczeniowo bliska pojęciu „życie duchowe", przez które m.in. ks. Walerian Słomka rozumie „styl życia", „życie według Ducha", „postępowanie według Ducha" albo „zespół postaw serc pobudzonych przez Ducha". Oznacza to, że teologia duchowości podejmuje badania w celu identyfikacji wszystkiego, co jest wartością w

---

[20] Św. H i e r o n i m, *De scientia divinae legis*, PL 30, 105-116; 9, 114d-115a.

[21] Zob. A. S o l i g n a c , *Spiritualité*, DSAM t. 14, k. 1142-1149.

[22] Zob. G. S w i t e k, *Spiritualität*, [w:] *Wörterbuch Christlicher Ethik*, red. B. Stoeckle, Freibur-Basel-Wien 1975, s. 227; A. Q u e r a l t, *La „Espiritualidad" como disciplina teológica*, „Gregorianum", 60(1979), s. 330-331; L. R o c h a e M e l o, *Co to jest duchowość?*, [w:] *Duchowość chrześcijańska*, s. 25-32; O. F i l e k, *Wokół terminu „duchowość"*, RTK 13(1966), z. 3, s. 41-42; G u e r r a, *Teología espiritual*, s. 336-343; M a t a n i ć, dz. cyt., s. 35 n.

aspekcie jednoczącego przebóstwienia i uszczęśliwiającej komunii z Bogiem i całym Bożym stworzeniem. Ten „styl życia" najpełniej realizuje się na tzw. drodze doświadczenia duchowego, w którym szczególne znaczenie ma afektywność, przez całą biblijną i chrześcijańską tradycję określaną mianem serca, stanowiącego centrum i szczyt ludzkiego bytu (*apex animae*)[23].

W tym ujęciu duchowość nie jest ograniczona tylko do postaw będących przejawem nadprzyrodzonej wiary, nadziei i miłości, choć trzeba podkreślić, że stanowią one sam fundament chrześcijańskiej duchowości. Każdy zespół lub kształt postaw wobec tego, co obiektywnie lub subiektywnie uznawane jest za wartość, określa duchowość danej osoby. Upoważnia to do mówienia także o innych formach i przejawach duchowości oprócz duchowości chrześcijańskiej[24].

Wprowadzenie nazwy „teologia życia duchowego" wskazuje, że jej przedmiotem jest „życie duchowe". Pojęcie to bardzo często pojawia się zarówno w dokumentach końcowych Soboru Watykańskiego II, w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, jak i w nauczaniu Jana Pawła II[25].

„Teologia życia duchowego — jak pisze ceniony karmelitański autor, Albino Marchetti — jest nauką, która zajmuje się nadprzyrodzonym życiem człowieka. Bada zasady tegoż życia, jego wymogi, praktyczną realizację oraz stopniowy rozwój. [...] Jest to dziedzina wiedzy teologicznej, która ma za przedmiot naturę doskonałości nadprzyrodzonej i jej rozwój w człowieku"[26]. Można zatem powiedzieć, że teologia życia duchowego (duchowości chrześcijańskiej), to nauka teologiczna, której

---

[23] *Teologia duchowości*, [w:] M. Chmielewski, W. Słomka, *Polscy teologowie duchowości*, Lublin 1993, s. 240-241.

[24] T e n ż e, *Wolność i zniewolenie*, Wallington 1988, s. 13-15; t e n ż e, *Źródła postaw i życia chrześcijańskiego*, Lublin 1996, s. 9; t e n ż e, *Teologia jako refleksja nad doświadczeniem chrześcijańskim. Studium w świetle fenomenologicznej metody Husserla*, STV 12(1979), nr 1, s. 59; por. Ch. D u q u o c, *Teologia e spiritualità. (Cultura religiosa, spirito critico, umiltà della fede ed obbedienza ecclesiale)*, „Concilium" (Brescia), 2(1966), s. 30-59.

[25] Zob. M. C h m i e l e w s k i, *Zagadnienie duchowości w „Katechizmie Kościoła Katolickiego"*, RT 42(1995), z. 5, s. 6-9.

[26] *Zarys teologii życia duchowego*, Kraków 1996, t. 1, s. 13-14. Podobny pogląd zgłasza S. W i t e k, *Teologia życia duchowego*, Lublin 1996, s. 18.

celem jest opis i badanie działania Ducha Świętego w chrześcijaninie, a także ustalanie praw i warunków owocnej z Nim współpracy.

Zamykając rozważania dotyczące zagadnienia nazwy naszej dyscypliny, warto zwrócić uwagę na pewną preferencję regionalną. Na przykład, w obszarze języka francuskiego od początku stulecia najczęściej stosuje się nazwę „la spiritualité" lub „la vie spirituelle". Z kolei teolodzy niemieccy długo unikali terminu „die Geistigkeit" (duchowość), posługując się raczej słowem „die Frömmigkeit" (pobożność). Dopiero niedawno zaadoptowali latynizm w formie „die Spiritualität"[27]. Autorzy hiszpańskojęzyczni, obok „la vida espiritual" lub „la espiritualidad", nadal używają nazwy „la vida sobrenatural" oraz „la vida interior".

B. Przedmiot materialny

Współcześnie panuje zgodność co do tego, że przedmiotem materialnym teologii duchowości jest życie wewnętrzne, szeroko rozumiana duchowość, a przede wszystkim życie duchowe. Krótki przegląd niektórych wypowiedzi Kościoła pozwoli uchwycić, czym jest przedmiot materialny współczesnej teologii duchowości.

Wśród licznych wypowiedzi Jana Pawła II znajdujemy dość precyzyjne określenie duchowości chrześcijańskiej i życia duchowego. Na przykład *Redemptoris missio* Ojciec święty stwierdza, że „działalność misyjna wymaga specyficznej duchowości" (RMs 87), która „[...] wyraża się przede wszystkim w życiu pełnym uległości Duchowi Świętemu" (RMs 87). Jej istotnym rysem jest także „wewnętrzne zjednoczenie z Chrystusem" (RMs 88) i miłość apostolska (por. RMs 89). „Duchowość misyjna Kościoła prowadzi do świętości" (RMs 90), toteż powinien nią być przeniknięty cały Kościół. W *Pastores dabo vobis* Jan Paweł II pisze, że życie duchowe jest „[...] życiem ożywianym i kierowanym przez Ducha ku świętości i ku doskonaleniu miłości" (PDV 19). Podobnie w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Vita consecrata,* w której terminologia teologicznoduchowa jest nadzwyczaj obfita, Papież pisze, że „[...] życie duchowe, rozumiane jako życie w Chrystusie, życie według Ducha Świętego, jest drogą wiodącą do coraz większej

[27] Zob. J. W e i s m a y e r, *Thema «Spiritualität»,* ThPQ 123(1975), s. 279-284.

wierności...". Duchowość zaś, to „konkretny wzór relacji z Bogiem i ze środowiskiem", uwypuklający ten lub inny aspekt jedynej tajemnicy Chrystusa" (VC 93).

Określenie duchowości zbieżne z wypowiedzią papieską, znajdujemy w *Instrumentum laboris* VIII Zwyczajnego Synodu Biskupów. Według tego dokumentu duchowość „oznacza pewien «styl życia» albo «życie według Ducha» (por. Rz 8, 9), «postępowanie według Ducha» (por. Rz 8, 4) [...] zespół postaw serc pobudzonych przez Ducha, a mianowicie przekonań, motywacji, decyzji" (nr 21)[28].

Wśród poglądów współczesnych teologów duchowości próżno byłoby szukać jednolitej definicji duchowości i życia duchowego[29]. Ten stan rzeczy wydaje się usprawiedliwiać Antoni J. Nowak OFM, który zauważa, że duchowość jako termin antropologiczny, wskazuje na jedną ze specyficznych właściwości natury ludzkiej odróżniającą ją od świata zwierząt. „Duchowość jest zatem pojęciem prostym, niedefiniowalnym. Nie sposób także sprowadzać duchowości do jakiegoś wspólnego mianownika i nie można jej zdefiniować *per genus et differentiam specificam*". Jest ona zjawiskiem ogólnoludzkim oraz istotnym elementem kultury. Nie należy jej zatem ujmować wyłącznie w jednorodnych kategoriach, np. psychologicznych czy socjologicznych. Treść tego pojęcia — zdaniem naszego autora — staje się bardziej uchwytna dzięki towarzyszącym mu zwykle przymiotnikom, mówimy bowiem o duchowości chrześcijańskiej, buddyjskiej, judaistycznej itd.[30]

Przez duchowość rozumieć więc będziemy powszechny fenomen ludzkiej natury zorientowanej na Transcendencję, będący funkcją życia wewnętrznego jako całokształtu aktywności psychicznej oraz dyspozycji poznawczo-wolitywno-afektywnych. Z kolei w zależności od religijno-kulturowych koncepcji tej Transcendencji należy wyróżnić du-

---

[28] Cyt. za: W. S ł o m k a, *Teologia duchowości*, s. 231.

[29] Zob. S o l i g n a c , art. cyt., k. 1150; M. B e l d a, *Lo statuto epistemologico della teologia spirituale nei manuali recenti (1978-1989)*, „Annales theologici", 6(1992), s. 454; A. H u e r g a, *El método de la teología espiritual*, „Seminarium", 14(1974), s. 236-238; G. M o i o l i, *Il problema della teologia spirituale*, „La Scuola Cattolica". Supplemento, 94(1966), nr 1, s. 16*-18*;

[30] *Duchowość osób konsekrowanych*, [w:] *Vita consecrata. Adhortacja. Tekst i komentarze*, red. A. J. Nowak, Lublin 1998, s. 180.

chowość poszczególnych religii, a nawet zasadnym byłoby mówienie o duchowości areligijnej. Trudno bowiem w duchu Vaticanum II (por. KK 16; DRN 2) ludziom pozostającym poza strukturami Kościoła odmawiać chociażby najmniejszych przejawów duchowości, czyli życia „ponad biologiczno-psychicznego" i „ponadintelektualnego"[31]. Jeżeli natomiast przedmiotem odniesienia tak rozumianej duchowości jest Osobowy Bóg objawiający się w Jezusie Chrystusie mocą Ducha Świętego, wówczas należy mówić o duchowości koniecznie z przymiotnikiem „chrześcijańska". Tylko pod tym warunkiem mogłaby być utożsamiana z „życiem duchowym", albo — dokładniej biorąc — rozumiana jako konkretny, indywidualny lub wspólnotowy przejaw (albo jego brak) życia duchowego, czyli życia w Duchu Świętym[32].

Innymi słowy, mamy trzy zakresowo różne pojęcia: życie wewnętrzne, duchowość i życie duchowe. Duchowość należy do życia wewnętrznego i stanowi jego nieodłączny element. Kiedy zaś duchowość staje się przejawem wiary w Jezusa Chrystusa, wówczas mówimy o życiu duchowym. W tym przypadku — jak sugeruje Charles A. Bernard — pojęcie „duchowość" wskazuje bardziej na aspekt podmiotowy, zaś „życie duchowe" — na aspekt przedmiotowy[33]. Z uwagi na ten pogląd inaczej należałoby rozłożyć akcenty w teologii duchowości i teologii życia duchowego. Głównym przedmiotem zainteresowania teologii duchowości byłby podmiot doświadczenia duchowego, zaś w teologii życia duchowego bardziej przedmiot tegoż doświadczenia, czyli aplikacje treści wiary odnośnie do chrześcijańskiej doskonałości i świętości.

C. Przedmiot formalny

Specjalizacja nauki oraz efektywność badawcza domaga się zawężenia zakresu jej przedmiotu materialnego, m.in. przez wskazanie tzw.

---

[31] Zob. Ch. A. B e r n a r d, *„Spirituel" — „spiritualité"*, „Christus", 16(1969), s. 473; por. J. M. G a r c í a, *Teología espiritual. Elementos para una definición de su estatuto epistemologico*, Roma 1995, s. 190-194.

[32] Por. O. B o u l n o i s, *Duchowość czy życie chrześcijańskie w Duchu?*, [w:] *Duchowość chrześcijańska*, s. 60-66.

[33] *Discussione: 1ª parte*, [w:] *Teologia spirituale. Temi e problemi*, red. M. Gioia, Roma 1991, s. 209.

przedmiotu formalnego. Metodologia nauk, oprócz przedmiotu materialnego, rozróżnia zatem przedmiot formalny *quod* i *quo*. Pierwszy z nich, to aspekt lub kąt widzenia, z którego przedmiot materialny jest poznawany i systematyzowany. On zasadniczo rozstrzyga o podziale danej dziedziny nauki na poszczególne dyscypliny. Natomiast rzadziej wyodrębniany przedmiot formalny *quo*, to sposób lub reguły postępowania badawczego niezależnie od wybranego aspektu, dlatego nazywany bywa przedmiotem formalnym metodologicznym[34]. W przypadku teologii jest on wspólny dla wszystkich jej dyscyplin. Teolog bowiem bada rzeczywistość realną lub intencjonalną pod wybranym kątem, posługując się rozumem oświeconym wiarą (por. FR 13-15).

Wśród wypowiedzi współczesnych teologów duchowości, podejmujących problematykę metodologiczną, rzadko spotyka się takie rozróżnienie na przedmiot materialny i formalny teologii duchowości. Tymczasem wydaje się, że może ono stanowić klucz do rozwiązania kwestii właściwego przedmiotu posoborowej teologii duchowości, przez to, że za przedmiot materialny teologii duchowości należałoby uznać życie duchowe, czyli duchowość chrześcijańską, zaś za przedmiot formalny — chrześcijańskie doświadczenie duchowe, brane zwłaszcza w wymiarze afektywnym. Katolicka teologia duchowości bada bowiem życie wewnętrzne i życie w Duchu Świętym nie tylko od strony statycznej, a więc w jego strukturze i warstwie treściowej, ale przede wszystkim od strony dynamicznej, czyli proces doświadczenia duchowego, w którym szczególne znaczenie ma afektywność.

Po okresie zdystansowania się wobec problematyki chrześcijańskiego doświadczenia duchowego, wywołanego potępieniem modernizmu, odważną próbę jego rehabilitacji na długo przed Soborem Watykańskim II podjął Jean Mouroux w dziele pt. *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie* (Paris 1952), w którym doświadczenie chrześcijańskie potraktowane zostało jako centralny temat teologii[35]. Także Ojcowie Soborowi wiele razy w końcowych dokumentach odwo-

---

[34] Zob. K a m i ń s k i, dz. cyt., s. 171.

[35] Zob. S. U b b i a l i, *La teologia dell'esperienza cristiana nella riflessione di Jean Mouroux*, „La Scuola Cattolica", 106(1978), s. 506-507; J. M. G a r c í a, dz. cyt., s. 162-167; por. G. C o l o m b o, *La nozione di «esperienza» nel magistero antimodernista*, „Teologia", 4(1979), s. 297-313.

łują się do doświadczenia w ogóle, a także do doświadczenia w sensie duchowym (por. KK 62; KO 8; KDK 13. 33. 62; DA 3; DK 14), co otwiera drogę do odważnych poszukiwań nowych dróg teologii.

Jednym z pierwszych teologów, który po Soborze Watykańskim II podejmował kwestię roli chrześcijańskiego doświadczenia duchowego w refleksji teologicznej, jest ks. Walerian Słomka. Zauważa on, że „[...] problem doświadczenia religijnego nie jest ani wyłącznie związany z chrześcijaństwem, ani też obcy chrześcijaństwu. Jest on związany z każdym człowiekiem w tym sensie, w jakim można powiedzieć, że każdy człowiek jest przez swą ludzką naturę człowiekiem religijnym”[36]. Nie dziwi więc, że współcześni teologowie (m.in. Ch. A. Bernard, G. Gozzelino, G. Moioli, F. Ruiz Salvador, J. Weismayer) chrześcijańskie doświadczenie uznają za specyficzny przedmiot teologii duchowości.

a) Doświadczenie duchowe

Pomimo wciąż żywego zainteresowania dla doświadczenia jako takiego, nie dopracowano się jednoznacznego jego pojęcia. Wydaje się to poniekąd niemożliwe, gdyż wszystkie dziedziny życia ludzkiego w mniejszym lub większym stopniu odwołują się do niego nadając mu własne znaczenie. Toteż H.-G. Gadamer stwierdza, że pojecie doświadczenia należy zaliczyć do najbardziej niejasnych[37]. Z tego powodu należy przyjąć, że w teologii duchowości chodzi o doświadczenie brane w sensie egzystencjalnym. Chodzi bowiem nie o doświadczenie w sensie epistemologicznym, w którym przedmiot i treść doświadczenia pozostają na zewnątrz podmiotu, lecz o taki rodzaj doświadczenia, które wpisuje się niejako w sedno ludzkiej egzystencji. Jest to forma preracjonalnej świadomej relacji w osobistym przeżyciu faktu lub idei nie w sensie poznania dyskursywnego, towarzyszącego procesom życiowym, ale poznania zdobywanego dzięki życiu[38].

---

[36] *Doświadczenie chrześcijańskie i jego rola w poznaniu Boga. Studium w świetle fenomenologicznej metody Husserla*, Lublin 1972, s. 3.

[37] *Wehrheit und Methode. Grunzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960, s. 329.

[38] Zob. A. L è o n a r d, *Expérience spirituelle*, DSAM t. 4, k. 2004-2005; S. K o -

Wiele światła na to, czym jest doświadczenie w ogóle, a także doświadczenie duchowe, rzuca łacińska etymologia tego pojęcia. Słowo *experientia* (*ex-* — z czegoś; *per-* — poprzez coś, dla kogoś lub czegoś; *itere* — powtarzać, podejmować po raz wtóry; iść, podróżować) wskazuje na „poznanie smakujące", dzięki któremu człowiek poznaje „smak", jaki wydobywa z rzeczywistości, którą przemierza jako drogę życia. Oznacza to, że w każdym doświadczeniu zawiera się moment kontemplacji, toteż nie może ono istnieć niezależnie od osoby, w abstrakcji[39].

W języku polskim „doświadczenie", obok innych znaczeń, rozumiane jest na ogół jako kategoria teoriopoznawcza i oznacza całokształt postrzegania rzeczywistości lub postrzeżonych faktów. Od strony semantycznej termin ten wyraźnie nawiązuje do czynności „świadczenia" lub „zaświadczania", czyli bycia dowodem czegoś lub występowania w charakterze naocznego obserwatora. Mieści się w tym także odniesienie do „świadomości". W doświadczeniu chodzi więc o takie poznanie, które głęboko wpisując się w świadomość poznającego, czyni go zdolnym do wiarygodnego przekazu poznanych treści.

Doświadczenie aktualizuje się wówczas, gdy osoba, jako świadomy podmiot, ujmuje siebie w relacji do otaczającej ją rzeczywistości realnej lub intencjonalnej. Jako akt osobowy, jest ono w istocie relacją, która z metafizycznego punktu widzenia jest jakimkolwiek przyporządkowaniem czegokolwiek czemukolwiek, toteż wyróżnia się trzy niezbędne składniki każdej relacji: to co jest przyporządkowane — czyli podmiot relacji; to, czemu podmiot jest przyporządkowany — czyli kres albo przedmiot relacji; oraz to, ze względu na co zaistniało przyporządkowanie — czyli powód (natura) relacji. Specyfiką tej relacji jest to, że podmiot w jakiś sposób przyporządkowuje się przedmiotowi, czyli podmiot przyjmuje funkcję doznawania, zaś przedmiot funkcję oddziaływania. Doświadczenie w istocie polega więc na aktualizacji przez przedmiot możności tkwiących w podmiocie, czyli na wydobywaniu

---

w a l c z y k, *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym we współczesnej literaturze filozoficznej*, [w:] *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, red. W. Słomka, Lublin 1986, s. 59 ns.

[39] Zob. A. G u e r r a, *Esperienza cristiana,* DES, s. 934; J.-L. I l l a n e s, *La experiencia cristiana como vida y como fundamento*, „Scripta Theologica", 18(1986), f. 2, s. 609-613.

z podmiotu nowej formy bytowania branej w sensie przypadłościowym, dzięki czemu osoba, jako świadomy podmiot doświadczenia, spełnia się w swoim bycie i transcenduje[40]. Wynika z tego, że każde doświadczenie ludzkie zachowuje charakter pasywno-receptywny.

O doświadczeniu duchowym można mówić wówczas, gdy zachodzi świadomy i osobowy kontakt z jakąś rzeczywistością nadzmysłową, a zwłaszcza nadprzyrodzoną, zaś sama relacja zachodząca pomiędzy nimi ma charakter soteriologiczny[41]. Natomiast gdy przedmiot postrzegany jest nie tylko jako Byt transcendentny, ale jako Bóg w Trójcy Osób, wówczas mamy do czynienia z chrześcijańskim doświadczeniem duchowym w ścisłym tego słowa znaczeniu. Jest ono aktem w pełni osobowym, dlatego dominuje w nim tendencja „kochać", gdyż chrześcijańskie doświadczenie duchowe zawsze prowadzi do zawierzenia. Nie jest bowiem wiedzą o czymś, ale spotkaniem z Kimś — z Chrystusem we wspólnocie Kościoła. Tego typu doświadczenia nie można redukować jedynie do aktów poznawczych. Chrześcijańskie doświadczenie duchowe jest zatem aktem lub sumą aktów, za pomocą których człowiek ujmuje siebie w relacji do Boga objawiającego się w Chrystusie mocą Ducha Świętego. Składają się nań komponenty: poznawczy, wolitywno-afektywny, działaniowy oraz eklezjalno-wspólnotowy[42].

b) Rola afektywności w życiu duchowym

Wpływ filozofii greckiej, ujmującej człowieka i jego sferę afektywną przez pryzmat rozumu i woli, które miały panować nad uczuciami,

---

[40] M. A. K r ą p i e c, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1978, s. 273-274, 329-330.

[41] Ch. A. B e r n a r d, *Structures et passivité dans l'expérience religieuse*, NRTh 110(1978), s. 644.

[42] Zob. J. M o u r o u x, *L'esperienza cristiana. Introduzione a una teologia*, Brescia 1956, s. 8; por. G. M o i o l i, *Dimensione esperienziale della spiritualità*, [w:] *Spiritualità. Fisionomia e compiti*, red. B. Calati, B. Secondin, T. P. Zecca, Roma 1981, s. 45-62; A. G u e r r a, *Esperienza cristiana*, s. 935-936; J.-P. T o r r e l l, *Dimensione ecclesiale dell'esperienza cristiana*, [w:] *Problemi e prospettive di spiritualità*, red. T. Goffi, B. Secondin, Brescia 1983, s. 227-231; por. A. F a v a l e, *Dimensione ecclesiale della spiritualità cristiana*, [w:] *La spiritualità come teologia*, red. Ch. A. Bernard, Cinisello Balsamo 1993, s. 131-155.

jako nierozumną sferą duszy, sprawił, że w kulturze zachodniej nie docenia się roli uczuć i serca zarówno w procesie poznania, jak i działania człowieka. Tymczasem nie ulega wątpliwości, że afektywność wywiera istotny wpływ na chrześcijańskie doświadczenie duchowe. Jednakże stopień tego wpływu zależy od struktury osobowości.

Kwestię afektywnego wymiaru doświadczenia chrześcijańskiego w aspekcie teologicznym podejmował Jean Mouroux. Oprócz niego, z pozycji filozoficznej, a ściślej biorąc fenomenologicznej, o afektywności pisał Dietrich von Hildebrand[43] w licznych studiach dotyczących głównie antropologii, etyki, aksjologii i estetyki. Ostatnio wiele uwagi tej kwestii poświęcił Ch. A. Bernard w obszernej monografii pt. *Théologie affective* (Paris 1984).

Mouroux i późniejsi autorzy piszą o dwóch rodzajach afektywności: zmysłowej i duchowej. Afektywność zmysłowa jest reakcją psychoorganiczną angażującą duszę i ciało. W katolickiej tradycji ascetycznej postrzegano ją na ogół jako niebezpieczną dla życia duchowego, ponieważ związana ze sferą cielesną bardziej uczestniczy w skażeniu grzechem. Natomiast afektywność duchowa jest reakcją dążenia racjonalnego (*appetitus rationale*) na swój przedmiot. Poznanie i afektywność przedstawiają dwie fundamentalne reakcje bytu ludzkiego, które są nierozdzielne. Poznanie budzi afektywność, ta zaś nadaje osobowe ciepło poznaniu. Afektywność jest więc reakcją na poznanie i aktualizuje się dzięki poznaniu. Jawi się ona ponadto jako punkt styczny między światem zewnętrznym a wewnętrznym człowieka, w którym obydwa te światy otwierają się na inny, nadprzyrodzony świat[44].

Cały biblijny i patrystyczny przekaz wiąże afektywne przejawy życia wewnętrznego człowieka z sercem, rozumianym jako centrum osobowe, to znaczy jako właściwy podmiot doświadczenia duchowego. Podobnie jak rozum jest źródłem i ośrodkiem aktów poznawczych, tak serce w znaczeniu biblijnym jest siedliskiem i uosobieniem uczuć. W

---

[43] Zob. S. Z a r z y c k i, *Dietricha von Hildebranda filozoficzno-teologiczne podstawy duchowości serca*, Lublin 1997.

[44] M o u r o u x, dz. cyt., s. 228-231, 242-248, 283; D. von H i l d e b r a n d, *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*, Poznań 1985, s. 46-67.

tym sensie serce ma wymiar przestrzenny i osobowy[45]. Ponadto w myśli chrześcijańskiej sięgającej początkami do pism Orygenesa władzami tego podmiotu duchowego, umożliwiającymi aktualizację doświadczenia duchowego, są tzw. zmysły duchowe[46]. Analogicznie do naturalnych zdolności percepcyjnych, nie ma tego w sercu, jako afektywnym centrum osoby, czego wpierw nie byłoby w zmysłach duchowych, przystosowanych działaniem łaski do postrzegania rzeczywistości nadprzyrodzonych. Bez zmysłów duchowych wydaje się, że chrześcijańskie doświadczenie duchowe byłoby niemożliwe.

Od strony dynamiki rozwoju duchowego afektywność spełnia trzy zasadnicze funkcje. Mianowicie przygotowuje i dysponuje do życia duchowego, stanowi jego decydujący moment i wieńczy poryw miłości chrześcijanina w zjednoczeniu z Bogiem. Natomiast od strony strukturalnej doświadczenia duchowego, uczucia mają istotne znaczenie zarówno w płaszczyźnie poznawczej, jak i jednoczącej, które względem siebie pozostają w ścisłej wzajemnej zależności. W płaszczyźnie poznawczej tworzy się reprezentacja w umyśle według form inteligibilnych, dzięki czemu człowiek ma najprostszą intuicję istoty Boga, któremu przypisuje całą serię atrybutów wyniesionych z poznania zmysłowego lub z dedukcji pojęć. Takie poznanie analogiczne (analogia reprezentatywna) jest jednak zawsze częściowe.

Podczas gdy poznanie odnosi się do reprezentacji, miłość, jako szczególna funkcja afektywności, dąży do uchwycenia bezpośredniego egzystencjalnego kontaktu i niejako przenosi podmiot poza siebie, uzdalnia go do autotranscendencji. Dzięki temu może on jednoczyć się z przedmiotem, partycypować w nim i upodabniać się, a tym samym poznawać go w samej jego istocie, a nie tylko w pojęciowej reprezentacji. Trafnie wyraził to św. Jan od Krzyża pisząc, że „miłość upodabnia kochającego do kochanego. [...] miłość nie tylko równa, ale poddaje

---

[45] Ch. A. B e r n a r d, *Teologia affettiva*, Cinisello Balsamo 1985, s. 186.

[46] Zob. M o u r o u x , dz. cyt., s. 266-273; K. R a h n e r, *Le début d'une doctrine des cinq sens chez Origène*, RAM 13(1932), s. 113-145; t e n ż e, *La doctrine des sens spirituels au Moyen-age, en particulier chez saint Bonaventure*, RAM 14(1933), s. 263-299; por. A. B l a n c o, *Universalità specifica della teologia spirituale*, „Annales theologici", 6(1992), s. 150-151.

kochającego kochanemu”[47]. Oznacza to, że dzięki dążeniu afektywnemu, które rodzi się na mocy podobieństwa pomiędzy poznającym a poznawanym, możliwa jest szczególna postać sympatii i harmonii dosięgającej samego dna duszy podmiotu doświadczającego. Dzięki temu aktualizuje się poznanie w porządku egzystencjalnym, a nie tylko intelektualistycznym, gdyż taki jest najgłębszy sens afektywności[48].

Każde poznanie duchowe rozbudza i przyczynia się do wzrostu miłości, choć jest ona obecna w całym procesie duchowym. Z kolei wzrost miłości udoskonala poznanie. Chrześcijańskie doświadczenie duchowe jest zatem zjednoczeniem owocującym poznaniem i zarazem poznaniem owocującym zjednoczeniem. Ta wzajemna korelacja jednoczącej miłości i poznania jest miarą duchowego rozwoju chrześcijanina. Chrześcijańskie doświadczenie duchowe dzięki afektywności kwalifikuje się zatem jako przeżycie komunii z Bogiem Przymierza.

Ujmowanie tego procesu zjednoczenia z punktu widzenia afektywności jest specyfiką teologii duchowości, istotnie różniącą ją od innych dyscyplin teologicznych. Przez położenie akcentu na afektywność, teologię duchowości nazywa się współcześnie także teologią afektywną[49].

2. Źródła teologii duchowości

Ogół autorów podejmujących problematykę metodologiczną teologii duchowości ogranicza się do wymienienia źródeł teologii duchowości dzieląc je zasadniczo na teologiczne i empiryczne. Jednakże takie rozgraniczenie nie wyczerpuje problemu, który wbrew pozorom nie jest ani łatwy, ani drugorzędny. Przeciwnie, to właśnie źródła, wyznaczone przez przyjęty z góry przedmiot badań, w dużej mierze determinują zastosowanie określonej metody badawczej.

---

[47] *Droga na Górę Karmel*, 1, 4, 3; por. *Pieśń duchowa*, 28, 10; *Żywy płomień miłości*, 3, 2-3.

[48] B e r n a r d, *Teologia affettiva*, s. 395-400, 403-404.

[49] Zob. G. M u c c i, *La teologia affettiva*, „La Civiltà Cattolica”, 137(1986), t. 2, s. 355-361.

A. Wspólne źródła teologiczne

Teologia duchowości stanowiąc integralną część teologii katolickiej, czerpie z tych samych źródeł, co pozostałe nauki teologiczne, przyznając pierwsze miejsce dla Pisma św. i Tradycji, a także różnych form nauczania Kościoła oraz powszechnego nauczania teologicznego.

W Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym czytamy, iż „tak wielka tkwi w słowie Bożym moc i potęga, że jest ono dla Kościoła podporą i siłą żywotną, a dla synów Kościoła utwierdzeniem wiary, pokarmem duszy oraz źródłem czystym i stałym życia duchowego" (KO 21)[50]. Nieco dalej w tym samym dokumencie znajduje się przypomnienie, że „teologia święta opiera się, jako na trwałym fundamencie, na pisanym słowie Bożym łącznie z Tradycją świętą. [...] Niech przeto studium Pisma św. będzie jakby duszą teologii świętej" (KO 24). Ten postulat Soboru w szczególny sposób odnosi się teologii duchowości[51].

Oprócz funkcji normatywno-formującej w naukotwórczym procesie poznania praw życia duchowego, Pismo św. jako źródło dostarcza teologii duchowości niezwykle bogatego i wiarygodnego materiału faktograficznego, ukazującego konkret doświadczenia duchowego, które ma swoją „rozciągłość" czasoprzestrzenną, to znaczy aktualizuje się w określonych czasach i miejscach. Takie „rozciągliwe" doświadczenie Biblia nazywa przymierzem, czyniąc je centralnym tematem przekazu Starego i Nowego Testamentu[52]. Zawarta więc w Biblii historia zbawienia dostarcza utrwalonych i sformalizowanych modeli przymierza, z którego rodzą się określone postawy jako odpowiedzi na doświadczenie duchowe. Dostarcza także sposobów adekwatnej interpretacji tegoż do-

---

[50] G. H o l o t i k, *Les sources de la spiritualité selon Vatican II*, NRTh 109(1987), s. 69-70.

[51] Zob. L. B o n o, *La Sacra Scrittura come fonte di teologia spirituale*, RAM 34(1965), s. 420; G. H e l e w a, *Teologia spirituale e messaggio biblico*, „Seminarium", 26(1974), s. 61-77.

[52] Zob.: A. J a n k o w s k i, *Biblijna teologia przymierza*, Katowice 1985, s. 18 n.; B. M a g g i o n i, *Esperienza spirituale nella Bibbia*, NDS, s. 542; G. H e l e w a, *L'Esperienza di Dio nell'Antico Testamento*, [w:] *La Mistica*, t. 1, s. 117-130; F. F e s t o r a z i i, *Esperienza spirituale biblica: Antico Testamento*, [w:] *Problemi e prospettive di spiritualità*, red. T. Goffi, B. Secondin, Brescia 1983, s. 31-60; P. G r e c h, *Esperienza spirituale biblica: Nuovo Testamento*, [w:] tamże, s. 61-82.

świadczenia w świetle wiary. W teologii duchowości Słowo Boże pełni bowiem złożoną rolę. Z jednej strony oświeca rozum i kształtuje postawę wiary, rozumianą jako aktualizację zbawczego przymierza Boga z człowiekiem w oparciu o personalną relację do Chrystusa (*fides qua creditur*), z drugiej zaś strony dostarcza materiału zawierającego dane teologiczne (*fides quae creditur*) i fenomenologiczne odnośnie do chrześcijańskiego doświadczenia duchowego. Służą one jako kryteria weryfikacji i interpretacji tego doświadczenia. W dwu ostatnich przypadkach cenną pomocą okazuje się „meta-źródło", jakim jest teologia biblijna i egzegeza[53].

Spisana Tradycja Kościoła, jako drugi nurt przekazu Bożego Objawienia, obok bogatej faktografii osobistego doświadczenia Ojców, zawiera także obiektywne prawdy wiary i niejako wzorce interpretacyjne dla doświadczenia duchowego. Z tej racji literatura patrystyczna również stanowi cenne źródło dla teologii duchowości.

Jezuita Dominique Bertrand wskazuje na cztery zasadnicze walory literatury patrystycznej z punktu widzenia duchowości. Są to: prawda oparta na Objawieniu, teologiczna spójność, obfity materiał faktograficzny dotyczący doświadczenia duchowego oraz estetyka języka. Pierwszy z nich wiąże się ze starożytną w Kościele praktyką rozumowania opartego na autorytetach. Oznacza to, że obok sięgania do Pisma św., Ojcowie są bardzo często cytowani w aktualnym nauczaniu Kościoła na poparcie wiarygodności określonych tez i poglądów. Przykładem tego są m.in. końcowe dokumenty Soboru Watykańskiego II i liczne wypowiedzi ostatnich papieży. Taki też sposób potraktowania nauki Ojców Kościoła jest chętnie stosowany we współczesnej teologii duchowości. Odwoływanie się do patrystyki najczęściej ma miejsce w interpretowaniu i przepowiadaniu Słowa Bożego. Cytują obficie Pismo św. w swoich pismach, Ojcowie Kościoła stają się wiarygodnymi świadkami tekstu biblijnego. Ich egzegeza, w odróżnieniu od współczesnej egzegezy historyczno-krytycznej, jest egzegezą duchową, to znaczy zatroskaną o żywą syntezę poznania prawdy i formowania postaw moralno-duchowych. Na tym zasadza się teologia patrystyczna, do której — idąc za wskazaniami Soboru Watykańskiego II (por. DE 15; DFK

[53] Zob. G. M o i o l i, *Spiritualità, fede, teologia*, „Teologia", 9(1984), s. 117-129; K. R a h n e r, H. V o r g l i m l e r, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 533-534.

16) — chętnie nawiązują współcześni teolodzy. Jest to teologia jednocząca rozdzielone w późniejszych wiekach dociekliwość poznawczą i doświadczenie duchowe. Nie bez znaczenia dla recepcji tekstów patrystycznych we współczesnej teologii i życiu duchowym jest ich walor estetyczny, ściśle związany z rozbudzaniem sfery afektywnej. Teologia Ojców Kościoła ma ponadto charakter wybitnie praktyczno-mistagogiczny, gdyż wszystko wychodzi od praktyki życia duchowego i do niej powraca; teoria i praktyka wzajemnie się przeplatają. Teoria życia duchowego jest zobiektywizowanym doświadczeniem, a doświadczenie duchowe zawsze poddawane jest refleksji teologicznej. Pod tym względem pisma patrystyczne są modelowe dla współczesnej teologii duchowości[54].

Także orzeczenia dogmatyczne Kościoła stanowią jedno z fundamentalnych źródeł dla teologii duchowości, mimo iż odnośnie do kwestii duchowych bezpośrednie wypowiedzi Magisterium Ecclesiae były dość rzadkie[55]. Szczególne źródło doktrynalne dla współczesnej teologii duchowości stanowią dokumenty Soboru Watykańskiego II, których nawet pobieżna analiza semantyczna potwierdza znaczącą rolę duchowości w odnowionej wizji życia chrześcijańskiego. Także *Katechizm Kościoła Katolickiego*, będący swoistą klamrą zamykającą okres posoborowy, stanowi cenne źródło dla teologii duchowości, choć — podobnie jak Sobór — nie podejmuje zagadnień życia duchowego w sposób wyodrębniony. Wyjątek stanowi modlitwa, której poświęcona została część czwarta *Katechizmu*, najczęściej komentowana przez teologów[56].

Podobnie całe bogactwo zwyczajnego nauczania Kościoła w postaci licznych encyklik, adhortacji, listów i innych wypowiedzi papieskich, obfitujące w treści teologicznoduchowe, stanowią cenne źródło

---

[54] *Contributo della patristica alla spiritualità*, [w:] *La spiritualità come teologia*, red. Ch. A. Bernard, Cinisello Balsamo 1993, s. 89-104; zob. I. G a r g a n o, *Il maestro spirituale e la mistagogia nella tradizione patristica greca*, [w:] *Spiritualità. Fisionomia e compiti*, s. 190-194.

[55] Wszystkie dokumenty Kościoła na ten temat wydane do roku 1930 zebrał i opracował P. De G u i b e r t w dziele pt. *Documenta ecclesiastica christiana perfectionis studium spectantia* (Romae 1931). Są to przede wszystkim teksty o charakterze dyscyplinarnym, a nie doktrynalnym.

[56] Zob. M. C h m i e l e w s k i, *Zagadnienie duchowości w Katechizmie Kościoła katolickiego*, s. 11-25.

dla współczesnej teologii duchowości. Dotyczy to również przynajmniej niektórych dokumentów dykasterii watykańskich, które podejmując niekiedy wprost zasadnicze tematy życia duchowego, inspirują teologię duchowości. Cennym źródłem dla teologii duchowości są aprobowane powagą Kościoła oficjalne zatwierdzenia różnych instytutów życia konsekrowanego, będące wskazaniem pewnej i skutecznej drogi do doskonałości chrześcijańskiej, opartej na doświadczeniu duchowym wielu osób[57]. Do tej grupy źródeł zaliczyć trzeba także dekrety i związane z nimi akty beatyfikacji lub kanonizacji, które z uwagi na krytyczną analizę życia, postaw moralno-duchowych i pism osób wyniesionych na ołtarze, stanowią cenne źródło wskazujące na konkretne przejawy doświadczenia duchowego w sensie modelowym[58].

Nie bez znaczenia dla naukowego uprawiania teologii duchowości ma cała tradycja teologiczna, tzn. dzieła i pisma teologów oraz stanowiska różnych szkół teologicznych. Wśród nich na szczególną uwagę zasługują pisma Doktorów Kościoła i teologów uznanych przez Kościół za świętych lub błogosławionych. Cieszą się oni znamieniem autentyczności głoszonej nauki wiary. W licznych szczegółowych kwestiach, istotnych dla praktyki chrześcijańskiej doskonałości, Magisterium Ecclesiae nie zajmuje określonego stanowiska, natomiast zagadnienia te są bardzo często podejmowane przez wybitnych teologów. Równie wielką pomocą okażą się wszelkie syntezy myśli teologicznej, zwłaszcza z zakresu dogmatyki i teologii moralnej, od których teologia duchowości jako samodzielna dyscyplina teologiczna nie może się dystansować.

B. Źródła specyficzne

Z uwagi na doświadczenie duchowe jako właściwy przedmiot teologii duchowości, koniecznym wydaje się wprowadzenie bardziej pre-

[57] G. C o l o m b o, *Le fonti della Teologia Spirituale. La storia della spiritualità, le scuole di spiritualità*, „Teologia", 17(1992), s. 227-228.

[58] Wiele uwagi temu zagadnieniu poświęcił ks. Ireneusz W e r b i ń s k i w swojej rozprawie habilitacyjnej pt. *Świętość w świetle dekretów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych po Soborze Watykańskim II*, Warszawa 1993.

cyzyjnego podziału źródeł empirycznych ze względów hermeneutycznych. Nie każde bowiem źródło w jednakowym stopniu zawiera i przekazuje doświadczenie duchowe. Ponadto doświadczenie duchowe samo w sobie jest zawsze jednostkowe, oryginalne, niepowtarzalne i w pewnym sensie nieprzekazywalne w swej pierwotnej, przedorzeczeniowej postaci. Im większa zatem bezpośredniość w dotarciu do jednostkowego doświadczenia duchowego, tym większa wartość epistemologiczna danego źródła. Z uwagi na to, specyficzne dla teologii duchowości źródła empiryczne należałoby podzielić na dwie zasadnicze kategorie: nieformalne, a tym samym bezpośrednie, i formalne, a przez to pośrednie.

a) Źródła nieformalne bezpośrednie

Z punktu widzenia epistemologicznego, największą wartość dla teologii duchowości przedstawiają te źródła, które zawierają bezpośrednie informacje podmiotu o jego doświadczeniu duchowym. Informacje te nie mają określonych form o charakterze naukotwórczym, dlatego można je określić jako nieformalne. Choć z zasady doświadczenie duchowe jest jednostkowe, to jednak aktualizuje się czasem pod wpływem lub w związku z doświadczeniami innych podmiotów duchowych, jak to ma miejsce we wszelkiego rodzaju zgromadzeniach lub zrzeszeniach religijnych. Należy więc rozróżnić źródła bezpośrednie indywidualne i zbiorowe.

Źródła bezpośrednie indywidualne stanowić będą głównie pisma duchowe o charakterze autobiograficznym, takie jak: zapiski, dzienniki, pamiętniki, listy, teksty modlitw, szkice rozważań itp., dostarczające wyjątkowo bogatego jakościowo i ilościowo materiału faktograficznego. Bardzo często zawierać one będą treści poetyckie i wyrażenia symboliczne werbalne lub graficzne. Podmiot duchowy ujawnia w nich osobiste doświadczenie duchowe oraz w dostępny mu sposób je przekazuje. Źródła te najczęściej zawierają materiał faktograficzny, choć nie należy wykluczać także jakichś elementów doktrynalnych, zwłaszcza jeżeli podmiot duchowy ma przygotowanie teologiczne. Przekaz doświadczenia duchowego w tego typu źródłach dokonuje się przy pomocy dostępnych podmiotowi środków wyrazu, adekwatnych do jego osobowości, kultury i wykształcenia. Szczególnie jest to widoczne w opi-

sach doświadczenia mistycznego[59].

Charakterystyczną cechą bezpośrednich źródeł indywidualnych jest ich silne zabarwienie afektywne wyrażane językiem analogii. Pewna paradoksalność języka, pełnego symboli i metafor, pozwala badaczowi docierać do doświadczenia duchowego w jego postaci przedorzeczeniowej, a więc do formy najmniej zapośredniczonej przez werbalizację przeżyć[60]. Oprócz tego, indywidualne źródła nieformalne bezpośrednie zawierają gotowe przeżyte i poniekąd zweryfikowane (pozytywnie lub negatywnie) wzorce postaw duchowych wobec przedmiotu doświadczenia duchowego, które mogą posłużyć do właściwej interpretacji podobnych stanów duchowych. Pierwszorzędne znaczenie w tym względzie zawsze będą miały świadectwa osobistych przeżyć pozostawione przez świętych.

Niekiedy indywidualne doświadczenie duchowe indukuje podobne przeżycie u innych podmiotów. Ich wspólną cechą może być przedmiot doświadczenia duchowego ujęty w ogólnych zarysach albo zbliżony sposób przeżywania treści tegoż doświadczenia. Ponieważ staje się ono udziałem wielu osób i zachodzi potrzeba pogłębiania go, wzmacniania i oczyszczania, dlatego stopniowo dokonuje się proces jego werbalizacji. Wówczas można mówić o zbiorowym i bezpośrednim źródle informującym o doświadczeniu duchowym. Zarówno indukowanie chrześcijańskiego doświadczenia duchowego, jak i jego werbalizacja dokonuje się we wspólnocie Kościoła w liturgii, tzw. pobożności ludowej i ostatnio w zrzeszeniach chrześcijańskich. Z uwagi na eklezjalny charakter tych źródeł mają one specjalne znaczenie dla teologii duchowości.

b) Źródła formalne pośrednie

Ten typ źródeł, to dane, które na drodze opisu fenomenologicznego lub postępowania indukcyjnego zostały ujęte w pewne weryfikowalne

---

[59] Zob. M. B a l d i n i, *Il linguaggio dei mistici*, Brescia 1990, passim; I. C o l o s i o, *Suggerimenti metodologici per ricerche storiche nel campo della spiritualità*, RAM 10(1965), s. 503.

[60] M. G u t i é r r e z, *Experiencia y comunicación de la experiencia*, RevEsp 49(1990), s. 571-572.

formy, jak np.: twierdzenia, poglądy, relacje, opisy itp. Ponieważ nie dają bezpośredniego wglądu w indywidualne doświadczenie duchowe, dlatego można je nazwać źródłami pośrednimi. Ze względu zaś na sposób uogólnienia, należy je podzielić na opisowo-komunikujące i analityczno-systematyczne.

Źródła formalne opisowo-komunikujące, to źródła, w których zapośredniczenie danych dokonane zostało z zasady przez osoby trzecie w formie opisu z zamiarem przekazania ich innym osobom odległym w czasie lub przestrzeni. Do tej kategorii źródeł należy zaliczyć: historię duchowości, pozostające z nią w ścisłej zależności hagiografię i biografistykę, a także teksty liturgiczne i związane z nimi rytuały religijne.

Opisane i przekazane dane źródłowe odnośnie do doświadczenia duchowego w procesie naukotwórczym zostają poddawane analizie, a następnie odpowiednio systematyzowane. Mamy zatem źródła formalne analityczno-systematyczne, do których zaliczyć trzeba w pierwszym rzędzie podręczniki i syntezy teologiczne, monografie oraz koncepcje życia duchowego wypracowane przez szkoły duchowości. Także literatura piękna, niekoniecznie religijna, stanowi formalne źródło analityczno-systematyczne, gdyż nie zawsze jest rejestracją fenomenu doświadczenia duchowego. Często przyświeca jej cel dydaktyczny i w związku z tym wprowadzona fabularyzacja zapośrednicza w sposób analityczny jednostkowe doświadczenie duchowe.

Każde z wymienionych źródeł specyficznych dla teologii duchowości ma inną wartość poznawczą, tak w sensie formalnym, jak i merytorycznym. Rzadko też są one brane jako jedyne źródło w całym procesie naukotwórczym. Z uwagi na to, że teologia duchowości interesuje się przeżyciowo-afektywnym wymiarem relacji Boga do człowieka ujmowanego w jego integralności, dlatego specyficzne dla teologii duchowości źródła empiryczne, jako wytwory aktywności człowieka i przejawy jego postaw duchowych, należałoby również rozpatrywać integralnie. Zbytnie skoncentrowanie się na jednym typie źródeł empirycznych niesie ze sobą ryzyko redukcjonistycznego potraktowania wielowymiarowego doświadczenia duchowego.

C. Źródła pomocnicze

Z uwagi na to, że doświadczenie duchowe, zwłaszcza w jego warstwie afektywnej, ma charakter totalizujący, to znaczy ogarniający wszystkie wymiary bytu ludzkiego, konieczne jest dla uchwycenia pełniejszego jego obrazu sięgnięcie do pomocniczych źródeł teologii duchowości, jakimi są wyniki nauk humanistycznych. Najczęściej autorzy wymieniają spośród nich: psychologię, pedagogikę, socjologię i filologię. Także inne nauki humanistyczne bez wątpienia wchodzą w zakres zainteresowania teologii duchowości, jednakże wydaje się, że najbardziej psychologia i socjologia zdolne są opisać kontekst ludzkiej egzystencji w obecnym czasie. Współczesny rozwój nauk humanistycznych skłania teologów, w tym także teologów duchowości, do pełniejszego otwarcia się na nie i do obfitszego czerpania z osiągnięć pozateologicznej oraz pozafilozoficznej myśli ludzkiej[61].

Szczególnie pomocne dla badań teologicznoduchowych okazują się psychologia i pedagogika, których ścisły związek z duchowością potwierdziły liczne polemiki w pierwszych dziesięcioleciach dwudziestego wieku. Psychologia bowiem, posługując się właściwymi sobie metodami badawczymi, dostarcza przesłanek dla weryfikacji i teologicznej interpretacji doświadczenia duchowego[62]. O roli psychologii w badaniu i formacji życia duchowego oraz w duszpasterstwie wielokrotnie wypowiadał się Sobór Watykański II i późniejsze dokumenty Kościoła, poświęcone głównie formacji zakonnej lub seminaryjnej (por. KDK 5. 52; DFK 2-3. 11. 20; DWCH 1; DA 32; PDV 66). Korzystając z pomocy psychologii, teologia duchowości musi jednak strzec się niebezpieczeństwa przewartościowania metod psychologicznych w badaniach nad doświadczeniem duchowym.

Z punktu widzenia epistemologicznego cenny jest związek teologii duchowości z socjologią, choć dotychczas rzadko dostrzegany. Uważa

---

[61] Zob. G u e r r a, *Teología espiritual*, s. 376-377.

[62] Zob. M. S z e n t m á r t o n i, *Nuova psicologia e pratica spirituale*, [w:] *Spiritualità come teologia*, s. 224-231; R. Z a v a l l o n i, *Autenticità spirituale e psicologia*, [w:] *L'uomo nella vita spirituale*, [bez red.], Roma 1974, s. 181-185; M a t a n i ć, dz. cyt., s. 128-130.

się nawet, że obie te dziedziny są sobie dość obojętne[63]. Tymczasem zaistnienie, przebieg i kształt doświadczenia duchowego, a tym bardziej jego weryfikacja i wyprowadzenie praktycznych wniosków, w dużym stopniu zależne jest od uwarunkowań społeczno-kulturowych, będących bezpośrednim przedmiotem badań ze strony socjologii. O użyteczności socjologii dla teologii i duszpasterstwa przekonani byli Ojcowie Soboru Watykańskiego II (por. KDK 62).

Dla teologii duchowości, skoncentrowanej przede wszystkim na doświadczeniu duchowym, niezwykle cennym źródłem pomocniczym okazują się nauki filologiczne, zwłaszcza semantyka i semiotyka, a także teoria symbolu (symbolologia). Nauki te dotychczas były nie dość doceniane, mimo iż okazują się niezbędnymi narzędziami w opisie i badaniu doświadczenia mistycznego, przekazywanego za pomocą języka analogii atrybucyjnej i transcendentalnej, a także złożonej symboliki. Sięganie przez teologa duchowości do wyników studiów filologicznych nad tekstami o treści duchowej, jest warunkiem *sine qua non* w sytuacji, gdy współczesna teologia coraz bardziej dąży do porzucenia charakteru nauki spekulatywno-argumentacyjnej, aby przeobrazić się w naukę narracyjną i komunikatywną[64].

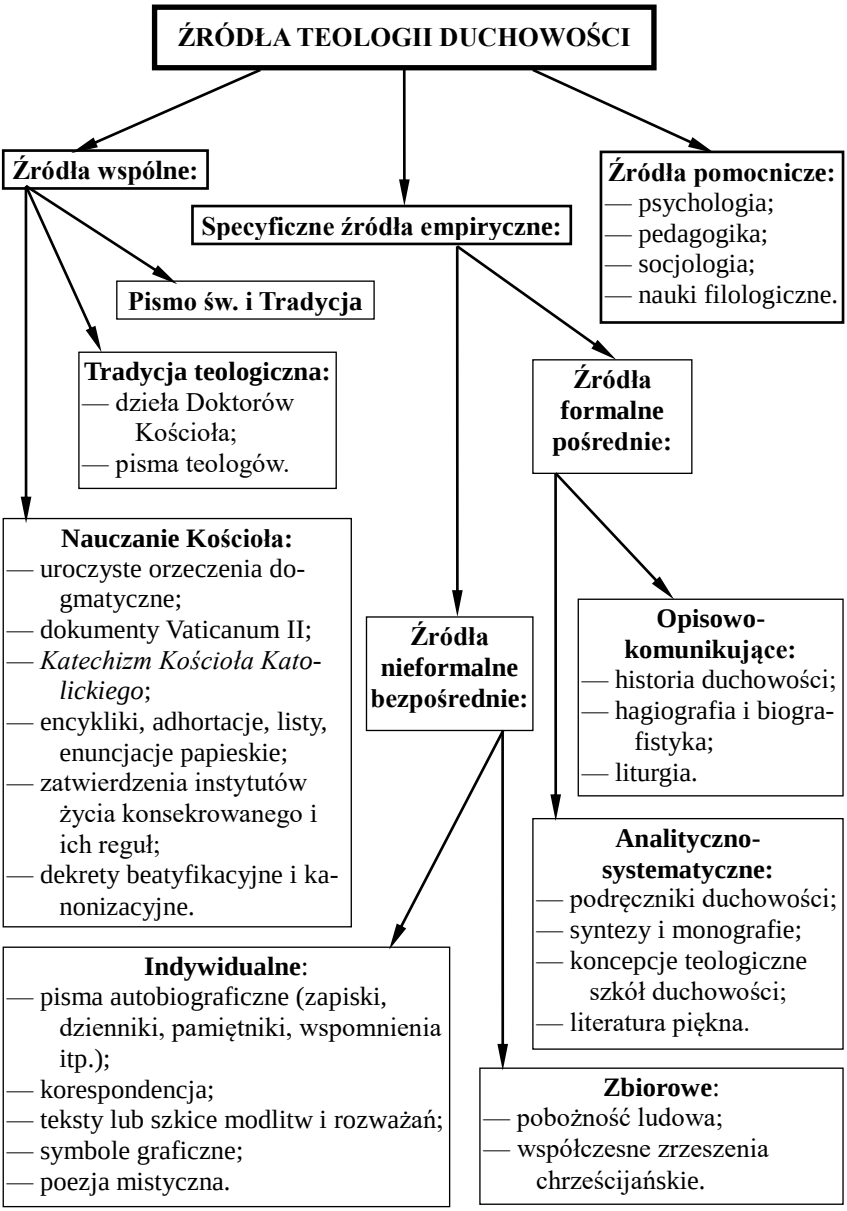
Każde z przedstawionych powyżej źródeł teologii duchowości domaga się zastosowania odpowiedniej hermeneutyki i szczegółowych metod badawczych, niekiedy wspólnych innym dziedzinom nauk teologicznych i nieteologicznych.

Zaprezentowany tu pogląd na kwestię źródeł teologii duchowości unaocznia schemat na następnej stronie:

---

[63] Zob. E. R o s a n n a, *Il contributo della sociologia della religione alla formulazione di una definizione di spiritualità*, „Rivista di Scienze dell'Educazione", 25(1987), s. 389-396; H. G. G e y e r, *Teologia e sociologia*, Assisi 1973.

[64] Zob. M. De C e r t e a u, *Culture e spiritualità*, „Concilium" (Brescia), 2(1966), s. 60-86; J. J a n s s e n s, *Cultura e spiritualità*, [w:] *Spiritualità. Ispirazione. Ricerca. Formazione*, red. B. Secondin, J. Janassens, Roma 1984, s. 20-28; T. G o f f i, *Spiritualità e cultura*, [w:] *Spiritualità. Fisionomia e compiti*, s. 63-77.


ŹRÓDŁA TEOLOGII DUCHOWOŚCI
Źródła wspólne:
Specyficzne źródła empiryczne:
Źródła pomocnicze:
— psychologia;
— pedagogika;
— socjologia;
— nauki filologiczne.
Pismo św. i Tradycja
Tradycja teologiczna:
— dzieła Doktorów Kościoła;
— pisma teologów.
Źródła formalne pośrednie:
Nauczanie Kościoła:
— uroczyste orzeczenia dogmatyczne;
— dokumenty Vaticanum II;
— *Katechizm Kościoła Katolickiego*;
— encykliki, adhortacje, listy, enuncjacje papieskie;
— zatwierdzenia instytutów życia konsekrowanego i ich reguł;
— dekrety beatyfikacyjne i kanonizacyjne.
Źródła nieformalne bezpośrednie:
Opisowo-komunikujące:
— historia duchowości;
— hagiografia i biografistyka;
— liturgia.
Analityczno-systematyczne:
— podręczniki duchowości;
— syntezy i monografie;
— koncepcje teologiczne szkół duchowości;
— literatura piękna.
Indywidualne:
— pisma autobiograficzne (zapiski, dzienniki, pamiętniki, wspomnienia itp.);
— korespondencja;
— teksty lub szkice modlitw i rozważań;
— symbole graficzne;
— poezja mistyczna.
Zbiorowe:
— pobożność ludowa;
— współczesne zrzeszenia chrześcijańskie.

3. METODA W TEOLOGII DUCHOWOŚCI

Spośród wszystkich zagadnień metodologicznych, jakie są podejmowane we współczesnej literaturze teologicznoduchowej, metodzie poświęca się najmniej miejsca. Najczęściej są to pojedyncze wzmianki w związku ze zgłaszaną koncepcją uprawiania teologii duchowości. Nie stanowią one jednak jakiegoś zwartego systemu, co upoważnia do zaproponowania tutaj autorskiej *integralnej metody personalistycznej*.

Pojęcie metody naukowej, jako zdążania najkrótszą drogą do usystematyzowanej prawdy o badanej rzeczywistości, bywa różnie rozumiane. Przez metodę naukową należy zatem rozumieć „[...] bądź sam tok operacji przy stawianiu zagadnień, ich rozwiązywaniu oraz uzasadnianiu i systematyzowaniu odpowiedzi, bądź także zespół założeń przyjętych jako ramy lub wytyczne badania [...], bądź wreszcie ogół czynności i środków zastosowanych do sprawnego osiągnięcia rezultatów badania”[65].

Teologia jako nauka również posługuje się właściwymi sobie metodami, których istotą jest poznawanie rzeczywistości w świetle Objawienia. Są to najczęściej pochodne metod klasycznych lub kombinacje metod elementarnych, zarówno zapożyczonych z innych rodzajów nauk, jak też osobliwych dla poznania teologicznego. Dobiera się je przeważnie spośród sposobów filozofowania i uprawiania humanistyki. Mówiąc o metodzie w teologii, zwłaszcza w duchowości, należy rozróżnić metodę jako sposób uprawiania nauki od metody jako środka przekazu dydaktycznego, a także od praktycznej metody życia duchowego[66]. Tutaj chodzi przede wszystkim o metodę w sensie sposobu uprawiania nauki.

---

[65] S. K a m i ń s k i, dz. cyt., s. 184; por. B. L o n e r g a n, *Metoda w teologii*, Warszawa 1976, s. 9-14; M a j k a, *Metodologia nauk teologicznych*, Wrocław 1981, s. 43-45.

[66] Zob. N. S t r o t m a n n, *Metodo teologico. Reflexiones previas para un camino interdisciplinario*, „Revista Teologica Limense”, 21(1987), s. 259-301; R. S p i a z z i, *Il metodo della Teologia Spirituale e i suoi rapporti con la Teologia Pastorale*, RAM 34(1965), s. 463.

A. Klasyczne metody w teologii duchowości

Wobec różnorodności i złożoności metod poznania teologicznego ks. Kamiński proponuje odróżniać te, które sprowadzają teologię do racjonalizacji Objawienia, od tych, które dokonują rewelacjonizacji wiedzy przyrodzonej[67].

W pierwszym przypadku poznanie teologiczne polega na filozoficznym opracowaniu jakiegoś aspektu życia chrześcijańskiego, co wiąże się z przyjęciem określonego systemu filozoficznego. Teologia zostaje ufilozoficzniona i uznawana jest za wiedzę wartościową wówczas, gdy jej tezy otrzymują formę filozoficzną albo gdy znajdują treściowe potwierdzenie w filozofii. Ten typ poznania teologicznego — zdaniem cytowanego autora — jest typowy dla dawniejszych teologów, którzy posługiwali się metodą scholastyczną, opierającą się głównie na rozumowaniu dedukcyjnym, stosowaną jeszcze do niedawna. Metoda scholastyczna polega na zastosowaniu trzech „kroków": eklezjologicznego — przedłożenie nauki Kościoła, źródłowego — dostarczenie dowodu z Objawienia, i spekulatywnego — zastosowanie sylogizmu myślowego[68].

Natomiast poznanie teologiczne idące w kierunku rewelacjonizacji wiedzy przyrodzonej charakteryzuje się tym, że poznawana rzeczywistość jest interpretowana w świetle przyrodzonej wiedzy, ale na etapie ostatecznych konkluzji odwołuje się do Objawienia. Jest to więc poznanie nadbudowane na wiedzy filozoficzno-naukowej. Dzięki własnemu źródłu wiedzy, jakim jest Objawienie, teologia staje się nauką autonomiczną, a więc niesprowadzalną do żadnej filozofii lub nauki. W

---

[67] *Współczesna teologia katolicka. (Próba metodologicznej charakterystyki)*, ZN KUL 21(1978), nr 1, s. 8-10; t e n ż e, *Metodologiczne typy współczesnej teologii katolickiej*, [w:] *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, red. B. Bejze, Warszawa 1978, s. 73-85; S. C. N a p i ó r k o w s k i OFMConv. pisze o dwóch drogach poznania teologicznego: odgórnej i oddolnej. Metoda odgórna prowadzi do teologii rozumianej jako humanizacja Objawienia, której grozi przeintelektualizowanie prawd objawionych. Jest to więc racjonalizacja Objawienia. Teologia oddolna natomiast wychodzi od sytuacji człowieka, próbując oświetlić ją prawdą objawioną. W punkcie wyjścia stoi człowiek. Jest to zatem rewelacjonizacja wiedzy przyrodzonej. — *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1991, s. 63-65; por. J. H e r b u t, *Problemy teologii pojętej jako rewelacjonizacja naturalnej wiedzy o życiu chrześcijańskim*, RF 35(1987), z. 1, s. 293-307.

[68] Zob. Cz. S. B a r t n i k, *Metodologia teologiczna*, Lublin 1998, s. 119-146.

tym duchu uprawiana jest współczesna teologia, w której przesunięto punkt ciężkości z Objawienia Bożego na całe życie chrześcijańskie człowieka, toteż refleksja nad doświadczeniem chrześcijańskim jest metodą najpowszechniej stosowaną we współczesnej teologii, ale zarazem najbardziej zróżnicowaną.

Temu sposobowi uprawiania teologii odpowiada metoda pozytywna, powstała w okresie renesansu w odpowiedzi na aprioryzm metody scholastycznej. Opiera się ona na rozumowaniu indukcyjnym, poprzedzonym analizą i syntezą danych pozytywnych, to jest danych Objawienia i Tradycji, nauczania Kościoła, liturgii, doświadczenia duchowego itp. Wyeliminowanie dedukcji skierowało wysiłek intelektualny na odkrywanie tego, co Bóg wprost mówi do człowieka przez słowa, fakty, osoby, rzeczy i zjawiska. Metoda pozytywna miała więc za zadanie krytyczne ustalenie znaków Objawienia zstępującego, ich analizę oraz interpretację, co wiązało się z dowartościowaniem roli języka, kultury, uwarunkowań egzystencjalnych itp. Podstawowym założeniem hermeneutycznym tej metody jest analogia między człowiekiem a Bogiem, między tym co ludzkie (*humanum*) i tym, co Boskie (*divinum*). Została ona dowartościowana w doktrynie Soboru Watykańskiego II (por. KO 2-4; DFK 16) w związku z koniecznością *aggiornamento* i odczytywania znaków czasu. W zgodzie z tą myślą podjęto interesujące i udane próby zastosowania metod fenomenologicznych do teologii, a wraz z tym zainteresowano się doświadczeniem chrześcijańskim i zaczęto wypracowywać hermeneutykę personalistyczną, dla której nie sam przekaz treści, ale rozumiejący go interpretator jest przedmiotem uwagi[69].

Przedstawione tu metody klasyczne rzadko występują w formie czystej. Najczęściej teologowie korzystają z niektórych elementów tych metod, łącząc je z metodami stosowanymi w naukach humanistycznych. Do obydwu metod sięgają także współcześni teologowie duchowości, jednakże powrót do źródeł biblijnych, liturgicznych i eklezjalnych, a zarazem zainteresowanie się człowiekiem jako podmiotem ży-

---

[69] Zob. V. R o d r i g u e z, *El metodo teológico despues del Concilio Vaticano II*, „Salamanticensis", 14(1967), s. 479-504; S. N a g y, *Główne tendencje we współczesnej teologii*, STV 7(1969), nr 2, s. 33-48; S. K a m i ń s k i, *Współczesna teologia katolicka*, s. 12-13; L. S c h e f f c z y k, *Struktury myślowe współczesnej teologii*, ZN KUL 21(1978), nr 1, s. 17-23.

cia duchowego, typowe dla posoborowej teologii duchowości, wymusza w sposób oczywisty stałe poszukiwanie nowych metod jej uprawiania, adekwatnych zarówno do stawianego sobie celu, jak i wyznaczonego przedmiotu materialnego. Z pewnością klasyczne metody w teologii, bazujące na dedukcyjnym, bądź na indukcyjnym sposobie rozumowania, są już dziś niewystarczające, podobnie jak metody fenomenologiczne brane same w sobie. Zachodzi więc potrzeba wypracowania metody integralnej, łączącej elementy fenomenologii i postępowania indukcyjno-dedukcyjnego[70]. Wydaje się, że takie oczekiwania jest w stanie spełnić metoda przyjmująca za podstawę personalizm, wyraźnie postulowany przez współczesnych teologów.

Analiza poglądów współczesnych teologów zarówno na przedmiot, jak i metodę posoborowej teologii duchowości pokazują, że w mniejszym lub większym stopniu wspomniane elementy klasycznych metod teologicznych, fenomenologii i personalizmu znajdują dość szerokie zastosowanie. Brakuje jednak uporządkowania i zintegrowania tych metod cząstkowych, co może sprawiać wrażenie, że teologia duchowości jest dyscypliną teologiczną metodologicznie niezidentyfikowaną, a przy tym fragmentaryczną[71].

B. Integralna metoda personalistyczna

Metodę każdej nauki można rozważać od strony formalnej, epistemologicznej lub treściowej. W ujęciu formalnym zwraca się uwagę przede wszystkim na strukturę teorii, a więc to, na jakich przesłankach metoda się opiera, oraz język i pojęcia, jakimi metoda się ona posługuje. Metodę rozważaną w aspekcie epistemologicznym rozumie się jako dobór pewnego rodzaju aktów poznawczych i czynności wiedzotwórczych, najbardziej właściwych dla danej dyscypliny. Wreszcie ujmując

---

[70] Zob.: H u e r g a, art. cyt., s. 238; M a t a n i ć, dz. cyt., s. 91-95; Mówimy tu o specyficznej dla teologii duchowości metodzie integralnej, w odróżnieniu od metody integralnej stosowanej ogólnie w teologii. — Por. N a p i ó r k o w s k i, dz. cyt., s. 66-76.

[71] Zob. B e l d a, dz. cyt., s. 336-347; M. F a r r u g i a, *Il «Cammino» come modello fondamentale per l'insegnamento della teologia spirituale*, [w:] *Teologia spirituale. Temi e problemi*, s. 73; G u e r r a, *Teología espiritual*, s. 413-414.

metodę od strony treściowej uwzględnia się główne etapy myślowe prowadzące do osiągnięcia właściwego dla danej nauki celu[72].

a) W aspekcie formalnym

Współczesna teologia duchowości bardziej aniżeli doktryną zainteresowana jest realnym człowiekiem, a więc tym, kim on jest, co przeżywa i jakim się staje w konkrecie swoich uwarunkowań środowiskowych. Z tej racji przyjęcie systemu personalistycznego za fundament metodologiczny teologii narzuca się samo. Słuszny jest bowiem postulat ks. Słomki, aby metodę badania wyprowadzać z przedmiotu badań, a nie narzucać jej badanej rzeczywistości w sposób aprioryczny. Jeżeli zatem przedmiotem jest doświadczenie duchowe, jako relacja osobowa, to należy ją badać przy pomocy takich metod, które respektować będą ontologiczną i egzystencjalną niepowtarzalność osoby[73].

Temu postulatowi w pełni odpowiada przyjęcie personalizmu jako podstawy metodologicznej dla teologii duchowości. Osią systemu personalistycznego jest bowiem osoba jako samoświadoma somatyczno-pneumatyczna subsystencja podmiotowa, tak w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym.

Osoba aktualizuje się w swoim bycie dzięki temu, że pozostaje w ontycznej relacji ku innej osobie i ku Bogu. Toteż we wszystkich swoich kierunkach badań personalizm wychodzi od osoby branej w całej ontologicznej i egzystencjalnej złożoności. Ponadto w tym systemie myślowym osoba jest także podstawową zasadą hermeneutyczną, to znaczy że rzeczywistość istnieje jako poznawalna przez osobę i tylko przez pryzmat osoby należy ją interpretować. Ona jest praźródłem języka, rozumienia, pojmowania, interpretacji, a więc podmiotem całego procesu poznawczego. Komunikacja poznanych treści dokonuje się

---

[72] Zob. K a m i ń s k i, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, s. 184; por. M. R u s e c k i, *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994, s. 258.

[73] *Wolność i zniewolenie*, s. 55; por. M. S o t o G o n z a l e z, *Sobre la antropologia hermeneutica como metodo*, „Estudios", 36(1980), s. 5-11.

dzięki temu, że osoba zdolna jest transcendować świat tworzonych przez siebie znaków, chwytać wielość i ważność sensów przekazu[74].

Z uwagi na powyższe założenia, personalizm najlepiej spełnia warunki systemu, na którym teologia może się oprzeć. Gwarantuje bowiem silny związek wiary z osobowym życiem człowieka, bez czego teologia, jako nauka o szeroko rozumianej relacji Bóg-człowiek, stałaby się reistyczna, pozorna, mitologiczna, a więc ostatecznie przestałaby istnieć. Toteż jest on dobrym narzędziem dla dokonywania teologicznej syntezy i integracji problemów. Wykorzystuje bowiem zalety obiektywizmu i subiektywizmu, intelektualizmu i woluntaryzmu, statyzmu i dynamizmu. Personalizm zatem zdolny jest przezwyciężać dualizm myśli i rzeczy, rozumu i miłości, łaski i świata doczesnego, natury i historii. Badając akt wiary, personalizm poddaje analizie świadomość wierzącego podmiotu (*fides qua*) i zarazem uwzględnia treść tego aktu (*fides quae*). Nie ogranicza się jednak do tego, sięgając wprost do samego faktu udzielania się Boga człowiekowi, do samej rzeczywistości chrześcijaństwa — do osoby Jezusa Chrystusa[75].

Tę personalistyczną orientację metodologiczną przynajmniej *implicite* przyjmują wszyscy współcześni teologowie duchowości, także na gruncie polskim. W sposób najbardziej wyraźny do personalizmu odwołują się ks. Walerian Słomka i Antoni J. Nowak OFM[76].

b) W aspekcie epistemologicznym

Charakterystyczną cechą personalizmu jest otwarcie na wszystko, co inspiruje i prowadzi do pełniejszego poznania i rozumienia osoby. Dopuszcza on zatem wielość aspektów bytu i poznania, zawsze jednak z zatroskaniem o zachowanie niezmiennego odniesienia osoby ludzkiej do Pełni Bytu Osobowego. Dzięki takiemu nastawieniu znajduje wiele

---

[74] Cz. S. B a r t n i k, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 157-177.

[75] T e n ż e, *Hermeneutyka personalistyczna*, Lublin 1994, s. 111-113; t e n ż e, *Metodologia teologiczna*, s. 98, 165-166; t e n ż e, *Personalizm*, s. 334-353.

[76] Zob. S. U r b a ń s k i, *Teologia duchowości Księdza Profesora Waleriana Słomki*, [w:] *Najważniejsza jest miłość*, red. M. Chmielewski, Lublin 1999, s. 84-98; A. J. N o w a k, *Chrystus — centrum osobowe*, RT 45(1998), z. 5, s. 5-18.

punktów stycznych ze wszystkimi kierunkami teologicznymi (także niekatolickimi), humanistycznymi, a nawet ateistycznymi, pod warunkiem, że kierują się one szczerym uznaniem dla najwyższej wartości osoby[77]. Z tej racji personalizm dopuszcza możliwość zastosowania metod właściwych fenomenologii, jako sposobu odkrywania nieuwarunkowanej prawdy o osobie. Mówi się nawet o personalizmie fenomenologicznym, który m.in. reprezentuje Jan Paweł II.

Zainteresowanie podmiotowym wymiarem duchowości domaga się zastosowania odpowiednich czynności wiedzotwórczych, jakimi w tym przypadku okazują się elementy fenomenologii. Nie chodzi oczywiście o przyjęcie fenomenologii jako systemu równoprawnego z personalizmem, co groziłoby sprowadzeniem teologii duchowości, jako dyscypliny teologicznej, do rodzaju fenomenologii zjawisk duchowych czy w najlepszym razie — antropologii duchowej. Autorzy dostrzegają potrzebę zastosowania klasycznej fenomenologii w jej aspekcie epistemologicznym głównie do opisu oraz identyfikacji doświadczenia duchowego, a nie jako filozoficznego poglądu na rzeczywistość.

Fenomenologia jako nauka początku zaczyna badania od tego, co jest przed zajęciem stanowiska, to znaczy od tego, co jest dane naocznie, co można widzieć oraz uchwycić bezpośrednio i przedrefleksyjnie. Zgodnie z tym, każde poznanie naukowe polega na oczywistości, czyli na takim doświadczeniu, w którym zachodził bezpośredni, w miarę możliwości źródłowy, tzn. naoczny kontakt z przedmiotem badania. Przedmiot ma być obecny niejako „we własnej osobie", a nie przez reprezentację, na przykład pojęciową czy wyobrażeniową[78].

Fenomenologia stosuje właściwe sobie metody a także sposób językowego przekazu wyników badań fenomenologicznych. Jest to w pierwszym rzędzie metoda opisu i oglądu, charakteryzująca się wolnością od wszelkich założeń[79]. Podstawą analiz bowiem nie są pojęcia, ale dostrzeżenie w fenomenie tego, co się orzeka. Stąd fenomenologia posługuje się czystą intuicją, czyli poznaniem bezpośrednim. Nie może

---

[77] Zob. B a r t n i k, *Metodologia teologiczna*, s. 99.

[78] Zob. J. K r o k o s, *Fenomenologia Edmunda Husserla, Aleksandra Pfändera, Maxa Schelera*, (bmrw), s. 26-38; W. T a t a r k i e w i c z , *Historia filozofii*, Warszawa 1978[5], t. 3, s. 214-224.

[79] Por. Cz. S. B a r t n i k, *Opis teologiczny*, STV 15(1977), nr 1, s. 42-47.

więc stosować żadnych wyjaśnień w sensie teorii dedukcyjnych. Ogląd dotyczy tego, „co" jest dane i tego „jak" owo coś jest dane. Celem opisu w fenomenologii jest więc nie tylko utrwalenie wyników badań, lecz takie ich przekazanie drugim, by czytający mógł znaleźć się także w obliczu opisywanego przedmiotu. Ten element metody fenomenologicznej znajduje najszersze zastosowanie w badaniu doświadczenia duchowego jako przedmiotu formalnego teologii duchowości. Innym składnikiem metody fenomenologicznej jest ideacja prowadząca do uchwycenia istoty badanego fenomenu, co dokonuje się na podstawie przykładowego „ujrzenia" jednostkowego fenomenu, przy zastosowaniu operacji „uzmienniania" (podstawiania innych przykładów) i przez porównywanie wychwyconych elementów istotowych[80].

Przykładem zastosowania metod właściwych fenomenologii do teologii duchowości, jest zgłaszana przez ks. Słomkę koncepcja duchowości jako zespołu postaw, mających do przedmiotu odniesienie: intelektualno-poznawcze, emocjonalno-wartościujące i tzw. behawioralne. W tej koncepcji ważne jest odwołanie się do osiągnięć psychologii personalistycznej, zgodnie z którą przez postawę rozumie się zajęcie stanowiska i konsekwentne działanie zgodnie z zajętym stanowiskiem. W myśl tej metody postawa chrześcijańska jest postawą człowieka, która swą genezę znajduje w świecie kultury i wartości chrześcijańskich[81].

Zastosowanie elementów metody fenomenologicznej polegałoby w praktyce na tym, że najpierw badacz określa, wobec kogo lub czego podmiot doświadczenia duchowego zajmuje stanowisko. Czyni to opisując odniesienie intelektualno-poznawcze podmiotu, a więc to, co jest przedmiotem jego poznania w doświadczeniu, jak ten przedmiot jest

---

[80] Zob. A. B. S t ę p i e ń , *Metody w filozofii*, ZN KUL 24(1981), nr 1, s. 6-11; W. S t r ó ż e w s k i, *O metodzie w fenomenologii*, [w:] *Jak filozofować. Studia z metodologii filozofii*, red. J. Perzanowski, Warszawa 1989, s. 78-95; K r o k o s, dz. cyt., s. 38-49.

[81] *Teologia duchowości pośród innych dyscyplin teologicznych*, [w:] *Veritatem facientes*, red. J. Nagórny, J. Wróbel, Lublin 1997, s. 405-406; por. K. W o j t y ł a, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972, s. 179; W. P r ę ż y n a, *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin 1981, s. 15-48; Ciekawą próbę zastosowania metodycznych założeń ks. Słomki podjął ks. W e j m a n w opracowaniu duchowości miłosierdzia: *Miłosierdzie jako istotny element duchowości chrześcijańskiej*, Szczecin 1997, s. 50-231; t e n ż e, *Zbawcza wartość duchowości miłosierdzia*, Poznań 1999, s. 20-23.

ujmowany itd. Z tym wiąże się określenie hierarchii wartości, ku którym zwraca się podmiot w doświadczeniu duchowym. Opis odniesienia emocjonalno-wartościującego, jak wynika z samej jego natury, angażuje sferę afektywno-wolitywną, ustalając dlaczego i w jaki sposób rozpoznana wartość została uznana jako czynnik motywujący. Nieodłącznym w postawie korelatem poznania, przeżycia i uznania wartości jest działanie, jako potwierdzenie dokonanego wyboru. Badacz opisując zatem tzw. odniesienie behawioralne podmiotu interesować się będzie konkretnymi aktami i zachowaniami.

Opisane tu czynności badawcze polegające na opisie, analizie i redukcji transcendentalnej eliminującej mało ważne przejawy postawy, nie koniecznie muszą stanowić ciągu następczych działań jedno po drugim. Niekiedy zachodzić będzie potrzeba zastosowania ich na zasadzie koła wzajemnych zależności. Zgodnie z tą procedurą, badając czyjeś doświadczenie modlitewne, należałoby najpierw określić postawę modlącego się, biorąc za punkt wyjścia jego odniesienie intelektualne (kim jest Ten, do którego się modli?), emocjonalno-wartościujące (dlaczego się modli, jakie to ma dla niego znaczenie egzystencjalne?) i behawioralne (w jaki sposób się modli?). Tak uporządkowane dane zostają następnie poddane interpretacji teologicznej, w świetle której doświadczenie modlitewne jawić się będzie jako szczególny przejaw życia teologalnego: wiary, nadziei i miłości[82].

---

[82] Poważne zastrzeżenia do możliwości zastosowania fenomenologii w teologii duchowości zgłasza A. J. N o w a k. Przyjęcie fenomenologii za punkt wyjścia w rozumowaniu nazywa on „chorą" filozofią, będącą antytezą postulowanej przez Jana Pawła II „zdrowej" filozofii, jako fundamentu właściwej formacji duchowej, zwłaszcza kandydatów do kapłaństwa (por. PDV 52). Niebezpieczeństwo fenomenologii o. Nowak upatruje w tym, że „skłania ona człowieka, by własne doświadczenia absolutyzować, czyniąc z nich jedyne kryterium. Jest to po prostu pokusa narzucania obiektywnej rzeczywistości istniejącej poza «ja» psychicznym określonej siatki pojęć zaczerpniętych z immanencji. Taki stan rzeczy może ukształtować przekonanie, że świat zewnętrzny może być taki i tylko taki, jak go moje psychiczne «ja» doświadcza, i nie może być innej rzeczywistości. [...] Teologii, a być może szczególnie teologii duchowości, zagraża bardziej fenomenologia aniżeli marksizm, w fenomenologii bowiem jest zakamuflowany neokantyzm". — *Posłuszeństwo Kościołowi świętemu fundamentem formacji kapłańskiej w świetle Jana Pawła II posynodalnej adhortacji apostolskiej „Pastores dabo vobis"*, RT 42(1995), z. 5, s. 57.

c) W aspekcie treściowym

Synteza stosowanych w posoborowej teologii duchowości metod, rozpatrywana od strony treściowej, domaga się ukazania faz myślenia naukotwórczego, towarzyszącego badaczowi, który przyjmując za podstawę założenia personalizmu chrześcijańskiego, podejmuje opis doświadczenia duchowego przy użyciu przynajmniej niektórych metod właściwych dla fenomenologii. Są to zasadniczo trzy fazy: weryfikacja fenomenologicznie opisanego doświadczenia duchowego, obiektywizacja w świetle danych Objawienia i nauczania Kościoła, a także ustalenie praktycznych norm aktualizacji życia duchowego.

Konieczność weryfikacji doświadczenia duchowego jest jedną z najbardziej delikatnych i trudnych spraw we współczesnej duchowości — stwierdza José Manuel Cordobés. Trudność ta wiąże się m.in. ze zmiennymi okolicznościami, w których to doświadczenie się aktualizuje, jak również z brakiem właściwych metod tejże weryfikacji. Ponadto doświadczenie z racji swej subiektywności i nieprzekazywalności niełatwo poddaje się weryfikacji. Niemniej jednak — zdaniem tegoż autora — zasadniczym kryterium weryfikującym każde chrześcijańskie doświadczenie duchowe jest osoba Jezusa Chrystusa[83].

Jean Mouroux wskazuje na cztery zasadnicze kryteria weryfikujące autentyczność chrześcijańskiego doświadczenia duchowego. Na pierwszym miejscu wymienia zachowywanie jedności wiary, bowiem doświadczenie chrześcijańskie czerpie swój sens z wiary. Jako drugie kryterium stawia przestrzeganie przykazań (por. 1 Kor 7, 19), spośród których najważniejsze jest przykazanie miłości Boga i bliźniego. Każde zatem autentyczne doświadczenie duchowe powinno służyć doskonaleniu nadprzyrodzonej miłości. Kolejnym ważnym kryterium weryfikującym autentyczność doświadczenia duchowego jest krytyczna samoocena dotycząca z jednej strony grzeszności doświadczającego podmiotu, a z drugiej — świadomości otrzymywania darów od Boga. Każde bowiem doświadczenie chrześcijańskie zawiera w sobie żywą świadomość grzeszności w wyniku konfrontacji z najświętszym Bogiem.

[83] *Verificación de la experiencia cristiana*, RevEsp 36(1977), s. 83-91.

Ostatnim z kryteriów jest wzniesienie duszy ku Bogu, które należy uznać za centrum chrześcijańskiego doświadczenia duchowego[84].

Drugą fazą w postępowaniu badawczym, według proponowanej tutaj integralnej metody personalistycznej, jest obiektywizacja doświadczenia duchowego w świetle danych Objawienia i Magisterium Ecclesiae[85]. W naukowym uprawianiu teologii duchowości w duchu personalistycznym ten moment ma doniosłe znaczenie. Nie tylko bowiem zapewnia teologiczny charakter tej dyscypliny, czyniąc ją teologią praktyczną i mistagogiczną, a więc służącą doprowadzeniu człowieka do osobistego doświadczenia Boga w Jezusie Chrystusie, co jest naczelnym zadaniem teologii (por. FR 93), ale przede wszystkim odpiera zarzut subiektywizmu. Ewangelia jest zatem podstawową normą i kryterium oceny każdej formy duchowości, tak religijnej jak i naturalnej — twierdzi kard. Balthasar[86].

Obiektywizacja doświadczenia duchowego polegać będzie najpierw na wykazaniu, że jest ono stale obecne w przekazie biblijnym i całym nauczaniu Kościoła. Doświadczenie duchowo-religijne w Biblii, choć przedstawiane w świetle różnych tradycji, koncentruje się zasadniczo na relacji Boga z człowiekiem ukonstytuowanej wokół idei przymierza. W Nowym Testamencie doświadczenie to przybiera rysy wybitnie chrystocentryczne. Podkreśla się, że doświadczenie duchowe w Biblii, stanowi fundament wszelkiej duchowości. Jest przy tym teologiczne i antropologiczne zarazem, toteż stanowi punkt wyjścia dla relacji międzyludzkich, a jednocześnie kryterium odczytywania wszelkich wydarzeń w ramach historii zbawienia. Cała duchowość Starego i Nowego Testamentu zasadza się zatem na doświadczeniu duchowym, jako doświadczeniu obecności Boga pośród swego ludu[87].

---

[84] M o u r o u x , dz. cyt., s. 335-341.

[85] P. B ü h l e r, *L'identità cristiana: tra l'oggettività e la soggetività*, „Concilium", 24(1988), f. 2, s. 44-48.

[86] H. Urs von B a l t h a s a r, *Il Vangelo come norma e critica di ogni spiritualità nella Chiesa*, „Concilium" (Brescia), 1(1965), nr 4, s. 86; por. W. S ł o m k a, *Teologia duchowości*, s. 236.

[87] Zob. W. S ł o m k a, *Doświadczenie chrześcijańskie i jego rola w poznaniu Boga*, s. 104-105. W tym samym czasie bardzo podobny pogląd zgłaszał Tomás A l v a r e z OCD z „Teresianum" — *Experiencia cristiana y Teología Espiritual*, „Seminarium", 26(1974), s. 102-110; A. M o r a n g o n, *L'esperienza spirituale nella Bibbia*, „Crede-

W dalszym procesie obiektywizacji doświadczenia duchowego chodzić będzie o osadzenie teologicznej interpretacji opisanego fenomenologicznie doświadczenia duchowego na przesłankach biblijno-patrystycznych i eklezjalno-doktrynalnych. W tym celu wskazane będzie posłużenie się powszechnie stosowanymi w naukach teologicznych cząstkowymi metodami myślenia naukowego, typu: dedukcja, indukcja, analiza, synteza, wyjaśnianie, porównanie itp.[88] Zdaniem amerykańskich teologów, nie bez znaczenia jest także weryfikacja i obiektywizacja doświadczenia duchowego na podstawie analiz semantyczno-porównawczych języka doświadczenia z językiem Objawienia[89].

Kolejną fazą integralnej metody personalistycznej jest odkrywanie, wyjaśnianie i ustalanie praw życia duchowego. Począwszy od Jacquesa Maritaina, który poszukując odrębności metodologicznej teologii duchowości określił ją jako naukę praktycznie praktyczną, większość autorów przyznaje jej właśnie taki charakter[90]. Dla jednych oznacza to funkcję dyrektywno-normatywną, dla innych bardziej funkcję eksplikatywną. W proponowanej tutaj metodzie zdecydowanie opowiadamy się za preferencją dla funkcji eksplikatywnej teologii duchowości.

W podejmowanym procesie naukotwórczym, widzianym od strony treściowej, teologia duchowości stawia sobie za cel przede wszystkim odkrywanie, wyjaśnianie i ustalanie praw rządzących życiem duchowym. Są to trzy wzajemnie warunkujące się działania służące bezpośrednio materialnemu pomnażaniu wiedzy.

Odkrywanie praw życia duchowego respektuje podstawową zasadę personalizmu, jakim jest ontologiczna i egzystencjalna indywidualność osoby, jak również podstawową przesłankę teologiczną o niepowtarzalności działania Ducha Bożego (por. J 3, 8), na czym zasadza się niezmierzone bogactwo duchowe Kościoła.

---

reoggi", 4(1984), nr 4, s. 17-26; S. C i p r i a n i, *Alcune linee di spiritualità biblica*, [w:] *Teologia spirituale. Temi e problemi*, s. 83-95.

[88] Zob. W. K w i a t k o w s k i, *Metoda myślenia naukowego*, STV 1(1963), nr 1, s. 5-32.

[89] Zob. R. S c h r e i t e r, *La specificazione dell'esperienza e il linguaggio della rivelazione*, „Concilium", 14(1978), f. 3, s. 90-102.

[90] *Il compito dello spirituale nei confronti del progresso e della pace*, „Humanitas", 21(1966), s. 577-579.

Obok odkrywania praw życia duchowego, kolejnym zadaniem wyznaczonym przez integralną metodę personalistyczną jest ich wyjaśnianie, które obok opisu i rozumienia, należy do podstawowych struktur nauki. Chodzi tu o wyjaśnianie nominalne i konceptualne, szeroko stosowane w teologii katolickiej. Wiąże się ono ze specyfiką języka teologicznego, istotnie różniącego się od języka potocznego czy innych nauk humanistycznych. W przypadku teologii duchowości dotyczy to głównie potrzeby wyjaśnienia złożonej symboliki języka mistycznego. Stosowane bywa także wyjaśnianie definicyjne, odpowiadające na pytanie „co to jest?", genetyczne, wskazujące na przyczyny, funkcjonalne, odsłaniające zasady działania w określonych warunkach, a także wyjaśnianie strukturalne, tłumaczące miejsce i rolę elementu w całości[91].

Niezbędnym dla uprawiania naszej dyscypliny jest ustalanie praw życia duchowego. Nie chodzi jednak o wyznaczenie reguł postępowania z jednoczesnym zobowiązaniem do ich respektowania, co należy raczej do teologii moralnej i ewentualnie do dydaktyki życia duchowego. Mamy tu na myśli przede wszystkim operacje naukotwórcze polegające na zastosowaniu pewnego stopnia uogólnienia, wyabstrahowania i syntezy, w celu wypracowania ogólnie akceptowalnej teorii.

Zaproponowana tutaj integralna metoda personalistyczna wydaje się spełniać wszystkie wymogi, jakie stawia teologiczny charakter omawianej dyscypliny oraz konieczność uwzględnienia podmiotowych uwarunkowań chrześcijańskiego życia duchowego i duchowości w ogóle, a także współczesne kryteria naukowości. Ponadto wydaje się najbardziej adekwatną do określonych przez przedmiot materialny i formalny specyficznych dla teologii duchowości źródeł. W ten sposób teologia duchowości otrzymuje metodologiczne podstawy i bardziej zwartą wewnętrzną strukturę, pozwalającą sytuować ją pośród innych nauk, także nieteologicznych.

---

[91] Zob. Cz. S. B a r t n i k, *Wyjaśnianie w teologii*, STV 16(1978), nr 2, s. 31-35; t e n ż e, *Rozumienie w teologii*, tamże, 21(1983), nr 1, s. 153-168.

Ks. Walerian SŁOMKA*
Lublin

WIZJA ŚWIĘTOŚCI W DOKUMENTACH SOBORU WATYKAŃSKIEGO II[1]

Już na wstępie obecnego przedłożenia można stawiać pytanie, czy soborowe dokumenty z przed kilkudziesięciu lat powinny stanowić przedmiot naszego zainteresowania w czasie, kiedy zastanawiamy się nad chrześcijańską duchowością na progu trzeciego tysiąclecia? Pytanie takie wydaje się być szczególnie aktualne obecnie, kiedy lansowane modele świadomości i postaw kodują zapotrzebowanie tylko na to, co młode i nowe. Wydaje się jednak, że u podstaw zasadniczego schorzenia naszej cywilizacji zachodniej tkwi zerwanie z wartościami tradycyjnymi, bez których to, co młode i nowe jest „jak plewa, którą wiatr

---

* Ks. prof. dr hab. Walerian S ł o m k a (ur. 1933), kapłan archidiecezji lubelskiej, emerytowany profesor zwyczajny KUL, twórca Sekcji Teologii Duchowości KUL (obecnie Instytut Teologii Duchowości), inicjator od 1976 roku Tygodni Duchowości, ekspert VIII Zwyczajnego Synodu Biskupów w Rzymie w 1990 roku, przewodniczący Sekcji Duchowości Teologów Polskich (od 1989). Doktorat na KUL pt. *Nauka św. Tomasza z Akwinu o chwale Bożej* (1959), habilitacja w KUL w 1972 na podstawie rozprawy pt. *Doświadczenie chrześcijańskie i jego rola w poznaniu Boga. Studium w świetle fenomenologicznej metody Husserla* (Lublin 1972). Opublikował ponad 320 artykułów i 14 książek, m.in. *Świętość na świeckiej drodze życia* (Poznań-Warszawa 1981), *The formation of human attitudes through christian faith, hope and charity in Poland* (McAfee N.J. 1985), *Wartość światopoglądu chrześcijańskiego* (Warszawa 1987), *Wolność i zniewolenie* (Wallington N.J. 1988), *La spiritualité du clergé* (E Civitate Vaticano 1990), *Medytuję więc jestem* (Łódź 1992), *Freedom and enslavement,* (London 1994), *Źródła postaw i życia chrześcijańskiego* (Lublin 1996), *Duchowość kapłańska* (Lublin 1996), *Uczestniczyć i świadczyć* (Częstochowa 1999). Ponadto redagował ponad 20 prac zbiorowych.

[1] Odczyt został wygłoszony podczas sympozjum Sekcji Duchowości Teologów Polskich nt. „Duchowość chrześcijańska na progu trzeciego tysiąclecia «Tertio millennio adveniente»", które odbyło się w WSD Zmartwychwstańców w Krakowie dnia 5 XI 1998 roku.

pomiata" (Ps 1, 4). To dlatego Ojciec święty Jan Paweł II wciąż wzywa Kościół do ustawicznego wczytywania się w dokumenty Soboru Watykańskiego II i zauważa, że skarby tego Soboru nie zostały jeszcze wyczerpane oraz wcielone w życie, jakkolwiek zmieniający się czas domaga się niejako ustawicznego trwania Soboru, mającego zresztą swój realny wyraz w obradach Synodów Biskupich.

W tym sensie zupełnie zrozumiałe będzie odwołanie się w naszym odczycie nie tylko do dokumentów Soboru Watykańskiego II, ale także do adhortacji posynodalnych, zwłaszcza poświęconych poszczególnym stanom życia w Kościele i w świecie, jak: *Christifideles laici, Pastores dabo vobis* i *Vita consecrata.*

Odnosząc się do podjętego tutaj tematu winniśmy zauważyć, że literatura światowa oraz polska, odwołująca się do dokumentów Soboru Watykańskiego II, jest bardzo obszerna i nie do uwzględnienia w całości w ramach odczytu. Piąty rozdział Konstytucji dogmatycznej o Kościele mówi o powszechnym powołaniu do świętości. Jednak nauka ta była głoszona przez samego Chrystusa, Apostołów, Ojców Kościoła, a także przez charyzmatyczne osoby czasów współczesnych, jak: św. Wincenty Pallotti, czy bł. Josemaría Escrivá de Balaguer — Założyciel Opus Dei. Nasza uwaga nie oznacza wcale pomniejszenia znaczenia wspomnianego rozdziału dla kształtowania świadomości, postaw i życia chrześcijańskiego. Trzeba bowiem wiedzieć, że na takim poziomie nauczania przesłanie o powszechnym powołaniu do świętości zaistniało po raz pierwszy.

Podjęty temat odczytu zawiera kilka zagadnień, które postaramy się podjąć w następującej kolejności: istota świętości chrześcijańskiej, powszechne powołanie do świętości, świętość różnych stanów życia w Kościele i w świecie, wspólne i własne oblicza świętości wszystkich chrześcijan oraz wspólnot i stowarzyszeń chrześcijańskich.

1. Istota świętości chrześcijańskiej

Pojęcie świętości chrześcijańskiej jest niepojmowalne bez odniesienia jej do Tego, który jedynie jest Święty, w źródłowym sensie tego słowa. Objawiał się w swej świętości Jahwe w wizji proroka Izajasza, w której Serafiny wołały w obliczu Boga: „Święty, Święty, Święty jest

Pan Zastępów. Cała ziemia pełna jest Jego chwały" (Iz 6, 3). Człowiek jest powołany do uczestnictwa w świętości Boga: „Świętymi bądźcie, bo Ja jestem Święty, Ja Pan, i oddzieliłem was od innych narodów, abyście byli moimi" (Kpł 20, 26). Świętość, do której wezwany jest naród wybrany, warunkowana jest i wyraża się zarówno przymiotami moralnymi, jak i wiernością w przestrzeganiu przepisów rytualnych (por. Kpł 17 — 23).

Nowe oblicze Boga Świętego objawił i uobecnił Jezus Chrystus. Niepojęta tajemnica Boga Jedynego została objawiona w tajemnicy Ojca, Syna i Ducha Świętego. Trynitarna teologia, która znalazła swój wyraz w encyklikach Jana Pawła II *Redemptor hominis, Dives in misericordia* i *Dominum et Vificantem,* wskazuje, że życie wewnątrztrynitarne sprowadza się do bytowania Ojca, Syna i Ducha Świętego na sposób Daru, czyli tego, co w Starym Testamencie wiązano z Majestatem i innością Jahwe, w Nowym Testamencie zaś objawiało się jako komunia miłości Trójcy Boskich Osób. Stąd św. Jan Apostoł mógł napisać: „Bóg jest Miłością" (1 J 4, 16). Jest Miłością wewnątrztrynitarną i jest miłością w darowaniu się swemu stworzeniu zarówno w dziele stworzenia, jak odkupienia i uświęcenia. Filozofia nie mogła też znaleźć lepszego sposobu wyrażenia tej tajemnicy niż stwierdzenie, że Bóg jest *bonum diffusivum Sui*.

Podkreślając źródłowe znaczenie tej świętości Sobór Watykański II stwierdził, że „Bóg sam jeden jest Święty i Uświęcicielem" (DK 5). To właśnie On uświęcił i konsekrował Jezusa Chrystusa (por. KK 28; DK 12) i posłał Go, by wraz z Duchem Świętym również był jak Ojciec „Święty", by On w mocy Ducha Świętego był sprawcą i dopełnieniem wszelkiej świętości w świecie stworzeń, wzorem i Nauczycielem tej świętości (por. KK 39-40). Przez swe rewelatywno-zbawcze dzieło Jezus Chrystus najpierw uświęcił swój Kościół (por. Ef 5, 25-26) i obdarował go Duchem Świętym. Świętość Kościoła — Mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa jest niczym innym jak uczestniczeniem w tej świętości, która właściwa jest Jezusowi Chrystusowi. W swym bytowym wymiarze jest ona uczestniczeniem w Bożej naturze, w Bożym synostwie, natomiast w swym wymiarze działaniowo-moralnym, jest odzwierciedleniem Bożego i Chrystusowego bytowania na sposób daru dla Boga, ludzi i świata. Jest odzwierciedleniem tej Miłości, którą miłuje siebie Ojciec, Syn i Duch Święty, i którą miłuje świat swoich stworzeń.

Przykładem i wzorem doskonałym tej miłości jest Jezus Chrystus, ale w swym ostatecznym źródle — Ojciec niebieski. To dlatego Chrystus wzywa: „Doskonałymi bądźcie, jak Ojciec wasz niebieski jest doskonały" (Mt 5, 48), a czyni to w kontekście uprzedzającej miłości Ojca niebieskiego, który sprawia, że „słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych" (Mt 5, 45). To prawda, że człowiek czuje się bezradny wobec takiego powołania, ale Bóg nie pozostawił go tylko własnym siłom: „Na wszystkich bowiem zesłał Ducha Świętego, który miał ich wewnętrznie pobudzić, aby miłowali Boga z całego serca, z całej duszy, z całej myśli i ze wszystkiej siły swojej i aby siebie wzajemnie tak miłowali, jak Chrystus ich umiłował" (KK 40). Paweł Apostoł stwierdzi jeszcze, że faktycznie „miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany" (Rz 5, 5), że „węzłem doskonałości i pełnią zakonu jest miłość" (Kol 3, 14; por. Rz 13, 10), która może przyoblekać się w wielorakie przymioty, ale zgodnie z 1 Listem do Koryntian zawsze „największa jest miłość" (1 Kor 13, 13).

Cytowana tu Konstytucja dogmatyczna o Kościele wyraźnie utożsamia „pełnię życia chrześcijańskiego, [...] doskonałość miłości [...] i świętość chrześcijańską" (KK 40). Konsekwentnie do tego stwierdza: „[...] dlatego też darem pierwszym i najbardziej potrzebnym jest miłość, którą miłujemy Boga nade wszystko, a bliźniego ze względu na Boga" (KK 42).

Takie „Nowe Przykazanie" pozostawił chrześcijanom Ten, który jest wraz z Ojcem i Duchem Świętym „sam Jeden Święty". „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowałem. Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich" (J 15, 12-13). Naśladowanie Jezusa Chrystusa w takiej miłości, która może przybierać też oblicze ubóstwa, pokory, posłuszeństwa, czy innych przymiotów moralnych, będzie zawsze urzeczywistnianiem powołania do świętości chrześcijańskiej. Wsparciem na tej drodze odzwierciedlania Bożej świętości jest Matka Chrystusowa, którą Kościół nazywa „najświętszą" po Chrystusie, gdyż jest wolna od wszelkiego grzechu, także pierworodnego, została obdarowana pełnią łaski, współpracowała z Jezusem Chrystusem w Jego dziele zbawienia i pozostała zawsze wzorem dla uczniów Chrystusa w doskonałości wiary, nadziei i miłości (por. KK 56-66).

2. Powszechne powołanie do świętości

Nie ulega wątpliwości, że piąty rozdział Konstytucji dogmatycznej o Kościele, zatytułowany „Powszechne powołanie do świętości w Kościele", został uznany za jeden z najdonioślejszych punktów nauki Soboru Watykańskiego II. Dla wielu kręgów laikatu chrześcijańskiego stanowił wręcz przełom. To prawda, że — jak stwierdziliśmy wyżej — nigdy nie zagubiono Chrystusowego wezwania wszystkich Jego uczniów do doskonałości miłości, czyli do świętości, ale w powszechnym przekazie zbyt mocno akcentowano przed Soborem naukę o tzw. stanach doskonałości, do których nie tylko nie zaliczano laikatu, ale nawet niższego kleru.

Przyjęta na Soborze koncepcja Kościoła jako wspólnoty ludu Bożego, którą stanowią trzy stany życia: laikatu, kleru i osób życia konsekrowanego, sprawiła, że zaprzestano mówić o stanach doskonałości, które były powołane do świętości, a zaczęto mówić o stanach życia i powołaniu wszystkich stanów życia do pełni życia chrześcijańskiego i doskonałości miłości, czyli o powszechnym powołaniu do świętości chrześcijańskiej w Kościele i w świecie: „Toteż dla wszystkich jasne jest, że wszyscy chrześcijanie jakiegokolwiek stanu i zawodu powołani są do pełni życia chrześcijańskiego i do doskonałości miłości; dzięki zaś tej świętości chrześcijan, także w społeczności ziemskiej rozwija się bardziej godny człowieka sposób życia" (KK 40).

Zróżnicowanie stanów życia w Kościele i w świecie wpływa na zróżnicowane oblicza świętości chrześcijańskiej, ale nie na jedność istoty urzeczywistnianej świętości, która zawsze sprowadza się do miłości odzwierciedlającej miłość Boga Trójjedynego i miłość Jezusa Chrystusa. Miłość ta będzie odwoływać się i będzie promować wiele cnót chrześcijańskich, ale to ona stanowi o istocie świętości i wcielenie jej w życie przez każdy stan życia w Kościele i w świecie będzie decydować o świętości chrześcijańskiej tego stanu życia: „W rozmaitych rodzajach życia i powinnościach jedną świętość uprawiają wszyscy, którymi kieruje Duch Boży, a posłuszni głosowi Ojca i czcząc Boga Ojca w duchu i w prawdzie, podążają za Chrystusem ubogim, pokornym, i dźwigającym krzyż, aby zasłużyć na uczestnictwo w chwale. Każdy stosownie do własnych darów i zadań winien bez ociągania kroczyć drogą wiary żywej, która wzbudza nadzieję i działa przez miłość" (KK 41).

Omawiane tu powszechne powołanie do świętości dotyczy wszystkich, którzy stali się członkami Kościoła Chrystusowego — Wspólnoty ludu Bożego, Mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa. Ogarnia sobą wszystkie stopnie hierarchii Kościoła: biskupów, księży, diakonów i kleryków. Dotyczy w szczególny sposób osób życia konsekrowanego w całym zróżnicowaniu instytutów tego życia. Jest rzeczywistym powołaniem i powinnością także dla laikatu wszystkich stanów i zawodów, wieku i sytuacji życiowych (por. KK 11. 39-42; DK 12-14; DA 2-4).

Powołanie do świętości ma swą podstawę nie tylko w akcie wezwania, ale także w uczestnictwie w Bożej naturze i Bożym synostwie w Jednorodzonym Synu Boga, dzięki zbawczemu dziełu Chrystusa, w wyniku otrzymania tych darów w chrzcie wiary i daru Ducha Świętego. Otrzymana świętość jest nie tylko darem, ale także powołaniem i powinnością życia „jak przystoi świętym" (Ef 5, 3), czyli praktykowania miłości miłosiernej, dobroci, pokory, łagodności i cierpliwości (por. Kol 3, 12) oraz życia duchem pokuty wynikającego z naszej zawodności (por. KK 40).

3. Świętość różnych stanów życia w Kościele i w świecie

Zarysowanie w dokumentach Soboru Watykańskiego II zagadnienia świętości poszczególnych stanów życia w Kościele i w świecie, zostało ubogacone przez obrady Synodów Biskupów poświęcone tym stanom życia i posynodalne adhortacje apostolskie Jana Pawła II.

W adhortacji *Christifideles laici* bardzo pogłębiono naukę Soboru o podstawie powołania chrześcijan świeckich do świętości i bardziej uszczegółowiono rejony posług kościelnych oraz świeckiego zaangażowania, jako drogi urzeczywistniania świętości przez laikat przy całym jego zróżnicowaniu. Sytuując laikat w wizji Kościoła jako Tajemnicy, Komunii i Misji, Ojciec święty uświadamia laikatowi i całemu Kościołowi chrześcijańską jego godność i udział w godności Bożego synostwa oraz obdarowanie Duchem Świętym, jego współbycie Kościołem wespół z innymi stanami życia i jego współodpowiedzialność za wypełnienie misyjnego posłannictwa Kościoła, przy pełnym respektowaniu tożsamości świeckiego charakteru tego stanu życia. To właśnie z tego usytuowania laikatu w tajemnicy Kościoła Chrystusowego wy-

nika jego powołanie do właściwej mu świętości chrześcijańskiej, czyli doskonałości miłości. Ojciec święty zauważa, że „powołanie do świętości nie jest zwykłym nakazem moralnym, lecz niezbywalnym wymogiem tajemnicy Kościoła" (ChL 16), utożsamianego z Chrystusem Świętym, który ożywiany jest Duchem Świętym. Naukę o powszechnym powołaniu do świętości uważa Papież za „główną sprawę" przekazaną wszystkim członkom Kościoła przez Sobór Watykański II. Świętość całego Kościoła stanowiła zawsze źródło i wyraz jego żywotności, dlatego także świeccy winni przyjąć za swoją naukę o Błogosławieństwach Chrystusa, wczytywać się w słowo Boże, uczestniczyć w sprawowaniu świętej liturgii i w życiu sakramentalnym Kościoła, kultywować życie modlitewne, a nade wszystko praktykować miłość, szczególnie względem najmniejszych, ubogich i cierpiących.

Urzeczywistnianie powołania do świętości chrześcijańskiej przez świeckich nie może naruszać ich statusu świeckiego, ale winno uzdalniać do zamieniania wszystkich ich działań — we wszystkich kręgach życia, jak: małżeństwo, rodzina, prace społeczne i zawodowe — na funkcję miłowania Boga i człowieka. Dopiero w takiej formie ich świętości sam Kościół będzie budowany i będzie w stanie wypełnić swą zbawczą misję względem świata. Zdobywanie tej świętości jest realne m.in. przez sięganie po wymienione wyżej środki, a nade wszystko przez żywe trwanie w jedności z Chrystusem na wzór latorośli trwającej w winnym krzewie (por. J 15, 4-5; ChL 17).

Stosunkowo bogata jest nauka Soboru Watykańskiego II na temat świętości kleru. Obok wzmianek w Konstytucji dogmatycznej o Kościele, w Dekrecie o formacji kapłańskiej, wiele miejsca tej sprawie poświęca Dekret o posłudze i życiu kapłańskim. Znajduje się tam przypomnienie, że z tytułu sakramentu chrztu kapłani winni być święci jak Ojciec niebieski, a z tytułu sakramentu święceń — jak Chrystus Arcykapłan, poddając się natchnieniom i mocy Ducha Świętego (por. DK 12). Pełniąc posługę kapłańską winni zachować jedność między działaniem i kontemplacją oraz praktykować w życiu to, co czynią w swym świętym posługiwaniu. Są powołani szczególnie do tego, by w gotowości do poświęcenia się dla dobra ludu powierzonego ich pieczy naśladowali Chrystusa Dobrego Pasterza, który życie dał za owce swoje (por. DK 13-14). Szczególne wymagania dotyczą też wzajemnej miłości członków poszczególnych stopni hierarchii, braterstwa sakramen-

talnego księży i obecności rad ewangelicznych ich w życiu kapłańskim. Dekret nie kryje, że życie kapłańskie ma swe zagrożenia: ubóstwo ekonomiczne, trudności w wierze, brak ewidentnych owoców posługiwania kapłańskiego, samotność... Wyraża jednak przeświadczenie, że przez głęboką pobożność, szczególnie eucharystyczną, i przez czynienie wszystkiego w miłości do Boga i ludzi wszystkie zagrożenia mogą być pokonane oraz urzeczywistnione powołanie do świętości właściwej każdemu stopniowi hierarchicznemu (por. DK 13-22).

Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Pastores dabo vobis* zakłada przedłożoną wyżej naukę Soboru Watykańskiego II na temat świętości kapłańskiej, ale poświęcając życiu duchowemu cały trzeci rozdział, znacznie ją ubogaca. Kładzie szczególny akcent na rolę Ducha Świętego w uświęceniu Chrystusa, a następnie całego ludu Bożego, który w mocy Ducha jest upodabniany do Chrystusa w jego synostwie i w jego miłości do Ojca i ludzi. Rola tegoż Ducha w uświęceniu kapłanów rodzi się z nowego jeszcze tytułu, mianowicie z tytułu sakramentu święceń. To On upodabnia kapłana do Chrystusa Arcykapłana i uzdalnia go do bycia i pełnienia misji *in Persona Christi Capitis et Pastoris Ecclesiae*. Upodobnienie do Chrystusa Głowy i Pasterza Kościoła jest źródłem autorytetu kapłana w Kościele i w świecie, ale i szczególnej powinności, także w urzeczywistnianiu powołania do świętości właściwej temu stanowi życia.

Chodzi zatem o odzwierciedlenie świętości, czyli miłości Chrystusa Dobrego Pasterza, który w posłuszeństwie Ojcu niebieskiemu życie dał za swe owce. Kapłan w pełnieniu wszystkich swych funkcji: proroczej, kapłańskiej i pasterskiej ma w mocy Ducha Świętego upodabniać się do Chrystusa, który nie przyszedł, by Mu służono, ale przyszedł, aby służyć i dać życie dla chwały Ojca i zbawienia świata (por. Mk 10, 45). Miłość ta wyraziła się też szczególnie w poświęceniu siebie dla budowania Kościoła i jego uświęcenia: „umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić" (Ef 5, 25).

Nie ulega wątpliwości, że i w stanie życia kapłańskiego nie zmienia się sama istota świętości, która polega na miłości. Zmienia się tylko aplikacja miłości. W stanie życia kapłańskiego miłość ta ma się wyrazić we wszystkich przejawach kapłańskiego posługiwania, a ostatecznie sprowadza się do odzwierciedlenia miłości Chrystusa Dobrego Pasterza. Daje temu wyraz Jan Paweł II w następującym tekście: „We-

wnętrzną zasadą, cnotą ożywiającą i kierującą życiem duchowym kapłana, który wzoruje się na Chrystusie Głowie i Pasterzu, jest miłość pasterska, uczestnictwo w miłości pasterskiej samego Jezusa Chrystusa: darmo otrzymany dar Ducha Świętego, a jednocześnie zadanie i wezwanie do odpowiedzialnej i wolnej odpowiedzi prezbitera. Miłość pasterska jest przede wszystkim darem z siebie, całkowitym darem z siebie dla Kościoła, na obraz daru Chrystusa i we współudziale w nim" (PDV 23).

Miłość pasterska, jako zwornik doskonałości i świętości życia kapłańskiego sprawia, że wszystkie czynności kapłańskiego posługiwania przyczyniają się do wzrostu świętości kapłana, że dzięki tej miłości pokonuje się pokusę oddzielania tych czynności od kultywowania życia duchowego. Wszystkie one przeżywane są bowiem — jak wyraża się św. Augustyn — jako *amoris officium* (por. PDV 24). Urzeczywistniana świętość w ten sposób sama z kolei przyczynia się do owocnego pełnienia posług kapłana: proroczej w przepowiadaniu słowa Bożego, kapłańskiej w sprawowaniu sakramentów świętych i życiu modlitewnym oraz przewodnika ludu Bożego w kierowaniu wspólnotą kościelną (por. PDV 25-26). W zestawieniu z nauką Soboru Watykańskiego II, Jan Paweł II obszerniej i bardziej wszechstronnie mówi też o obecności rad ewangelicznych w duchowości życia kapłańskiego i w urzeczywistnianiu powołania do świętości tego życia (por. PDV 27-30).

Zaznaczona w Konstytucji dogmatycznej o Kościele specyfika doskonałości i świętości życia stanu zakonnego: „[...] w pewien właściwy sobie sposób wyraża się w praktykowaniu rad, które zwykło się nazywać ewangelicznymi" (KK 39). Ta specyfika poszerzona jeszcze w rozdziale szóstym tej Konstytucji, znalazła też swe ubogacenie w obradach Synodu Biskupów poświęconych stanowi życia osób konsekrowanych i w adhortacji posynodalnej Jana Pawła II *Vita consecrata.* Adhortacja zwraca uwagę, że życie konsekrowane jest dla Kościoła szczególnym darem Ojca niebieskiego, który przez natchnienia Ducha Świętego powołuje niektórych członków Kościoła do naśladowania Chrystusa i oddania się Jemu niepodzielnym sercem. Stan tego życia, w który się wchodzi przez profesję rad ewangelicznych „jest integralną częścią życia Kościoła" (VC 3). Jego różnorodność ma swe źródło w działaniu Ducha Świętego, który powołuje i uzdalnia w specjalne charyzmaty poszczególnych członków Kościoła, aby Kościół Chrystusowy

odpowiadał na potrzeby każdego czasu całym bogactwem różnorodności instytutów tego życia.

Znamienne jest, że Ojciec święty osadza ten stan życia w tajemnicy Trójcy Przenajświętszej i widzi w nim odblask życia trynitarnego w praktykowaniu poszczególnych rad ewangelicznych (por. VC 14-22), a także w tajemnicy Kościoła, wskazując na nową konsekrację z tytułu profesji tych rad, w odróżnieniu od konsekracji chrzcielnej czy kapłańskiej (por. VC 29-34). Właśnie ta nowa konsekracja stanowi też o nowym tytule powołania do świętości chrześcijańskiej. Konsekracja ta nie przekreśla pierwszej — chrzcielnej. Ona na niej się nadbudowuje, ale też ją ubogaca i stwarza zapotrzebowanie na właściwy sobie sposób urzeczywistniania tej świętości, która ostatecznie sprowadza się do miłości Boga i ludzi, ale przez wierność radykalizmowi życia według ślubowanych rad ewangelicznych, przez wierność radykalizmowi odzwierciedlania miłości Trójcy Przenajświętszej w braterskiej miłości życia wspólnotowego i przykład takiej miłości dawany całemu Kościołowi. Właśnie radykalizm rad ewangelicznych, czyli radykalny dystans do wartości tego świata ze względu na całkowite poświęcenie się Bogu z miłości, stanowi jakby antycypację eschatycznego powołania całego Kościoła i dar miłości składany wszystkim członkom Kościoła, zachęcający ich, by nie zagubili się pośród wartości tego świata. Ten fundamentalny profil drogi życia konsekrowanego winien znajdować następnie swe praktyczne zastosowanie w relacji miłości osób życia konsekrowanego do innych stanów życia, a także osób innych instytutów życia konsekrowanego (por. VC 41-54).

Samej istocie świętości osób konsekrowanych w kontekście potrzeb świata poświęcił Ojciec święty cały rozdział trzeci swojej adhortacji, nadając mu tytuł: „Servitium caritatis. Życie konsekrowane objawieniem Bożej miłości w świecie". Miłość ta, względem Boga i człowieka, zakorzeniona w samym Sercu Chrystusa, winna ujawnić się w dziele nowej ewangelizacji we wszystkich zakątkach świata. To miłość prawdziwa Boga i człowieka będzie natchnieniem do właściwego rozumienia inkulturacji w dziele ewangelizacji. Ona też stanie po stronie ubogich, chorych i po stronie promowania sprawiedliwości. Obleczona w radykalizm ewangelicznego ubóstwa, czystości i posłuszeństwa stanie się znakiem profetycznym Chrystusowego Orędzia pociągającym do Niego innych. Miłość ta poprowadzi osoby konsekrowane do podjęcia

się trudnych zadań w dziedzinie wychowania, ewangelizowania świata kultury i środków komunikacji społecznej, a także w złożoną dziedzinę ekumenizmu chrześcijańskiego i międzyreligijnego (por. VC 72-102).

4. Wspólne i własne oblicza świętości chrześcijańskiej

Stwierdziliśmy wyżej, że istota świętości życia chrześcijańskiego, polega na doskonałości miłości. Fakt ten nie wyklucza możliwości manifestowania się jej w różnych obliczach. Można więc mówić o tych obliczach świętości, które choć w zróżnicowany sposób winny charakteryzować chrześcijan wszystkich stanów życia w Kościele i w świecie, oraz o tych, które winny charakteryzować członków poszczególnych grup, wspólnot i stowarzyszeń.

Pierwsze oblicza, czy manifestacje świętości mają swą fundamentalną podstawę w sakramentach chrztu, bierzmowania i święceń, natomiast drugie we właściwych charyzmatach, które legły u podstaw powstania i działania wspomnianych grup, wspólnot, czy stowarzyszeń. Jest rzeczą zrozumiałą, że tematu tych ostatnich nie jesteśmy w stanie podjąć w ramach naszego odczytu. Możemy tylko stwierdzić, że te własne oblicza świętości stanowią uobecnienie doskonałości miłości chrześcijańskiej w życiu i funkcjonowaniu tych grup, wspólnot, czy stowarzyszeń, zgodnie z właściwym ich charyzmatem.

Winniśmy jednak wskazać, przynajmniej skrótowo, na te oblicza świętości, czyli manifestowania się doskonałości miłości, które są wspólne wszystkim chrześcijanom, choć w ich zróżnicowaniu w zależności od stanu życia. Należą do nich następujące oblicza: profetyczne, kapłańskie i królewskie. Podstawą do takiego katalogu wyrazu świętości jest nauka Soboru Watykańskiego II o udziale wszystkich chrześcijan, już z mocy sakramentu chrztu, w trojakiej godności i misji Chrystusa — właśnie: proroczej, kapłańskiej i królewskiej. Konstytucja dogmatyczna o Kościele charakteryzując godność i posłannictwo ludu Bożego wskazuje nie tylko na udział w tej godności i misji Jezusa Chrystusa, ale też na powinność pełnienia jej przez wszystkich. Wszyscy, którzy przez sakrament chrztu stali się uchrystusowieni, winni w Chrystusie i w mocy Jego Ducha objawiać Bożą prawdę i wskazywać drogi dobra oraz demaskować zakłamanie i zło; winni składać ofiary

uwielbienia Boga, albo duchowe, bądź mieć współudział w Ofierze sakramentalnej; winni dawać świadectwo zdolności do samoświadomości i samowładania, oraz sprawdzać to samowładanie w zdolności bytowania na sposób daru dla innych. Wszyscy chrześcijanie świeccy są uzdolnieni i powołani do tego, by zgodnie z tożsamością własnego stanu życia w Kościele i w świecie, wypełnili to posłannictwo zarówno w kręgu życia małżeńskiego i rodzinnego, jak zawodowego, społecznego czy politycznego. To przez wypełnienie tych rodzajów posłannictwa we wszystkich kręgach swego życia świeccy winni osiągać swą doskonałość i świętość. Drogą zaś do tego jest uczynienie wszystkiego funkcją miłowania Boga i człowieka (por. KK 9-12; 32-36; 40-42; DA 2-4; ChL 14).

Kapłani z mocy sakramentu święceń jeszcze z nowego tytułu i w nowym uzdolnieniu oraz powołaniu winni również osiągać swą świętość przez wypełnienie posłannictwa proroczego, kapłańskiego i królewskiego, które winno przybrać rys pasterski. Dekret o posłudze i życiu kapłańskim, a także adhortacja apostolska Jana Pawła II *Pastores dabo vobis* wyjaśniają tę nowość tytułu, uzdolnienia i powołania. Mocą sakramentu święceń kapłani są uchrystusowieni w takim stopniu, że w bycie i w działaniu są i mają prawo działać *in Persona Christi Capitis et Pastoris Ecclesiae* — Chrystusa Głowy i Pasterza Kościoła. Stąd ich autorytet w przepowiadaniu słowa Bożego, w sprawowaniu sakramentów świętych i w przewodzeniu ludowi Bożemu. Nie ulega wątpliwości, że ta godność i zdolność pełnienia Chrystusowego posłannictwa jest darem, jest łaską, ale też zobowiązaniem i zadaniem. Ponieważ kapłanem jest się nie z mandatu ludzkiego, dlatego też ani w pełnieniu funkcji proroczej, ani w pełnieniu funkcji kapłańskiej, ani w przewodzeniu ludowi Bożemu, kapłan nie może być uzależniony od tego świata. Musi na podobieństwo Jezusa Chrystusa — Najwyższego Kapłana żyć i działać w ustawicznej gotowości dania świadectwa wierności swemu posłannictwu, nawet za cenę oddania życia. Znamienna jest nagana św. Grzegorza Wielkiego pod adresem tych pasterzy, którzy z racji światowych uzależnień nie mają odwagi głosić ewangelicznej prawdy: „To nieme psy, niezdolne, by zaszczekać”[2]. Wymowna jest także charakterystyka dobrego i złego pasterza, dokonana przez św. Tomasza z Akwinu: „Obowiązkiem pasterza jest miłość. Toteż Chrystus powiada:

[2] *Reguła Pasterska* 2, 4, [w:] *Liturgia Godzin*, t. 4, s. 265.

«Dobry pasterz daje życie swoje za owce». Należy bowiem wiedzieć, iż istnieje różnica między dobrym a złym pasterzem. Pasterz dobry troszczy się o dobro owczarni, zły natomiast zabiega o swe własne dobro”[3].

Wskazanie na miłość, jako istotny rys dobrego pasterza i fakt, że w posłannictwie pasterskim zawierają się wszystkie inne posłannictwa kapłana, przypomina nam, że również kapłan z mocy sakramentu święceń osiąga świętość przez miłość doskonałą z jaką pełni posłannictwa, przez zamianę wszystkich swych czynności na funkcję miłowania Boga i człowieka (por. DK 12-22; PDV 13-33).

Stan życia konsekrowanego ma udział w godności i posłannictwach Chrystusa również z mocy sakramentu chrztu i bierzmowania, chyba że poszczególny instytut życia konsekrowanego jest kapłański albo poszczególny członek jakiegoś instytutu otrzymał sakrament święceń. Jednakże ten stan życia, który z nowego tytułu — z mocy profesji rad ewangelicznych — jest stanem życia według radykalizmu tych rad i tej profesji, jest powołany do nadania szczególnego blasku pełnionym przez jego członków posłannictwom: proroczym, kapłańskim i królewskim.

Ojciec święty w adhortacji *Vita consecrata* zauważa, że właśnie życie według wymogów radykalizmu ewangelicznego w tym stanie życia stanowi szczególny znak o profetycznym znaczeniu dla samego Kościoła i dla całego świata (por. VC 84-95). Doskonałość i świętość także w pełnieniu omawianych tu posłannictw oraz doskonałość i świętość w tym stanie życia polega na miłości, a więc na uczynieniu całego życia konsekrowanego i pełnionych posłannictw funkcją miłowania Boga i człowieka. To miłość chrześcijańska winna przyoblekać się w oblicze prorocze, kapłańskie i królewskie także w tym stanie życia, zgodnie z właściwym charyzmatem danego instytutu życia konsekrowanego.

Kończąc prezentowanie przedłożonego opracowania, należy podkreślić, że zaledwie zarysowałem tu bogatą problematykę wizji świętości w dokumentach Soboru Watykańskiego II i posynodalnych adhortacji papieskich poświęconych poszczególnym stanom życia w Kościele i w świecie. Każdy podjęty aspekt tego tematu byłby godny samodzielnego opracowania. Dotyczy to istoty świętości chrześcijańskiej; powszechnego powołania do świętości; świętości różnych stanów życia w

[3] *In Jn* 10, [w:] tamże, s. 116-117.

Kościele i w świecie, jak też wspólnego i własnego oblicza świętości chrześcijan i poszczególnych grup, wspólnot czy stowarzyszeń.

W naszym skrótowym potraktowaniu tematu mogłem jednak stwierdzić zarówno wciąż aktualną naukę Soboru Watykańskiego II na temat świętości, jak też wynieść przeświadczenie, że o świętości chrześcijańskiej nie można mówić bez sytuowania jej w Bogu Trójjedynym jako swym źródle i wzorze, że ostatecznie świętość ta jest niczym innym jak odzwierciedleniem świętości Boga, który jest Miłością i tej miłości, która najdoskonalej uobecniła miłość Boga, a którą umiłował swego Ojca niebieskiego i nas „do końca umiłował" Jezus Chrystus.

Ks. Stanisław URBAŃSKI*
Warszawa

MISTYCZNE PERSPEKTYWY ROZWOJU DUCHOWEGO CHRZEŚCIJANINA WSKAZANE PRZEZ JANA PAWŁA II NA PROGU TRZECIEGO TYSIĄCLECIA[1]

1. CZŁOWIEK WOBEC PERSPEKTYW ROZWOJU CYWILIZACJI NAUKOWO-TECHNICZNEJ

A. Sytuacja człowieka i świata u progu trzeciego tysiąclecia

Od początku swego pontyfikatu papież Jan Paweł II wielokrotnie kierował się myślą ku zbliżającemu się Jubileuszowi 2000 lat od narodzin Chrystusa i w tej perspektywie oceniał sytuację współczesnego świata, a w związku z nią zadania Kościoła. Ocena ta, mimo zwracania uwagi na niewątpliwy postęp cywilizacyjny wielu społeczeństw, w

---

* Ks. prof. dr hab. Stanisław U r b a ń s k i (ur. 1947), kapłan archidiecezji częstochowskiej, profesor zwyczajny ATK, prodziekan Wydziału Teologicznego ATK, kierownik Sekcji Teologii Duchowości ATK. Doktorat na KUL w 1979 na podstawie rozprawy pt. *Zagadnienie modlitwy w polskim piśmiennictwie teologicznym XX-lecia międzywojennego*, habilitacja na ATK w 1988 roku — rozprawa pt. *Formacja życia duchowego w ujęciu głównych przedstawicieli Szkoły Zmartwychwstańskiej*. Autor bardzo licznych artykułów naukowych i popularnonaukowych, a także wielu książek, m.in.: *Apostolstwo świeckich w nauczaniu ks. bpa Teodora Kubiny* (Lublin 1974), (współautor I. Werbiński) *Ze studiów nad duchowością chrześcijańską* (Warszawa 1992), *Polska teologia życia mistycznego (1914-1939)* (Warszawa 1995, 1999[2]), *Życie mistyczne błogosławionej Faustyny Kowalskiej* (Warszawa 1997), *Teologia modlitwy. Studium ascetyczno-mistyczne* (Warszawa 1999).

[1] Odczyt został wygłoszony podczas sympozjum Sekcji Duchowości Teologów Polskich nt. „Duchowość chrześcijańska na progu trzeciego tysiąclecia «Tertio millennio adveniente»", które odbyło się w WSD Zmartwychwstańców w Krakowie dnia 5 XI 1998 roku.

pewnych aspektach wypadała krytycznie, dając liczne powody do niepokoju (por. DiM 11-12). Nowe perspektywy, wynikające z postępu nauki i techniki często stanowią jednocześnie początek nowych form zamachów na godność człowieka. Powiększają się stale nierówności między grupami społecznymi i całymi społeczeństwami. Poszerzają się zagrożenia dla pokoju, a nawet dla istnienia grup, narodów, całej ludzkości, a jednocześnie możliwości „pokojowego ujarzmiania" jednostek i środowisk (por. EV 4; DiM 11).

Pomimo humanistycznych deklaracji, widać wzrastający wciąż prymat rzeczy w stosunku do osoby, traktowanej często wyłącznie utylitarnie. Współczesna cywilizacja — według oceny Papieża — głęboko materialistyczna, w wielu przypadkach zamiast popierać rozwój i ekspansję ludzkiego ducha, odrywa człowieka od prawdy jego bytu. Znamionuje ją praktyczny, a często też teoretyczny (ideowy) sprzeciw wobec ducha. Świat współczesny skłonny jest sprowadzać człowieka do wymiaru „horyzontalnego" i to nie tylko w przypadku zbrodniczych ideologii z założenia zamykających człowieka na Absolut (por. DV 56-57, 60; RMs 8).

Niepokoi też upadek „kultury moralnej", deprecjacja wielu podstawowych wartości, takich jak: poszanowanie życia od poczęcia do naturalnej śmierci, małżeństwa w jego jedności i nierozerwalności, stałości rodziny, kryzys prawdy, brak odpowiedzialności za słowo, desakralizacja przeradzająca się w dehumanizację, moralny relatywizm wyrastający z przekonania, że już nie prymat prawdy a prymat wolności jest kryterium do określania, co dobre a co złe. Co więcej, niepokoi wzrastające w opinii publicznej poparcie dla tych tendencji w imię indywidualnej wolności. W nich Papież dostrzega rodzaj „moralnej dekadencji". Konsekwentnie współczesną cywilizację określa więc jako „cywilizację śmierci" — zdążania ku śmierci (por. DV 56-57). Pozostający w tej sytuacji człowiek często nie wie kim jest, dokąd zmierza, jaki jest sens życia. W efekcie często jesteśmy świadkami postępującej autodestrukcji osoby ludzkiej (por. DiM 12; EV 4; VS 84).

B. „Miejsce" Kościoła

Jednocześnie, mimo ulegania tym wszystkim tendencjom, człowiek współczesny nadal tęskni za absolutną prawdą i pragnie ją poznać. Jest

w nim stale obecne oczekiwanie na poznanie prawdy o Bogu i człowieku, o sposobie wyzwolenia się od grzechu, zła i śmierci. Rozwój nauki i techniki nie odpowiada na najgłębsze pytania religijne, na głęboko ludzkie i wciąż żywe pragnienie odnalezienia sensu życia, obecne w sercu każdego człowieka (por. VS 1; VC 103; RMs 45).

Świat, postęp cywilizacyjny, środki przekazu, demokratyczna wolność, nie są zdolne ostatecznie uszczęśliwić człowieka, wyzwolić go od cierpienia, zwłaszcza tego najbardziej powszechnego i nieuchronnego — śmierci. Jeśli człowiek chce w pełni zrozumieć siebie ze swoimi niepokojami i lękiem, słabością i grzechem, swoją śmiertelnością i dotrzeć do życia, musi skierować się ku Chrystusowi. Jeśli chce odnaleźć odpowiedź na pytania: „co mam czynić?", „jak odróżnić dobro od zła?", kierować się musi ku Chrystusowi, który wciąż na nowo ukazuje prawdę o człowieku. W Nim odnaleźć można prawdziwe i ostateczne rozwiązanie problemu moralnego. W Chrystusie ukrzyżowanym odnajdzie człowiek odpowiedź na pytanie, czy niepodważalne normy moralne nie naruszają indywidualnej wolności. Więcej, to w Nim właśnie objawia się właściwy sens wolności jako całkowitego daru z siebie (por. VS 85).

Także jedność w społeczeństwach, pomiędzy nimi, jedność całej ludzkości, może być odnowiona i urzeczywistniona o tyle, o ile urzeczywistni się komunia człowieka z Bogiem. Ewangelia Chrystusa nie odbiera bowiem wolności człowieka i należnego poszanowania kultur, a nawet tego co dobre w każdej z religii (por. DV 64; RMs 3). Musi więc człowiek „niejako w Niego wejść z sobą samym", przyswoić sobie rzeczywistość Wcielenia. To tutaj, w zjednoczeniu z Chrystusem, odnajdzie człowiek moc do przezwyciężenia zła (por. RH 17; VS 84)[2].

Choć najgłębsze aspiracje człowieka, jego dążenie do pełni prawdy i dobra, do pełni życia, zaspokajane są dopiero przez spotkanie „twarzą w twarz" z Bogiem (por. 1 Kor 13, 12), co dokona się w życiu wiecznym, to jednak już tu, w doczesności, może być człowiek wprowadzony w sposób najpełniejszy właśnie przez zjednoczenie mistyczne z Chrystusem i w Chrystusie, w życie wewnętrzne Boga — Trójcy. Zadanie prowadzenia każdego człowieka ku temu celowi stoi nieustannie

[2] Zob. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1995, s. 37, 61.

— według Jana Pawła II — przed Kościołem (por. VC 103; RMs 46)[3]. Dlatego też nieustannie w imię Chrystusa zmartwychwstałego, wobec „cywilizacji śmierci" Kościół głosi życie i służy życiu, pełni życia w jedności z Chrystusem (por. DV 56-58, 60).

2. Centralne miejsce tajemnicy Wcielenia w historii świata i człowieka

Jan Paweł II już od pierwszej encykliki *Redemptor hominis* i obecnie, w perspektywie trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa, wskazuje na Jezusa Chrystusa — Odkupiciela człowieka, jedynego Pośrednika pomiędzy Bogiem a ludźmi, jako na jedyne prawdziwe źródło nadziei dla każdego człowieka (por. RH 1; TMA 4; VS 1). Od początku też Papież, opisując różne poziomy relacji człowieka do Chrystusa, wskazuje na pełne zjednoczenie z Nim, które bez wahania można nazwać zjednoczeniem mistycznym, jako perspektywę rozwoju człowieka w życiu doczesnym, jako sytuację najbardziej pożądaną, tak pod względem osobowego rozwoju człowieka, jak i dla jego zbawienia. Wobec tajemnicy Wcielenia obie te perspektywy są dla Ojca świętego jednością.

A. Wcielenie — uniwersalny klucz do historii

Na historię indywidualnego człowieka, jak i na historię ludzkości, trzeba bowiem — zdaniem Jana Pawła II — spojrzeć poprzez tajemnicę Wcielenia Słowa. Ten moment w historii to „pełnia czasu", „klucz" do zrozumienia całej ludzkiej historii — tej indywidualnej historii każdego człowieka, jak i historii całej ludzkości — jej „ośrodek i cel" (por. TMA 1, 59; DV 49). Fakt Wcielenia okazuje się bowiem zasadniczy tak dla zrozumienia przez człowieka jego relacji do Boga, jego poznania Boga i dla zrozumienia samego siebie. Chrystus — Słowo Wcielone jest ostateczną, Bożą odpowiedzią na najgłębsze pytania religijne i moralne człowieka (por. VS 2). Gdy bowiem u początku wszystkich innych religii stoi ludzkie poszukiwanie Boga, w chrześcijaństwie początkiem jest

[3] Tamże, s. 71 n.

Wcielenie Słowa — inicjatywa samego Boga. Tu już nie tylko człowiek szuka Boga, ale sam Bóg przychodzi, by mówić o sobie człowiekowi i wskazywać mu drogę dojścia do siebie oraz prowadzić go do siebie (por. TMA 6; RMs 5).

Jezus Chrystus, w którym następuje ostateczne samoobjawienie się Boga, ma więc w historii ludzkości miejsce jedyne i wyjątkowe, jest jej ośrodkiem i spełnieniem, jako jedyny pośrednik między Bogiem i ludźmi. W Nim jedynie realizuje się pełnia zbawczej rzeczywistości zjednoczenia człowieka z Bogiem (por. DV 50. 64; RMs 5).

B. Wcielenie — wyzwanie dla człowieka

W Chrystusie Bóg ukazuje w pełni prawdę o człowieku samemu człowiekowi, ukazuje mu jego prawdziwe, najwyższe powołanie (por. TMA 4)[4]. Osoba Chrystusa objawia nie tylko miłość Boga, ale i niepomierną wartość ludzkiej osoby (por. EV 2).

Wyjątkowość faktu Wcielenia nie jest jednak związana jedynie z perspektywą poznawczą. W nim całe dzieje człowieka zostają „przeniknięte miarą" samego Boga (por. DV 49). Chrystus, objawiając człowiekowi Boga jako Ojca, jako doskonały Człowiek jednocześnie przywraca ludziom, „synom Adama", zniekształcone przez grzech Boże synostwo. W osobie Chrystusa, jako pierwowzoru człowieczego obcowania z Bogiem, odkrywamy wewnętrzną prawdę ludzkiego bytowania — na podobieństwo Boga. Stawia to człowieka przed wezwaniem do bycia doskonałym jak Bóg i dlatego, że Bóg-Ojciec jest doskonały (por. TMA 4; DV 59; VC 75)[5].

W Chrystusie człowiek zostaje powołany do przyjaźni z Bogiem, do pełni życia, która przekracza ziemskie, doczesne ramy — do pełni, która realizuje się przez udział w życiu Boga, z Bogiem i z Boga (por. EV 2; DV 59; VS 86). W Chrystusie bowiem następuje samoudzielanie się Boga człowiekowi, a jednocześnie dana jest w Nim droga umożliwiająca człowiekowi dojście do Boga. Zostajemy więc powołani do podążania za Nim, utożsamienia się z Nim, przyjęcia Jego dążeń i spo-

[4] Zob. tamże, s. 52.

[5] Zob. tamże, s. 27.

sobu życia, by osiągnąć w ten sposób udział, uczestnictwo w wewnętrznym życiu Boga — Trójcy (por. RMs 7; VC 18).

Wreszcie w Chrystusie odkrywa człowiek, że nie tylko został wezwany do bliskości z Bogiem, ale jest też podmiotem przybliżania się Boga do świata i Bożej obecności w świecie. Wcielenie oznacza bowiem nie tylko przyjęcie do jedności z Bogiem ludzkiej natury i całej ludzkości, wejścia Boga w całą rzeczywistość człowieka, ale i w rzeczywistość całego materialnego świata (por. DV 50, 59). W tej perspektywie Wcielenie staje się nie tylko darem, ale i wezwaniem, czy może nawet wyzwaniem dla każdego człowieka i dla Kościoła (por. DiM 2).

C. Wcielenie — dar i źródło nadziei

Wyzwanie to, z perspektywy człowieka doświadczającego swej związanej z grzechem niedoskonałości i słabości, wydaje się stawiać go w sytuacji beznadziejnej. Objawiająca się we Wcieleniu Chrystusa tajemnica Boga, Jego doskonałości i miłości oraz w pełni ukazująca się w Chrystusie wielka godność człowieka w jego powołaniu, wynikającym już z samego stworzenia na obraz i podobieństwo Boga, mogłaby raczej, wobec doświadczenia ludzkiej grzeszności, budzić lęk. Ale to właśnie ze względu na tajemnicę Wcielenia Chrystusa powie Jan Paweł II u progu swego pontyfikatu „Nie lękajcie się!" i będzie to budzące nadzieję wezwanie powtarzał często[6].

W Słowie Wcielonym Bóg bowiem nie tylko mówi do człowieka, ale i „szuka" człowieka, wychodzi naprzeciw człowiekowi, „oddaje się mu na służbę" (por. TMA 7; VC 75). Chrystus jest w ludzkiej historii „sakramentem niewidzialnego Boga"[7] — Emmanuelem. Bóg więc już nie tylko mówi do człowieka i szuka go, ale jest z nim jako Człowiek — stał się Człowiekiem. To w Chrystusie, w Słowie Wcielonym, człowiek, cała ludzkość i całe stworzenie znajduje swój wyraz przed Bogiem, mówi o sobie Bogu, oddaje Mu siebie. A to znaczy, że właśnie w ten jedyny sposób Bóg staje się dla człowieka nie daleki i nieosiągalny,

[6] Zob. tamże, s. 26-31.

[7] Tamże, s. 27 n.

a dotykalnie bliski (por. TMA 6)[8].

Wewnętrzne obcowanie z Bogiem sprawia, że człowiek zaczyna w nowy sposób pojmować samego siebie, prawdę o sobie. Przyjęcie Boga wychodzącego naprzeciw człowieka w Chrystusie, wejście z Nim w wewnętrzną relację zjednoczenia, sprawia, że w pełni urzeczywistnia się w człowieku Boże podobieństwo. W komunii z Trójcą Świętą rozszerza się wewnętrzna przestrzeń życiowa człowieka, wyniesiony zostaje on do poziomu nadprzyrodzonego życia Bożego (por. DV 58). Doświadczywszy, dzięki samoudzielaniu się Boga w Chrystusie, Bożej miłości, „zakosztowawszy" Boga, który jest najwyższym dobrem, człowiek jest zdolny uwolnić się od różnych determinizmów, zrodzonych z materialistycznych postaw myślenia, oddać się Bogu bez reszty, a ostatecznie w zjednoczeniu z Nim doświadczyć przemiany — upodobnienia do Boga-Człowieka (por. VC 104; DV 60). Dokonane więc w Nim i przez Niego dzieło odkupienia czyni człowieka zdolnym do wejścia w osobową relację do Boga; jest wielką odnową człowieka i wszystkiego co ludzkie[9].

Słowo Wcielone jest zatem, jak napisze Jan Paweł II w liście apostolskim *Tertio millennio adveniente,* „[...] spełnieniem tęsknoty obecnej we wszystkich religiach ludzkości" (TMA 6; por. VC 103). Objawiona w Chrystusie „Ewangelia życia" dosięga serca każdego człowieka, jednocześnie przerastając jego najgłębsze pragnienia oraz oczekiwania i doskonale z nimi współbrzmiąc (por. EV 2). Chrystus w swej jedyności, oryginalności i niepowtarzalności, objawiający się jako jedyny Pośrednik między Bogiem i ludźmi, może się stać u progu trzeciego tysiąclecia prawdziwym źródłem nadziei dla każdego człowieka.

3. Rozwój duchowy człowieka w perspektywie faktu Wcielenia Słowa

W perspektywie rozwoju duchowego Wcielenie oznacza ujawniające się w pełni w chrześcijaństwie, skierowane jednak do każdego człowieka, Boże wezwanie, by w swym życiu dążyć do pełnej dojrzałości;

---

[8] Tamże, s. 52.

[9] Zob. tamże, s. 27 n. i 56.

by odkrywać ostateczny sens ludzkiej egzystencji, pełną realizację człowieczeństwa przez życie duchowe z Chrystusem, upodabnianie się do Niego i zjednoczenie z Nim, które jest wejściem w wewnętrzne życie samego Boga, jest „trwaniem we wnętrzu Boga" (TMA 8; VC 93; DV 59).

Tak więc Boże Objawienie, zwłaszcza zaś jego szczyt i pełnia, która dokonała się w Chrystusie, w tajemnicy Wcielenia Słowa, ku której Papież kieruje nasz wzrok na progu trzeciego tysiąclecia, konsekwentnie zwraca nasze spojrzenie na zjednoczenie mistyczne, jako wyraz realizacji ludzkiego powołania w życiu doczesnym[10].

A. Zadanie Kościoła — prowadzić człowieka ku zjednoczeniu z Chrystusem

Jak u początku swego pontyfikatu w encyklice *Redemptor hominis*, tak i obecnie, w liście apostolskim *Tertio millennio adveniente*, wydanym w związku ze zbliżającym się Jubileuszem Roku 2000, wyznacza Papież zadanie otwarcia każdego człowieka na tę właśnie perspektywę — perspektywę osobistego doświadczenia tajemnicy Chrystusa — jako jedno z zasadniczych zadań Kościoła. Kościół bowiem jest i ma być właśnie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem (por. DV 61-63; KK 1)[11]. Jest zatem dla Kościoła wyzwaniem nie tylko (czy nawet nie tyle) poznawać Boga i uczyć o Bogu, lecz bardziej jeszcze odwoływać się do Niego i kierować człowieka do spotkania z Nim (por. DiM 2).

Wychodząc od podstawowego, zakorzenionego w dziele Odkupienia, zjednoczenia każdego człowieka z Chrystusem, Kościół ma dążyć do tego, aby to zjednoczenie mogło się w życiu każdego człowieka urzeczywistnić; aby człowiek mógł odnaleźć Chrystusa i doświadczyć wspólnoty życia z Nim; aby szczególnie ludzie wierzący dochodzili, poprzez „poszerzanie horyzontów" wiary, do poznania prawdy o „Ojcu, który jest w niebie" (Mt 5, 45); by już tu, w życiu doczesnym, poprzez poznanie Ojca i Syna, mogli doświadczyć życia wiecznego, którego fundamentem jest zjednoczenie z Ojcem, Synem i Duchem Świętym, a więc

[10] Zob. tamże, s. 83.

[11] Zob. tamże, s. 115.

udział w wewnętrznym życiu Trójcy Przenajświętszej — w pełnej perspektywie — zjednoczenie mistyczne (por. TMA 49; RH 10, 13-14)[12].

B. Życie mistyczne u podstaw życia Kościoła

Prowadzenie każdego człowieka do udziału w wewnętrznym życiu Trójjedynego Boga, a więc kierowanie go ku pełni życia mistycznego, nie jest bynajmniej tylko niedościgłym ideałem, czy tym bardziej marginesowym zadaniem Kościoła u progu trzeciego tysiąclecia. Kościół bowiem jest, a zarazem ma coraz bardziej być, wspólnotą zbawienia, ono zaś urzeczywistnia się w życiu z Boga i w Bogu. Człowiek zaś „zbawia się w Kościele, o ile zostaje wprowadzony w Misterium Trynitarne Boga, czyli w misterium wewnętrznego życia Bożego”[13]. Kościół nie ma innego życia poza tym, jakim obdarza Go Chrystus, musi więc w swych członkach być z Nim zjednoczony.

Doświadczenie pełnego zjednoczenia z Chrystusem, jakie widzimy najpierw u Maryi i Apostołów, a na przestrzeni wieków u tylu świętych, zwłaszcza mistyków, jest nieustannie wzorem dla Kościoła, jego odnowy i ożywiania ewangelicznego zapału (por. VC 41). To zjednoczenie z Chrystusem stanowi źródło mocy dla człowieka i Kościoła, ich wewnętrznej przemiany — w języku mistyki powiemy o „zjednoczeniu przekształcającym”. Rzeczywiście nieustanny rozwój życia duchowego winien być pierwszym celem każdego chrześcijanina i całego Kościoła, by owocne były jego apostolskie wysiłki, by był „sakramentem” — to jest skutecznym znakiem zbawienia (por. RH 18; VC 93, 104)[14].

4. Środki realizacji zjednoczenia z Chrystusem

Uświadomiwszy sobie to zasadnicze wyzwanie, stojące u progu trzeciego tysiąclecia przed człowiekiem i przed Kościołem, warto zwrócić krótko uwagę na kilka zasadniczych środków służących tak

[12] Zob. tamże, s. 110.

[13] Tamże, s. 116.

[14] Zob. tamże, s. 83.

postawionemu celowi, o których mówi Papież. Nie są to oczywiście środki nowe, zawsze były obecne w życiu Kościoła. Jednak w tak zarysowanej perspektywie życia chrześcijańskiego, mogą i powinny nabrać nowej „świeżości", nowej skuteczności i mocy.

A. Słowo Boże

Pierwszym źródłem wszelkiej duchowości chrześcijańskiej jest Słowo Boże. W Piśmie świętym Bóg zwraca się do ludzi jak do przyjaciół, zapraszając ich do wspólnoty z Sobą. Wytrwałe praktykowanie *lectio divina*, medytacja, zwłaszcza Nowego Testamentu, gdzie odnajdujemy zapisane słowa i czyny Chrystusa, umacniają osobistą więź z Bogiem i zgodność ludzkiej woli z Jego wolą, co jest podstawą wszelkiej chrześcijańskiej doskonałości. Ważne jest też rozważanie słów Pisma we wspólnocie, dzielenie się otrzymanym bogactwem. Ze Słowa Bożego można bowiem i należy czerpać światło tak dla osobistego, jak i wspólnotowego rozeznania. To z rozważania Słowa Bożego, szczególnie tajemnic Chrystusa, wśród nich zaś Jego wywyższenia na krzyżu, rodzi się zarówno siła kontemplacji, jak i gorliwość apostolska. Tam znajdują swe źródło wszelkie powołania[15].

B. Rozwój życia modlitwy

Następnym „środkiem" w realizacji tak rozumianego powołania człowieka i Kościoła, jest wchodzenie w życie modlitwy, uczenie się jej i nieustanna odnowa tego życia. Wielkich dzieł w historii Kościoła dokonywali zawsze właśnie ludzie modlitwy. To ona uzdalniała ich do autentycznej interpretacji i wykonania woli Bożej (por. VC 94).

Chodzi jednak znowu o modlitwę w jej perspektywie mistycznej, w której tylko początkowo doświadcza się, że ludzkie „ja" jest wiodące, potem jednak trzeba przekonać się, że od początku wiodącym było Boże „Ty", w którym bierze początek każda modlitwa. Modlitwę, która staje się dla człowieka doświadczeniem przemieniającym i wyzwalają-

[15] Tamże, s. 23, 94;

cym, w której z Bożej inicjatywy przywrócona zostaje człowiekowi jego godność, więcej — wprowadza ono w wyższą godność dziecka Bożego; modlitwę, która jest ze strony człowieka szukaniem Boga, ale i Jego objawianiem; w której człowiek, swą przemienioną przez doświadczenie modlitwy egzystencją, wyznaje objawiającego się w niej Boga i niejako uobecnia Go[16]; modlitwę, która swą pełnię osiąga nie wtedy, gdy człowiek najpełniej wyraża w niej siebie, lecz gdy sam Bóg staje się w niej najpełniej obecny. Według Papieża, najlepiej o tym świadczą dzieje mistyki na chrześcijańskim Wschodzie i Zachodzie[17].

C. Odnowa świadomości działania Ducha Świętego

Nie sposób pominąć roli Ducha Świętego, gdyż to, co „w pełni czasów" dokonało się za sprawą Ducha, teraz w Kościele może dokonać się tylko za Jego sprawą. Jest zatem kwestią niezmiernie istotną odnowienie i umocnienie wśród wierzących świadomości Jego obecności i działania w życiu Kościoła i w ich życiu osobistym (por. TMA 44; DV 49, 51). Kościół wierzy i na co dzień umacnia tę wiarę, że Chrystus może każdemu człowiekowi udzielić przez Ducha Świętego światła i sił, by był zdolny odpowiedzieć swemu najwyższemu powołaniu. To Duch Święty działa ożywczo we wnętrzu człowieka i sprawia, że może on w swej codzienności doświadczyć już tu tego, co w pełni osiągnie w zbawieniu wiecznym — zjednoczenia z Bogiem (por. TMA 45, 59; DV 6)[18].

Duch Święty, posłany przez Ojca w imię Syna, sprawia, że człowiek otrzymuje przybrane synostwo. To On woła w sercach wierzących „Abba, Ojcze" (Ga 4, 7; por. TMA 1). Przychodząc z pomocą ich słabości modli się w nich i daje im udział, uczestnictwo już tu w doczesności, w wewnętrznym życiu Boga. Na tym właśnie polega — jak napisze Papież — „owa religia trwania w wewnętrznym życiu Boga".

To Duch Święty zaszczepia we wnętrzu człowieka życie Boże, kieruje jego wzrostem i ostatecznie wprowadza człowieka w głębokości życia Bożego, w doświadczalne zjednoczenie z Bogiem żywym. Pod

---

[16] Tamże, s. 33 n. i 38 n.

[17] Tamże, s. 35.

[18] Tamże, s. 43.

Jego wpływem z jednej strony dojrzewa i umacnia się „człowiek wewnętrzny", z drugiej zaś — to w Duchu Świętym Bóg Trójjedyny otwiera się dla człowieka, przez Niego Ojciec i Syn przychodzą do człowieka i zamieszkują w nim. Jest więc właśnie sprawcą tego zjednoczenia z Chrystusem, w dążeniu do którego Kościół winien kierować i wspomagać każdego człowieka (por. TMA 8; DV 58).

5. MISTYKA — POWOŁANIEM KAŻDEGO CZŁOWIEKA

Kończąc, trzeba raz jeszcze powiedzieć, że — jak to przedstawia Jan Paweł II — mistyka chrześcijańska wyrasta z Objawienia Boga Żywego, zwłaszcza z jego pełni w dziele Wcielenia i Odkupienia. To w Chrystusie Bóg sam otwiera się na zjednoczenie z człowiekiem i przez działanie Ducha Świętego czyni go zdolnym do zjednoczenia z Nim. Właśnie to powołanie wobec bliskiego trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa, jawi się jako źródło nadziei, dar, a zarazem wyzwanie dla każdego chrześcijanina, więcej — dla każdego człowieka.

Ten bowiem człowiek, który przyjmuje dar Bożej obecności w Chrystusie, sam zostaje przezeń przemieniony, a jednocześnie przemienia, odnawia świat, czyniąc go bardziej ludzkim. To „mistyka chrześcijańska budowała i buduje chrześcijaństwo w tym, co najbardziej istotne. Buduje Kościół jako wspólnotę wiary nadziei i miłości. Buduje cywilizację zachodnią, z jej pozytywnym odniesieniem do świata"[19].

W perspektywie roku 2000 jest więc niezmiernie istotnym, by urzeczywistniał się ten proces dojrzewania człowieka do pełni człowieczeństwa w zjednoczeniu z Chrystusem. Klęską dla chrześcijaństwa w dzisiejszym świecie byłby nie tyle spadek liczby wierzących czy procentowego udziału chrześcijan w ogóle populacji, lecz zanik duchowej wierności Chrystusowi (por. DV 59; VC 25, 63).

---

[19] Zob. tamże, s. 83.

Eugeniusz Dominik WIDER OCD*
Kraków

TAJEMNICA TRÓJCY ŚWIĘTEJ PODSTAWĄ I KRESEM DOŚWIADCZENIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO[1]

„Tajemnica Wcielenia zawiera w sobie objawienie tajemnicy Trynitarnej i kontynuację misji Syna w misji Ducha Świętego" (TMA 1).

„W roku jubileuszowym chrześcijanie raz jeszcze uświadomią sobie z wiarą i zdumieniem miłość Ojca, który «Syna swojego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne»" (TMA 32).

W przygotowaniach bezpośrednich do Jubileuszu 2000-lecia Wcielenia Syna Bożego Jan Paweł II zwrócił szczególną uwagę na pogłębienie wiary przez odnowienie więzów z Bogiem w Trójcy Jedynym: Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Trzy ostatnie lata drugiego tysiąclecia poświęcił bowiem refleksji na temat poszczególnych Osób Trójcy Świętej w odwróconym porządku Osób. Rozpoczyna się więc to przygotowanie od rozważania o Chrystusie, Słowie Wcielonym, by przez

---

* O. prof. dr hab. Dominik Eugeniusz W i d e r, karmelita (ur. 1929), profesor zwyczajny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Doktorat na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie w 1972 roku nt. *Doktryna ascetyczna o. Bonawentury Frezera 1638-1687*, habilitacja na PAT w 1983 roku na podstawie rozprawy pt. *Działalność o. Stefana od św. Teresy Kucharskiego (1595-1653) na rzecz recepcji św. Jana od Krzyża w Polsce*. Autor wielu publikacji, w tym książek ascetycznych, m.in.: *Na samotności* (Kraków 1971, 1976[2], 1986[3]), *Wspólna droga. Rozważania* (Kraków 1973, 1982[2]), *Szukajcie Pana. Rozważania czytań mszalnych o świętych oraz ze mszy wotywnych* (Kraków 1975), *Wezwani do życia* (Kraków 1980), *Pójdźcie do źródeł. Codzienne rozważania czytań mszalnych* (Kraków 1984), *Do pełni miłości. Rozważania na marginesie dzieł św. Jana od Krzyża* (Kraków 1985), *Gdy się modlicie. Rozmowy o modlitwie* (Kraków 1986).

[1] Odczyt został wygłoszony podczas sympozjum Sekcji Duchowości Teologów Polskich nt. „Duchowość chrześcijańska na progu trzeciego tysiąclecia «Tertio millennio adveniente»", które odbyło się w WSD Zmartwychwstańców w Krakowie dnia 5 XI 1998 roku.

pogłębioną refleksję nad Duchem Świętym i Jego uświęcającą obecnością pośród uczniów Chrystusa w trzecim roku przejść do pełniejszego uświadomienia sobie prawdy o Bogu Ojcu. Taka hierarchia jest bardzo logiczna. W rzeczywistości bowiem Chrystus, Słowo Wcielone, *Redemptor hominis* jest w samym centrum życia chrześcijańskiego. On, posyłając wraz z Ojcem Ducha Świętego *Dominum et Vivificantem*, czyni człowieka synem przybrania i prowadzi go do Ojca. Ojciec święty pragnie wprowadzić wierzących w trzecie tysiąclecie z odnowioną wiarą w tajemnicę Boga w Trójcy Jedynego.

Podjęty z okazji zbliżającego się Jubileuszu temat Tajemnicy Trójcy Świętej w doświadczeniu chrześcijańskim, po wstępnych wyjaśnieniach zostanie przedstawiony w dwóch współistniejących wobec siebie częściach, mianowicie: Trójca Święta podstawą doświadczenia chrześcijańskiego oraz Trójca Święta kresem doświadczenia chrześcijańskiego.

1. Wstępne wyjaśnienia

Temat jest rozważany w ramach teologii życia duchowego, która zajmuje się, ogólnie mówiąc, głębszym życiem religijnym. Stąd wynika konieczność wstępnego ustalenia podstawowych treści.

Do takich założeń należy przypomnienie powszechnego doświadczenia Boga Stworzyciela i Pana Wszechświata. Każdy rozumny człowiek nie uniknie bowiem choćby momentu refleksji nad sensem swego istnienia. Max Scheler prowokował stających wobec tej tajemnicy twierdzeniem: „Jeśli dałoby się zrozumieć sens życia ludzkiego bez Boga, Bóg nie byłby potrzebny".

Należy także założyć istnienie objawienia Bożego, w którym Bóg mówi o sobie samym, o człowieku i jego powołaniu do uczestnictwa w życiu Boga, oraz w oparciu o nie wiary w Boga w Trójcy Jedynego, który to powołanie gwarantuje i umożliwia. Pełnia objawienia się Boga dokonała się w Jezusie Chrystusie, Słowie Wcielonym.

Wiara w Boga i wiara Bogu, który objawia siebie człowiekowi, poprzez więź modlitewną i sakramentalną oraz postępowanie moralne wyrażone w zachowywaniu przykazań, wprowadza człowieka w żywą i osobistą więź z Bogiem żywym i prawdziwym, czyli w doświadczenie Boga (por. KKK 2558).

Najdoskonalszym wzorcem człowieka, który odnajdywał sens swego życia w Bogu i wszedł w doskonałe doświadczenie Go jest Najświętsza Maryja Panna. Ona w tej wierze przewodzi i wskazuje drogę (por. RM 6; KKK 2674). Najświętsza Dziewica w dniu Zwiastowania jako pierwsza z ludzi stanęła wobec tajemnicy Trójcy Świętej: Boga Ojca, który do niej mówi przez Archanioła Gabriela i chce, aby stała się matką Jego Syna, oraz przyjmuje moc Ducha Świętego. Jej „fiat" jest odpowiedzią wiary na tajemnicę Trójcy Świętej i tajemnicę Wcielenia. Tak wchodzi Ona w najdoskonalsze doświadczenie Boga w Trójcy Jedynego poprzez dokonującą się w niej tajemnicę zjednoczenia z Bogiem w miłości w tajemnicy Wcielenia (por. TMA 2, 40, 43; RM 8-11).

Po tych ustaleniach, mając przed oczyma Najświętszą Dziewicę, która uwierzyła i doświadczyła wspaniałej rzeczywistości tajemnicy Trójcy, można rozpatrywać doświadczenie chrześcijańskie Trójcy Świętej. Roberto Moretti, rozważając zamieszkiwanie Trójcy Świętej w człowieku przez łaskę i miłość, pisze, że teologia trynitarna wzbudziła wielkie zainteresowanie wierzących, jako owoc zgłębienia tej tajemnicy. Jest ona fundamentem całego objawienia, całej wiary. Jest także podstawą i linią rozwoju życia duchowego od chrztu po życie mistyczne, którego pełnia jest w niebie. Jest to życie wewnętrzne Boga, które przez łaskę staje się życiem wewnętrznym człowieka[2].

2. TRÓJCA ŚWIĘTA PODSTAWĄ DOŚWIADCZENIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

„Tajemnica Trójcy Świętej stanowi centrum wiary i życia chrześcijańskiego" — poucza Kościół w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*. Wyjaśnia następnie, że tajemnica ta obejmuje tajemnice Boga w Nim samym, jako źródło wszystkich pozostałych tajemnic oraz jako światło, które je oświeca. Dodaje ponadto, że historia zbawienia jest „historią drogi i środków, przez które prawdziwy i jedyny Bóg, Ojciec, Syn i Duch Święty objawia się, pojednuje i jednoczy ze sobą ludzi, którzy odwracają się od grzechu" (KKK 234). Jak z tego wynika, głównym

[2] R. M o r e t t i, *Inhabitatione Trinitaria*, [w:] *La Mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, red. E. Ancilli, Roma 1984, t. 2, s. 113-114.

działającym w tym doświadczeniu wiary i życia jest Bóg — Trójca Święta zamieszkująca wnętrze człowieka usprawiedliwionego[3].

Ta aktywność Boga w Trójcy Jedynego rozpoczyna się względem człowieka dziełem stworzenia, o którym św. Jan od Krzyża powie, że wszystkie stworzenia przyodział Bóg w piękno i wdzięk, pozostawiając na nich ślady swojej wielkości, potęgi, mądrości; że wszystkie stworzenia razem wzięte i każde z osobna mają w sobie jakiś przejaw Bożej doskonałości[4]. Jan Paweł II w *Evangelium vitae* szczególnie podkreśla wartość życia ludzkiego w słowach: „Życie, które Bóg dał człowiekowi, jest inne i odrębne od życia wszelkich innych stworzeń żyjących, jako że człowiek, choć spokrewniony z prochem ziemi, jest w świecie objawieniem Boga, znakiem Jego obecności, śladem Jego chwały" (EV 34).

Człowiek jest obrazem Boga, objawieniem Boga w świecie. Św. Augustyn widzi odbicie Trójcy Świętej w strukturach duszy ludzkiej stworzonej na obraz i podobieństwo Boga[5]. Nieco inaczej oraz w bogatszy sposób objaśniają ten temat Ojcowie Greccy. W ich ujęciu Bóg Ojciec jest Antytypem duszy człowieka. Jedynym i prawdziwym obrazem człowieka jest Jezus Chrystus. Człowiek został stworzony według tego obrazu, tzn. według Chrystusa. Rozróżniają oni pomiędzy „obrazem" a „podobieństwem". Człowiek stworzony na obraz Boga nosi w sobie zapoczątkowane uczestniczenie w życiu Boga, jakby obraz zarysowany, dlatego ma stać się podobnym do Boga. Życie duchowe jest przejściem od obrazu do podobieństwa[6].

Powracając do św. Augustyna, należy przypomnieć, że przedstawia on dynamiczną wizję życia chrześcijańskiego. W niej wszystko jest ześrodkowane na miłości Boga w Trójcy Jedynego. Bardzo często pisze on o miłości Chrystusa i wzywa Ducha Świętego, który jest Mistrzem życia wewnętrznego. Człowiek w jego ujęciu może dojść do poznania prawdy i do niezmierzonego światła, którym jest Trójca Święta[7].

---

[3] W. S ł o m k a, *Teologiczna koncepcja życia mistycznego w chrześcijaństwie*, [w:] *Mistyka w życiu człowieka*, red. W. Słomka, Lublin 1980, s. 65-67.

[4] *Pieśń duchowa*, 4, 3; 14 i 15, 25.

[5] Św. A u g u s t y n, *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996, s. 257 i 427 n.

[6] Cyt. za: T. Š p i d l i k, *Oriente Cristiano*, NDS, s. 1093.

[7] *O Trójcy Świętej*, s. 458 n.; por. G. D u m e i g e, *Storia della spiritualità*, NDS, s. 1551.

Dotychczas była mowa o człowieku stworzonym, jego pięknie oraz podobieństwie do Boga swego Stwórcy. Dominikanin Romuald Kostecki ujmuje ten obraz człowieka jako wspólny wszystkim bytom stworzonym[8]. Chrześcijanin nosi ten odblask Boga w sobie i powinien go odnaleźć wraz z powołaniem do uczestnictwa w życiu Boga. Dla prawdziwego doświadczenia chrześcijańskiego i jego rozwoju to jednak nie wystarcza. Kiedy mówi się o wezwaniu do uczestnictwa w życiu Boga zawsze chodzi o wejście w stan łaski uświęcającej. To przez nią oraz przez cnoty teologalne człowiek może nawiązać osobową więź z Trójcą Świętą. Łaska i cnoty uzdalniają człowieka do wejścia w bezpośredni kontakt z Bogiem w Trójcy Jedynym w nim obecnym oraz z poszczególnymi Osobami Boskimi. Dzięki łasce i cnotom relacja ta staje się osobowa. Nawiązując do naturalnej obecności Boga w człowieku, na tym etapie doświadczenia należy stwierdzić, że Bóg jest zawsze z człowiekiem, człowiek zaś jest z Bogiem dopiero wtedy, kiedy jest usprawiedliwiony przez łaskę[9].

Pierwsze usprawiedliwienie dokonuje się na chrzcie św. „Przez chrzest stajemy się drugim Chrystusem — pisze J. Navone — i zostajemy zanurzeni w Trójcy”[10]. Od tego więc momentu człowiek wszczepiony mocą Ducha Świętego w Jezusa Chrystusa jest świątynią Boga. Został tym darem obdarzony. Wraz z łaską otrzymuje dar miłości nadprzyrodzonej, uzdalniającej go do żywych kontaktów z Bogiem. Kiedy dojrzewa, ma on możność świadomie zaakceptować tę Obecność Trójcy Świętej i ją nieustannie przez miłość pogłębiać. To o takiej obecności Boga w człowieku mówi Chrystus: „Jeśli Mnie kto miłuje, będzie zachowywał mają naukę, a Ojciec mój umiłuje go i przyjdziemy do niego i będziemy w nim przebywać” (J 14, 23). Jest to więc obecność Trójcy Świętej przez miłość, która jest podstawą głębokiego doświadczenia chrześcijańskiego Boga w odniesieniach człowieka do Trzech Osób Boskich: Ojca, Syna i Ducha Świętego.

Jak z tego wynika, przedmiotem tych relacji jest Bóg Ojciec. Umiłowanie ze strony Ojca („Ojciec mój umiłuje go” — J 14, 23) sprawia, że Bóg zamieszkuje w duszy człowieka. Ten sam Ojciec „tak umiłował

---

[8] R. K o s t e c k i, *Tajemnica współżycia z Bogiem*, Kraków 1983, s. 279-281.

[9] Tamże, s. 279-280.

[10] N a v o n e, *Tentationi*, NDS, s. 1596.

świat, że Syna swego Jednorodzonego dał" (J 3, 16). Niemniej podstawą umiłowania Ojca, ze strony człowieka jest miłość Jezusa Chrystusa poparta zachowywaniem Jego nauki. Tym więc, który jest u podstaw tej obecności Trójcy Świętej jest Jezus Chrystus, Słowo Wcielone posłane przez Ojca, „aby każdy kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne" (J 3, 16; por. TMA 32).

Ojciec Kostecki podkreśla, że Trójca Święta mieszka w duszy jako jeden Gość. Udzielają się człowiekowi i w tym co wspólne i właściwe Osobom. Bóg Ojciec napełnia miłością tych, którzy uczestniczą w mądrości Syna Bożego oraz w miłości Ducha Świętego. Bóg obdarowując łaską i miłością, „odbija w duszy obraz swojego życia wewnętrznego, a więc obraz pochodzenia Syna od Ojca — drogą poznania oraz obraz pochodzenia Ducha Świętego od Ojca i Syna — drogą miłości"[11]. Św. Edyta Stein tak ujmuje tę rzeczywistość uświęcającej obecności Trójcy Świętej w człowieku: „Życie Boga, które rozwija się w miłującej Go duszy, to nic innego, jak samo troiste życie Bóstwa. Boć przecież oddaje się ona Trójjedynemu. Oddaje się woli Ojca, która w niej jakby na nowo rodzi Syna. Jednoczy się z Synem i chciałaby się w Nim zatracić, aby Ojciec nie widział w niej już nic prócz Syna. I jej życie zespala się z Duchem Świętym, przekształca się w wylew miłości"[12].

Te treści zawiera nie tylko w *Tertio millennio adveniente* lecz także inne dokumenty Kościoła. W odniesieniu do wszystkich wiernych opis więzi człowieka z Trójcy Świętą odnajdujemy w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, tam gdzie jest mowa o modlitwie, która wprowadza w doświadczenie Boga. Kościół omawiając „Drogi modlitwy", pisze: „Święte człowieczeństwo Jezusa jest więc drogą, na której Duch Święty uczy nas modlić się do Boga, naszego Ojca", do Jezusa, i modlitwy w Duchu Świętym (KKK 2664-2672), zachęcając nadto do modlitwy ze świętą Matką Boga (por. KKK 2673-2679).

Na temat modlitewnej więzi z Trójcą Świętą już wcześniej wypowiadał się Bernard Häring, pisząc że na modlitwie w Chrystusie Ojciec staje się bliski i objawia się jako „Bóg między nami", czy też że w Chrystusie dostępujemy zjednoczenia z Ojcem w Duchu Świętym[13].

---

[11] Zob. K o s t e c k i, dz. cyt., s. 281.

[12] E. S t e i n, *Byt skończony, a Byt wieczny*, Kraków 1995, s. 457.

[13] B. H ä r i n g, *Preghiera*, NDS, s. 1262.

W *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* (dalej: Dyr) początek pierwszego rozdziału jest poświęcony wymiarowi trynitarnemu powołania kapłańskiego. Tytuł rozdziału brzmi „Tożsamość kapłana". Ona może potwierdzać się jedynie w komunii z Ojcem, z Synem i z Duchem Świętym. Kapłan na mocy konsekracji otrzymanej w sakramencie kapłaństwa „wchodzi w szczególny i specyficzny związek z Ojcem, Synem i Duchem Świętym" (Dyr 3). Relacja do Trójcy Świętej stanowi i określa tożsamość kapłana, jest źródłem jego życia i działania (por. Dyr 5). Ta komunia urzeczywistnia się przede wszystkim z Ojcem, ostatecznym źródłem jego wszelkiej władzy; z Synem, uczestnicząc w Jego odkupieńczym posłaniu; i z Duchem Świętym, który daje moc do życia i realizowania miłości duszpasterskiej. Wypływa z niej również komunia z Kościołem, komunia hierarchiczna, komunia w celebracji Eucharystii, komunia w prezbiterium oraz komunia z wiernymi (por. Dyr 20-30). Nie ulega wątpliwości, że jest to specyficzne doświadczenie Trójcy Świętej, gdyż wynika ono ze zjednoczenia kapłana z Chrystusem Najwyższym kapłanem i jego działania *in persona Christi* (por. Dyr 7).

Podobnie Jan Paweł II rozpoczyna adhortację *Vita consecrata*. Pierwszy jej rozdział nosi tytuł: „Confessio Trinitatis — życie zakonne jest wyznaniem Trójcy Świętej". A podtytuł brzmi: „Chrystologiczno-trynitarne źródła życia konsekrowanego". Zostały tam omawiane poszczególne odniesienia do Osób Trójcy Świętej: „A Patre ad Patrem: inicjatywa Boga"; „Per Filium: śladami Chrystusa"; „In Spiritu: konsekrowani przez Ducha Świętego" (VC 17-19).

Życie konsekrowane jako całkowite i wyłączne oddanie się nade wszystko umiłowanemu Bogu poprzez ślubowanie rad ewangelicznych i doskonałe naśladowanie Chrystusa wprowadza w bogate doświadczenie zjednoczenia z Bogiem Trójjedynym. Osoby konsekrowane stawiają bowiem miłość do Jezusa Chrystusa w samym centrum swego życia i będąc uległymi w miłości Duchowi Świętemu mogą jako synowie przybrania doskonale wielbić z Nimi Boga Ojca, który jest najgłębszym źródłem i celem życia konsekrowanego. W ten sposób — życie konsekrowane — staje się wyznaniem i znakiem Trójcy Świętej (por. VC 22).

Wszystkie formy życia chrześcijańskiego są oparte na Tajemnicy Trójcy Świętej, z niej biorą swój początek, a w głębokiej wierze podejmowane odniesienia do poszczególnych Osób Boskich wprowadzają

każdego wierzącego w miłosne doświadczenie zjednoczenia z Trójcą obecną w człowieku przez łaskę i miłość.

3. TRÓJCA ŚWIĘTA KRESEM DOŚWIADCZENIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Kiedy człowiek dochodzi do „niezmiennego światła, którym jest Trójca Święta — objaśnia św. Augustyn — duch człowieka jest wzięty przez Ducha Bożego w miłości i radości do pewnych kontaktów duchowych”[14]. Człowiek przez łaskę i miłość zjednoczony z Trójcą może przez Ducha Świętego zostać podniesiony do szczególnych więzi duchowych.

Co oznacza „wzięty” i jakie są te szczególne więzi duchowe z Trójcą Święta? Catherinet objaśnia, że natura ludzka ześrodkowana na Słowie Wcielonym wchodzi w jakiś sposób w życie trynitarne, czyli w odniesienia synowskie do Ojca, i z Ojcem oraz Synem uczestniczy w tchnieniu Ducha Świętego[15]. Dockx, nawiązując do św. Jana od Krzyża, powie, że wtedy dusza kocha Boga przez Ducha Świętego w doświadczeniu mistycznym[16]. O tym doświadczeniu św. Teresa od Jezusa pisze, że nie opiera się ono na poznawaniu tajemnic drogą rozumową, lecz na sposób doskonalszy, w którym „[...] jednym prostym wejrzeniem widzi nieskończoną wielkość i świętość Boga”[17]. Ta modlitwa zjednoczenia ekstatycznego prowadzi do zjednoczenia mistycznego z Trójcą Świętą[18]. Ustają wtedy gwałtowne zachwycenia, a w głębi duszy trwa niczym niezmącony pokój — wyjaśnia Tomasz Alvarez[19].

Jak zatem można zauważyć, istnieje druga warstwa zjednoczenia z Trójcą Świętą — warstwa, w której duch człowieka jest „wzięty” przez Ducha Bożego i „uczestniczy z Ojcem i Synem w tchnieniu Ducha Świętego”. Istnieją różne koncepcje tego zagadnienia, które można odnaleźć w zbiorowym opracowaniu pt. *La Mistica. Fenomenologia e*

---

[14] Cyt. za: D u m e i g e, s. 1551.

[15] F. C a t h e r i n e t, *La Sainte Trinite et notre Filiation adoptive*, „La Vie Spirituelle”, 60(1938), s. 551-582.

[16] Cyt. za: M o r e t t i, art. cyt., s. 123.

[17] *Twierdza wewnętrzna*, VI, 7, 11.

[18] A. M a r c h e t t i, *Zarys teologii życia duchowego,* Kraków 1996, t. 2, s. 204-205.

[19] *Wprowadzenie do nauki św. Teresy od Jezusa*, Kraków 1982, s. 98.

riflessione teologica pod redakcją Ermanno Ancillego (Roma 1984). Jednym z nich jest ujęcie tego zagadnienia przez św. Jana od Krzyża.

Hiszpański Mistyk odróżnia zjednoczenie chrzcielne od zjednoczenia, które się dokonuje na drodze doskonałości: pierwsze jest otrzymaniem daru, drugie zaś świadomym przyjmowanie tego daru i realizowaniu go swoim życiem. Oba te zjednoczenia — jak podkreśli — są jednym i tym samym, tzn. mają tę samą naturę. Istnieje jedynie różnica stopnia, sposobu, świadomości, woli obdarzającego Boga i podatności ze strony otrzymującego. Następnie w zjednoczeniu, które się dokonuje na drodze doskonałości, święty rozróżni zjednoczenie przez miłość oraz zjednoczenie przez płomień miłości.

Zjednoczenie przez miłość św. Jan opiera na tajemnicy zamieszkiwania Trójcy Świętej w duszy usprawiedliwionej przez łaskę i wyraża się ono w uzgodnieniu swej woli z wolą Boga przez zachowanie nauki Chrystusa[20]. Zostało to zasygnalizowane przy omawianiu kwestii Trójcy Świętej jako podstawy doświadczenia chrześcijańskiego.

Zjednoczenie przez płomień miłości odnosi się do kresu doświadczenia chrześcijańskiego. Płomieniem miłości w koncepcji traktatu św. Jana od Krzyża pt. *Żywy płomień Miłości* jest sam Duch Święty. Dziełko to mówi jednak nie tylko o Duchu Świętym, lecz o najgłębszym doświadczeniu Boga w Trójcy Jedynego, w którym Duch Święty odgrywa najważniejszą rolę i wprowadza duszę na najwyższy stopień miłości duchowej. Święty to zjednoczenie nazywa substancjalnym, tzn. przenikającym substancję duszy. Swoje stwierdzenie popiera słowami św. Pawła: „Ten, kto łączy się z Panem, jest z Nim jednym duchem" (1 Kor 6, 17)[21]. Tekstem wiodącym, na którym opiera zjednoczenie przez Ducha Świętego, są słowa z Modlitwy Arcykapłańskiej: „Aby wszyscy byli jedno, jako Ty, Ojcze, we mnie, a ja w Tobie; aby i oni byli jedno w nas. [...] Ojcze, chcę aby ci, których mi dałeś, byli ze mną tam, gdzie ja jestem, aby oglądali chwałę, jaką mi dałeś" (J 17, 20-24)[22].

Określenie zjednoczenia przez Ducha Świętego jednoznacznie umiejscawia Ducha Świętego w samym zjednoczeniu z Ojcem i Synem. Należy ze św. Janem przypomnieć, że w zjednoczeniu działają

---

[20] *Żywy płomień miłości*, 1, 15-16.

[21] *Droga na Górę Karmel*, 3, 2, 8-9.

[22] *Pieśń miłości*, 39,5

wszystkie trzy Osoby Trójcy Świętej. Św. Jan od Krzyża działanie przypisuje Bogu Ojcu, który posyła Syna. Po dokonaniu tego dzieła, Ojciec i Syn posyłają Ducha Świętego. On, dany na chrzcie św. jest stale z człowiekiem, rozlewa miłość, rozpala w nim płomienie. Szczególnie działa w tych, którzy są zjednoczeni z Bogiem w miłości[23]. W zjednoczeniu, o którym mowa, Duch Święty rozpala miłość w duszy. Święty nazywa Go tchnieniem, namaszczeniem, ogniem miłości, zadającym ranę miłości. Owocem tego „upalenia"[24] jest przygotowanie do zjednoczenia w chwale. Tu na ziemi zjednoczenie w Duchu sprawia, że dusza wszystko cokolwiek czyni — i każde jej poruszenie — jest doskonałe. Działa bowiem w niej sam Chrystus, który posyła jej Ducha Świętego[25], przez którego została w pełni oczyszczona tak w swej substancji, jak i w swych władzach: pamięci, rozumie i woli[26].

Kiedy Bóg w Trójcy Jedyny staje tak blisko duszy i przenika ją na wskroś w Duchu Świętym, „przepromienia samą substancję duszy, przebóstwiając ją przez całkowite pochłonięcie jej w swój byt"[27]. Warto przypomnieć, że chodzi tu nie o dosłowne stanie się Bogiem, bo to jest niemożliwe, lecz „stanie się Bogiem przez uczestnictwo"[28]. W habitualnym stanie zjednoczenia działanie duszy w oparciu o działanie w niej Ducha Świętego jest Boskie. Do tego stopnia działa On w duszy, że człowiek wie, co powinien wiedzieć, że przypomina sobie, kiedy jest to mu potrzebne, że wykonuje, co powinien zrobić. Oświeca Go bowiem Duch Święty przez różne formy umysłowe tak, że człowiek odnajduje potrzebne treści w sobie[29]. W tym bowiem zjednoczeniu dusza kierowana Duchem Świętym „zmieniła się w życie Bożej miłości". Żyje więc życiem Boga, kocha afektem Boga, dlatego wola Boga i jej wola stanowią jedną wolę: jest ona poruszana przez Boga[30].

---

[23] *Noc ciemna*, 2, 20, 4.

[24] *Żywy płomień miłości*, 2, 1.

[25] Tamże, 4, 17.

[26] Tamże, 1, 17.

[27] Tamże, 1, 35.

[28] *Pieśń miłości*, 22, 3.

[29] *Droga na Górę Karmel*, 3, 2, 12.

[30] *Żywy płomień miłości*, 2, 34.

Z tego wynika, że kocha Boga w Bogu, że kocha Boga ze względu na to, czym On jest sam w sobie. Miłuje więc go nie przez siebie samą, lecz przez Niego. Jest to stan — pisze św. Jan od Krzyża — zawarty w słowach Jezusa w Modlitwie Arcykapłańskiej: „Aby miłość, którą mnie umiłowałeś, w nich była, i ja w nich" (J 17, 26)[31]. Staje się to mocą przeobrażenia, jakiego Trójca Święta dokonała w człowieku. W tym stanie zjednoczenia przemieniającego ma miejsce wspólne działanie człowieka i Ducha Bożego. Poruszeń miłości nie wykonuje ani sam człowiek, ani sam Duch Święty: działają razem[32]. Człowiek bowiem już nie kocha miłością naturalną, ale „siłą i czystością Ducha Świętego"[33].

Św. Jan od Krzyża w strofie 39 *Pieśni duchowej* zaznacza, że pełnym zjednoczeniem z Trójcą człowiek będzie się cieszył w niebie. Niemniej i tu na ziemi Bóg wprowadza go w pewnej mierze w zjednoczenie przeobrażające, udzielając mu Ducha Świętego, by mógł „tchnąć w Boga to samo tchnienie miłości, jakie Ojciec tchnie w Syna, Syn w Ojca, a którym jest sam Duch Święty. I On duszę tchnie w Ojcu i Synu". To może się dokonać jedynie wtedy, gdy dokona się przeobrażenie duszy" w trzy Osoby Trójcy Przenajświętszej w stopniu jasnym i wyraźnym"[34]. Bóg udzielając łaski zjednoczenia w Trójcy, przebóstwia duszę i sprawia, że ona staje się „samym Bogiem przez uczestnictwo".

Podobieństwo do Boga udzielane w tym uczestnictwie oznacza „bycie przeobrażonym w trzy Osoby, w potęgę i mądrość". Bóg po to stworzył duszę na obraz i podobieństwo swoje, by mogła ten stan osiągnąć[35]. To Syn Boży wysłużył nam „moc, abyśmy się stali synami Bożymi" (J 1, 12). Święty odwołuje się jeszcze raz do Modlitwy Arcykapłańskiej: „Ojcze, chcę [...], aby oglądali chwałę moją, jaką mi dałeś. [...] A chwałę jaką mi dałeś przekazałem im [...], aby i oni byli jedno w nas" (J 17, 20-24) i komentując te słowa dodaje: „[...] aby przez uczestnictwo czynili w nas to samo, co ja czynię przez naturę, czyli tchnęli Ducha Świętego". Syn Boży prosi również, by Ojciec udzielił im tej

---

[31] Tamże, 3, 82-85.

[32] Tamże, 39, 5.

[33] *Noc ciemna*, 2, 4, 2.

[34] *Pieśń miłości*, 39, 3.

[35] Tamże, 4.

samej miłości, jakiej Jemu udzielił. I wyjaśnia: „Nie rozumie się tu, że Syn prosi Ojca, aby święci byli jedną istotą i naturą, jak są Ojciec i Syn, lecz aby tym byli przez zjednoczenie miłości, jak Ojciec i Syn są jedno”[36]. Człowiek przeobrażony miłością Ducha Świętego, tą Jego miłością kocha Boga[37].

W ramach podsumowania rozważań o doświadczeniu Trójcy Świętej w życiu chrześcijańskim, warto na chwilę zatrzymać się na tym słowami Karla Rahnera kończącymi książkę pt. *Podstawowy wykład wiary*. Podając trzy krótkie wyznania wiary i uzasadniając ich sens, pisze, że należy je rozumieć „jako implikacje i konsekwencje chrześcijańskiej wiary w Trójcę Świętą [...], jako trzy sposoby i punkty wyjścia dla zrozumienia najpierw Trójcy Świętej w aspekcie ekonomii zbawienia, a następnie Trójcy immanentnej”. Pierwszy symbol wiary mówi o drodze do Ojca według chrześcijańskiej doktryny o Trójcy. Kulminacyjnym punktem tej wiary jest samoudzielanie się Boga człowiekowi, które osiąga swój historyczny punkt w Jezusie Chrystusie, o którym mówi drugi symbol wiary. Skierowany jest on ku miłości drugiego człowieka. W trzecim symbolu jest miejsce na Ducha Bożego, który udziela się człowiekowi i ukierunkowuje go na przyszłość. Te trzy symbole tworzą jedną całość. Wszystkie one mówią o samoudzielaniu się Boga w Duchu Świętym[38], który prowadzi w Chrystusie do pełnego zjednoczenia w miłości z Bogiem w Trójcy Jedynym.

---

[36] Tamże, 39, 5.

[37] *Żywy płomień miłości*, 3, 79.

[38] K. R a h n e r, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 365-369.

ks. Wojciech MISZTAL*
Kielce

CHRYSTUS — MISTERIUM OBECNOŚCI I DROGI DO OJCA

Stajemy u progu trzeciego tysiąclecia licząc od początków chrześcijaństwa, od pierwszego przyjścia Chrystusa. Ten dany czas, czas zbawienia, skłania do refleksji nad przeszłością, nad „teraz" naszego życia doczesnego i nad przyszłością. Rozważamy darowane nam wielkie dzieła Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym: dzieła już dokonane, dokonujące się na naszych oczach oraz te, których przedsmak kosztujemy w Bożych obietnicach. Pierwsze przyjście Chrystusa to jeden z najważniejszych punktów zwrotnych dziejów, tak świata jak i poszczególnego człowieka. Oczekujemy jeszcze pełni Chrystusowego królowania, pełni zbawienia, wyzwolenia z niewoli grzechu i przeróżnych jego konsekwencji (por. np. 1 Kor 15, 25 n.). Jednak nowy porządek, na właściwy Bożym planom sposób, już jest obecny. Ten, kto należy do Chrystusa, już przeszedł do Jego dziedzictwa, zaczął doznawać Bożego daru zbawczej przemiany: jest to przemiana wskrzeszania oraz udzielania pełni życia (por. np. 2 Kor 5, 17). W taki sposób rozpoczęło się przechodzenie ze starego porządku naznaczonego panowaniem grzechu i śmierci do nowego porządku zbawienia, życia, łaski, do porządku, który Ojciec na naszą rzecz ustanawia przez Chrystusa w Duchu Świętym. Mamy tu do czynienia ze swoistym „dotknięciem" łaską. Przez akt wiary oraz chrzest ten, kto uwierzył i został ochrzczony, pieczętuje swoje przystąpienie do Chrystusa. Otrzymuje udział w dziele i skutkach zbawienia: w tym wszystkim, czego Zbawiciel już dla nas

---

* Ks. dr Wojciech M i s z t a l (ur. 1961), kapłan diecezji kieleckiej. Licencjat z teologii biblijnej i systematycznej na Instytucie Katolickim w Paryżu w 1991, doktorat na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w 1995 roku nt. *Dans le Christ Jésus Seigneur. Les formules du type 'en Christo' chez St. Paul et sa vision de la vie des chrétiens comme vie dans le Christ*. Wykładowca PAT, Świętokrzyskiego Instytutu Teologicznego i Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Kielcach.

dokonał, co nadal czyni oraz w tym, co jeszcze dopełni. Z drugiej strony w wyjściu z porządku niewoli grzechu i w wejściu do obiecanego zbawienia jawi się pewna ciągłość, stopniowość, rozwój. Przecież całe życie doczesne musi być ustawicznym potwierdzaniem i dopełnianiem, rozwijaniem tego, co wynika z naszej przynależności do Chrystusa. Od początku aż do osiągnięcia swojej pełni nasze życie jest życiem z Chrystusem, ku Chrystusowi, ku „włączeniu" w Niego, ku coraz pełniejszemu uczestnictwu w Jego zbawczym dziele. Mówiąc inaczej, nasze życie, które zaczyna się i dopełnia właśnie dzięki Zbawicielowi, jest życiem przez Chrystusa. W określeniach tych nie chodzi o nic innego, jak o oddanie naszej wspólnoty — komunii z Chrystusem, o ukazanie bogactwa jej aspektów, naszego nowego *status quo* wobec Boga, świata i nas samych, o przedstawienie dynamizmu właściwego temu nowemu stanowi rzeczy.

1. Z CHRYSTUSEM OD WIARY I CHRZTU DO WYPEŁNIENIA DZIEŁA ZBAWIENIA

Św. Paweł, natchniony przez Ducha Ojca i Syna, sięga w swoich listach, zwanych autentycznymi[1], między innymi po określenia „z Chrystusem", które można podzielić na podgrupy:

1) *syn Christô* („z Chrystusem"): a) Rz 6, 8: „jeśli umarliśmy z Chrystusem, wierzymy, że z Nim będziemy żyli"; b) Flp 1, 23: „żeby odejść i być z Chrystusem";

2) *syn Iêsou* („z Jezusem"): 2 Kor 4, 14: „wiedząc, że Ten-który-wskrzesił Pana Jezusa, i nas z Jezusem wskrzesi i stawi nas z wami [przed sobą]";

3) *syn kyriô* („z Panem"): 1 Tes 4, 17: „zawsze z Panem będziemy".

Ze względu na obecność partykuły *syn* („z") trzeba tu wymienić konstrukcje „z Nim" oraz słowa złożone z przedrostkiem *syn-* (o ile odnoszą się do osoby Zbawiciela). Jeśli chodzi o sformułowania „z Nim",

[1] Za tzw. listy autentyczne św. Pawła przyjmiemy tu Listy: do Rzymian, Pierwszy i Drugi do Koryntian, Galatów, Filipian, Pierwszy do Tesaloniczan i List do Filemona. — Zob. E. R. M a r t i n e z, *La vita cristiana e la spiritualità secondo san Paolo (ad usum studenti)*, Roma 1992, s. 4 n.

odnoszące się do Chrystusa, to w tzw. listach autentycznych św. Pawła spotykamy je w następujących tekstach: a) Rz 8, 32: „jakże miałby z Nim wszystkiego nam nie darować"; b) 2 Kor 13, 4: „żyć będziemy z Nim z Bożej mocy dla was"; c) 1 Tes 4, 14: „jeżeli bowiem wierzymy, że Jezus umarł i zmartwychwstał, tak samo i tych, którzy zasnęli przez Jezusa, Bóg wyprowadzi z Nim"; d) 1 Tes 5, 10: „abyśmy czy czuwający czy śpiący razem z Nim żyli".

W znaczeniu pierwotnym partykuła *syn* znaczy „z" i przede wszystkim oddaje ideę wspólnoty, komunii[2]. W przypadku przynajmniej niektórych tekstów ze sformułowaniami „z Chrystusem" można też mówić o pewnym „ruchu", „przesunięciu" od człowieka ku Chrystusowi, w znaczeniu „my z Chrystusem" — dla przykładu — umierając z Chrystusem w sakramencie chrztu, aby z Nim żyć teraz i w wieczności (por. Rz 6, 8). Nie oznacza, by inicjatywa lub działanie człowieka wysuwało się na pierwszy plan.

Pierwszą część Rz 6, 8 można rozumieć jako stwierdzenie: „umarliśmy razem z Chrystusem". Najprawdopodobniej zwrot ten znajduje się w kontekście dotyczącym chrztu[3]. Ten ostatni jest chrztem zanurzającym, włączającym „w śmierć Chrystusa" (por. Rz 6, 3 n.). Przez chrzest człowiek otrzymuje nowe życie oraz dar wspólnoty — komunii z Chrystusem (por. Rz 6, 5). Paradoksalnie dokonuje się to poprzez śmierć ucznia Chrystusa wraz ze swoim Zbawicielem. W Rz 6, 8 forma gramatyczna użyta w tekście greckim i odpowiadająca naszemu „umarliśmy" wskazuje na coś, co miało miejsce, co jednak nie musi dalej trwać. W tym samym wersecie mamy następnie: „będziemy żyli", co może się odnosić nie tylko do wieczności, ale i do doczesności, a także oznaczać tę część życia, która zaczyna się przyjęciem chrztu, czyli wtedy, gdy zaczyna się nasze nowe życie (por. Rz 6, 11. 13n; 8, 13)[4].

---

[2] Zob. J. D u p o n t, *„Syn Christô". L'union avec le Christ suivant Saint Paul. Première partie: 'Avec le Christ' dans la vie future*, Bourges-Paris-Louvain 1952, s. 17; Por. również funkcję *cum* oraz *com-* w łacinie.

[3] Według P. B o n n a r d w Rz 6, 8 nie tyle mówi o naszej śmierci z Chrystusem, co ukazuje niemożliwość powrotu do postępowania, jakie charakteryzowało ucznia Chrystusa przed przyjęciem chrztu. — *Mourir et vivre avec Jésus-Christ selon saint Paul*, „Revue d'histoire et de philosophie religieuses", 36(1956), s. 104.

[4] Zob. uwagi E. L a r s s o n, *Christus als Vorbild. Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eikontexten*, Lund-Kopenhagen 1962, s. 75. W chrzcie znaczącym

Określenie „z Chrystusem" w Rz 6, 8 oddaje przejście przez chrzest do dziedzictwa Chrystusa. Jest to przejście spod kończącego się zagładą panowania grzechu pod panowanie drugiego Adama, który daje życie i zbawienie (por. Rz 5, 12-21; 6, 23)[5]. Również według jednej z możliwych interpretacji 1 Tes 5, 10 („abyśmy czy czuwający czy śpiący razem z Nim żyli") odnosi się do życia doczesnego. W odróżnieniu jednak od Rz 6, 8 w centrum uwagi nie znajduje się chwila, w której rozpoczyna się jego nowy okres, tzn. życie w Chrystusie (por. Rz 6, 11). 1 Tes 5, 10 ukazuje raczej obecne życie ochrzczonych jako pewien etap poprzedzający paruzję oraz samo życie wieczne[6]. Z drugiej jednak strony kontekst pozwala i na inną interpretację naszego tekstu (por. w. 9: „nie przeznaczył nas Bóg, abyśmy zasłużyli na gniew, ale na osiągnięcie zbawienia przez Pana naszego Jezusa Chrystusa"). Otóż można byłoby również rozumieć „razem z Nim żyli" jako dotyczące życia wiecznego, zainaugurowanego przez paruzję oraz dopełnienie dzieła zbawienia (por. 1 Tes 4, 13 n.; Kol 3, 4).

Z kolei „być z Chrystusem" z Flp 1, 23 można rozumieć jako odnoszące się do życia po śmierci. Najprawdopodobniej chodziłoby o ten jego etap, jaki zawiera się między śmiercią (w danym wypadku Apostoła), a powrotem Chrystusa w chwale (por. w. 21-22 i 24-25)[7]. W osta-

---

początek wspólnoty — komunii z Chrystusem, wkład chrzczonego jest sprowadzony do minimum (otrzymał on chrzest i umarł). W chrzcie działa Chrystus. Odpowiadając na Jego wezwanie człowiek idzie za Nim. Według tego autora (s. 141), św. Paweł znał motyw „pójścia za Chrystusem" (znajduje się on w centrum ewangelii kanonicznych — musiał być więc znany i pierwszym misjonarzom). „Pójść za Chrystusem", to tyle co „pójść za Nim aż do końca". Może to pomóc w zrozumieniu Pawłowej wizji chrztu oraz odwoływania się przez Apostoła w kontekście tego sakramentu do konstrukcji typu „z Chrystusem" i słów z przedrostkiem *syn-* (w tym kontekście cytowany autor odwołuje się właśnie do Rz 6, 1-11).

[5] Por. W. G. K ü m m e l, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen: Jesus — Paulus — Johannes*, Göttingen 1969, s. 191 i 193. Łączy on Pawłowe rozumienie chrztu z pojęciem nowego stworzenia (por. 2 Kor 5, 17).

[6] Por. E. S c h w e i z e r, *Die „Mystik" des Sterbens und Auferstehens mit Christus bei Paulus*, „Evangelische Theologie", 26(1966), s. 246-247.

[7] Według M. I. A l v e s w Flp 1, 23 akcent nie spoczywa na tym, co dzieje się po śmierci, ale na prawdzie, że życie człowieka nie jest zdeterminowane przez śmierć, lecz przez Chrystusa. — *Il cristiano in Cristo. La presenza del cristiano davanti a Dio secondo S. Paolo*, Braga 1980, s. 79.

tecznym rozrachunku także tekst tak osobisty jak Flp 1, 23 odnosi się do każdego chrześcijanina. Dla każdego ucznia Chrystusa być z Chrystusem po śmierci, to tyle co być zbawionym. Apostoł wydaje się myśleć o paruzji w 2 Kor 4, 14 („wiedząc, że Ten-który-wskrzesił Pana Jezusa, i nas z Jezusem wskrzesi i stawi nas z wami przed sobą"). Pozwala to rozumieć 2 Kor 4, 14 w znaczeniu: „zostaniemy wskrzeszeni z Jezusem". Jednak według samego 2 Kor 4, 14 Chrystus już zmartwychwstał. Tymczasem my jeszcze tego nie doświadczyliśmy.

Zasadne byłoby interpretowanie 2 Kor 4, 14 nieco inaczej. W zmartwychwstaniu człowieka przy końcu czasów można — na podstawie tego tekstu — widzieć wspólne dzieło Tego-który-wskrzesił Jezusa oraz samego Zmartwychwstałego (por. w. 10-11; Rz 8, 32). Można więc rozumieć 2 Kor 4, 14 w ten sposób, że w czasie paruzji Bóg Ojciec razem z Chrystusem wskrzesi nas, podobnie jak wskrzesił On samego Jezusa.

Słowo „stawi", jak również sam kontekst („stawi nas z wami" oraz w. 12) pozwalają rozumieć omawiany tekst jeszcze na inny sposób. Wspólne dzieło wskrzeszenia może odnosić się nie tylko do zmartwychwstania przy końcu czasów. Mogłoby tu chodzić również o doczesne życie Apostoła czy po prostu chrześcijanina („nas"), na przykład w znaczeniu zwycięskiego, mimo trudności i słabości, wypełniania swojej misji (por. 2 Kor 4, 7 n.). Słowo *egeirô* może równie dobrze znaczyć „zbudzić", „obudzić", „podnieść", „postawić na nogi". Czy życie chrześcijanina nie jest życiem zmartwychwstawania? By tak się stało, trzeba aby moc Tego-który-go-wybrał-i-naznaczył objawiała się i w jego życiu doczesnym (por. 2 Kor 4, 7 n.).

Według Rz 8, 32 Bóg Ojciec dopełnia dzieła zbawienia wspólnie ze swoim Synem: „On, który nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał, jakże miałby wraz z Nim i wszystkiego nam nie darować (*charisetai*)?" Czasownik *charizomai*, który spotykamy w tym wersecie, jest bogaty w znaczenia. Trudno wybrać jedno z nich. Oznaczałoby to zubożenie przesłania. Oto niektóre jego znaczenia: „dać z łaski", „udzielać", „czynić łaskę", „przebaczać". Za każdym razem podmiotem działania jest Ojciec z Synem. Kontekst nie pozwala jednoznacznie odpowiedzieć, czy *charisetai* odnosi się do życia ziemskiego, czy do życia przyszłego. Na tym również polega bogactwo naszego tekstu. I być może chodzi w nim o obydwa etapy naszego istnienia. Ojciec z Synem w Duchu Świętym (por. Rz 8, 11 n.) dają przecież

już teraz to wszystko, co potrzebne do zbawienia. W stosownym czasie udzielą też Oni odkupionym jego pełni.

W wypadku 2 Kor 13, 4 mamy do czynienia z pewnym podobieństwem do przedstawianego już 2 Kor 4, 14. Poruszywszy temat śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, św. Paweł pisze w 2 Kor 13, 4: „Chociaż bowiem został ukrzyżowany wskutek słabości, to jednak żyję dzięki mocy Bożej. I my także niemocni jesteśmy w Nim, ale żyć będziemy z Nim przez moc Bożą względem was". Z jednej strony „żyć będziemy" może odnosić się do nowego życia po zmartwychwstaniu ciała. Mógłby na to wskazywać następujący paralelizm, jaki da się odnotować w 2 Kor 13, 4:

został ukrzyżowany wskutek słabości	żyje dzięki mocy Boga
i my także	
Niemocni jesteśmy w Nim	żyć będziemy z Nim dzięki mocy Boga

Życie wieczne byłoby więc życiem z Chrystusem (por. 1 Tes 4, 17). Z drugiej strony kontekst pozwala jeszcze na inną interpretację 2 Kor 13, 4. „Żyć będziemy" mogłoby się odnosić również do życia doczesnego rozumianego, na przykład, jako głoszenie Ewangelii, coraz pełniejsze życie łaski, zadatek życia wiecznego („względem was"; por. Flp 1, 21 a. 25). Spośród tekstów z formułami typu „z Chrystusem" jedynie dwa dotyczą z całą pewnością eschatologii. Są to: 1 Tes 4, 14 i 4, 17. Co więcej, oba teksty należą do tej samej perykopy, której tematem jest przyjście Chrystusa w chwale oraz zmartwychwstanie umarłych. W 1 Tes 4, 14 św. Paweł porusza najpierw temat śmierci i zmartwychwstania samego Jezusa. Następnie pisze: „również Bóg tych, którzy zasnęli przez Jezusa, poprowadzi wraz z Nim".

Czasownik *agô* może oznaczać „prowadzić", „zabrać ze sobą", jak również „zaprowadzić", „towarzyszyć"[8]. Dlatego dopuszczalna jest interpretacja „Bóg i Jezus razem" lub „umarłych z Jezusem". Druga możliwość wydaje się nam bardziej prawdopodobna. Ze swej strony

[8] Por. O. K u s s, *Der Römerbrief übersetzt und erklärt von Otto Kuss*, Regensburg 1963, s. 320: „w chwale będą uczestniczyli w Jego pochodzie".

1 Tes 4, 17 zawiera jedną z najpiękniejszych i najzwięźlejszych definicji życia wiecznego i zbawienia: „zawsze będziemy z Panem”[9].

Wymienione teksty nie są liczne, jednak przekazują bardzo ciekawe i bardzo ważne przesłanie dotyczące życia chrześcijanina poczynając od jego początku aż po pełnię w wieczności. Chrześcijanin nigdy nie jest sam. Jest on na zawsze z Chrystusem. Chrystus zaś otwiera go na dar zbawczej obecności Ducha Świętego i Boga Ojca. Św. Paweł sięga po konstrukcje typu „z Chrystusem”, by mówić o jednym z punktów kardynalnych naszego bycia chrześcijaninem. Z jednej strony będzie to nadzieja wiecznego przebywania ze Zbawicielem (por. 1 Tes 4, 14. 17). Z drugiej jednak strony Apostoł pokazuje, jak ta nadzieja bierze początek w misterium paschalnym Chrystusa, by ogarnąć całe życie ucznia Chrystusa (por. Rz 6, 8 n.). Sformułowania „z Chrystusem” służą do oddania misterium jedności — komunii ucznia z Chrystusem[10], a przez Chrystusa w Duchu Świętym z Ojcem.

W tzw. listach autentycznych św. Pawła o naszym związku z Chrystusem mówią także następujące słowa: *sygklêronomos* („współdziedzic”); *syzaô* („żyć-z”); *symmorfizô* („upodobnić-do”); *symmorfos* („podobny-do”); *sympaschô* („cierpieć-z”); *symphytos* („który-rośnie-z”); *syndoxazô* („mieć-udział-w-chwale-z”); *synthaptô* („pogrzebany-z”); *systauroô* („ukrzyżować-z”).

Oto Rz 8, 17: „jeśli dziećmi, to i dziedzicami: dziedzicami Boga [Ojca], współdziedzicami zaś Chrystusa; jeśli z Nim cierpimy, to po to, żebyśmy z Nim mieli udział w chwale”. Według Rz 8, 16 Duch Święty świadczy, że jesteśmy dziećmi Bożymi, a co za tym idzie — dziedzicami Boga Ojca (por. w. 15) oraz współdziedzicami Chrystusa (Rz 8, 17). Z jednej strony zakłada to perspektywę życia wiecznego, wówczas zbawiony wejdzie w pełni w posiadanie tego dziedzictwa. Z drugiej jednak strony chrześcijanie są współdziedzicami Chrystusa już teraz, tzn. w doczesności (w tym samym wersecie: „skoro wspólnie z Nim cierpimy”). W ten sposób określenie „współdziedzicami” będzie oddawać

---

[9] Por. P. S i b e r, *Mit Christus leben. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung*, Zürich, 1971, s. 58.

[10] Por. H. C o n z e l m a n n, *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1991[4], s. 277.

również jeden z elementów obecnego statusu wyznawców Chrystusa (por. Rz 8, 4).

W Rz 6, 8 stwierdzenie „wierzymy" wydaje się być swego rodzaju wyznaniem wiary: „jeśli zaś umarliśmy z Chrystusem, wierzymy, że i żyć będziemy z Nim". To wyznanie wiary dotyczy czegoś, co należy właściwie do dziedzictwa przyszłości, ale co wiara we właściwy sobie sposób czyni obecnym już teraz w doczesności. Umarły z Chrystusem — ochrzczony, będzie miał udział w Jego chwalebnym życiu (zestawienie: „umarliśmy" — „żyć będziemy", czyli: przeszłość — przyszłość)[11]. Pisząc w rozważanym tekście o śmierci i o nowym życiu chrześcijanina, św. Paweł łączy je jednoznacznie z Chrystusem: umarliśmy z Chrystusem — będziemy żyć z Chrystusem. W rozdziale piątym Listu do Rzymian Apostoł ukazuje między innymi nasz związek z Adamem. To, jak św. Paweł przedstawia nasz związek — komunię ze Zbawicielem w Rz 6, 8, można powiedzieć o całym szóstym rozdziale Listu do Rzymian. Dla wierzących w Chrystusa zmartwychwstanie Zbawiciela zakłada uczestnictwo w Jego nowym życiu. Dokonało się ono, by udzielić im życia wiecznego i prawdziwego z Chrystusem (por. 1 Kor 15, 20). Jest to życie nowe, odnowione, bo ukierunkowane na Ojca, życie dla Ojca (por. Rz 6, 11). To życie dla chrześcijan już się rozpoczęło, mimo że są oni jeszcze w doczesności. Swoją pełnię osiągnie ono jednak dopiero w wieczności zbawienia.

W Nowym Testamencie spotykamy czasownik „upodobnić-do" jedynie w przepięknym, bardzo głębokim Flp 3, 10: „znać Go [tzn. Chrystusa] i potęgę zmartwychwstania Jego i wspólnotę Jego cierpień, upodobniony do śmierci [dosł: upodobniony z śmiercią] Jego". Być może mamy tutaj do czynienia z pewną aluzją do sakramentu chrztu św. (por. Rz 6, 5. 8). Mogłoby też chodzić, co wydaje się mniej prawdopodobnym, o męczeństwo (por. np. Flp 1, 23).

Istnieje jeszcze przynajmniej jedna możliwość interpretacji Flp 3, 10. W Flp 3, 7 n. Apostoł wyjaśnia, co oznacza dla niego sam Chrystus, poznanie Go i Jego misterium. To w odniesieniu właśnie do Chrystusa widzi on swoją przeszłość, swoje życie obecne oraz przyszłość.

---

[11] Por. G. S e l l i n, *'Die Auferstehung ist schon geschehen'. Zur Spiritualisirung apokalyptischer Terminologie im Neuen Testament*, „Novum Testamentum", 25(1983), s. 227-230.

Życie doczesne zajmuje tu poczesne miejsce (por. w. 8-10). Sformułowanie „upodobniony do śmierci Jego" znajduje się właśnie w części dotyczącej doczesnego życia Apostoła. Greckie słowo odpowiadające naszemu „upodobniony-do", „upodabniający-się-do" jest imiesłowem czasu teraźniejszego. Chodzi więc o pewien trwający stan rzeczy, coś co rozciąga się na jakiś odcinek czasu, trwa — wcale nie będąc przy tym koniecznie pozbawionym dynamizmu. „Upodabniając się do (z) Jego śmierci" mogłoby więc odnosić się także do życia doczesnego Apostoła. Życie to należałoby wtedy rozumieć, na przykład, jako pewien najbardziej dynamiczny okres, etap (por. Ga 2, 20), podczas którego człowiek ma wzrastać, dążyć do zamierzonej dla niego przez Boga pełni, czyli do zbawienia.

W pismach składających się na Nowy Testament słowo „podobny-do" spotykamy w Rz 8, 29 i Flp 3, 21. Oto Rz 8, 29: „albowiem tych, których z góry poznał, przeznaczył, by stali się podobnymi na wzór obrazu Syna Jego, aby Ten był pierworodnym między wielu braćmi". Na tym polega zbawczy, wynikający z miłości, plan Ojca wobec nas. Pismo św. mówi o Chrystusie jako o obrazie Boga Ojca (por. 2 Kor 4, 4). Według Rz 8, 29 poprzez nasze upodobnienie do Chrystusa, ma On zająć szczególną pozycję w stosunku do zbawionych: w imieniu Ojca stanąć na ich czele, na czele rodziny Bożej, być pierworodnym między wielu braćmi. Kolejne „etapy" realizacji tego dzieła można byłoby oddać dla przykładu za pomocą następującej sekwencji: przeznaczył → wybrał → usprawiedliwił → obdarzył chwałą (por. w. 30). Dzieło to zostało już więc zapoczątkowane teraz w doczesności, zaś swoją pełnię ma otrzymać w życiu wiecznym. Początek tej pełni oznacza powrót Chrystusa w chwale. Będzie to równocześnie czas zmartwychwstania zbawionych i nastanie ich pełnej chwały: „bo nasza ojczyzna znajduje się w niebie, skąd i zbawiciela wyglądamy, Pana Jezusa Chrystusa, który przemieni nasze ciało poniżone na podobne do swojego chwalebnego ciała" (Flp 3, 20-21). Zmartwychwstanie, to wejście w pełnię praw wynikających z bycia synami w Synu, to upodobnienie do Chrystusa, czyli wywyższenie człowieka także pod tym względem.

Jeśli chodzi o Nowy Testament, to słowo „cierpieć-z" znajduje się tu jedynie w Rz 8, 17 oraz 1 Kor 12, 26. Przypomnijmy Rz 8, 17: „jeśli dziećmi, to i dziedzicami: dziedzicami Boga [Ojca], współdziedzicami zaś Chrystusa; jeśli z Nim cierpimy, to po to, żebyśmy z Nim mieli

udział w chwale". Cierpienie stanowi dla człowieka jeden z najważniejszych i przy tym chyba najbardziej niezrozumiałych aspektów życia doczesnego[12]. Słowo Boże zawarte w Rz 8, 17 jednoznacznie umieszcza właśnie ten aspekt egzystencji w perspektywie naszego związku — komunii z Chrystusem: cierpimy razem z Nim.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na następującą sekwencję: cierpimy razem z Chrystusem → razem z Chrystusem będziemy mieć udział w chwale. Bardzo ciekawie oddaje ona Boży plan wobec człowieka. Plan ten spełnia się dla nas przez Chrystusa i w Chrystusie. On sam miał udział w tym, co oddaje sekwencja cierpienie → chwała. A jak to przypomina Rz 8, 17, jesteśmy przecież Jego współdziedzicami.

A oto 1 Kor 12, 26: „i jeśli cierpi jeden członek, współcierpią wszystkie członki, jeśli dostępuje chwały jeden członek, współweselą się wszystkie członki". Chodzi o jeden z aspektów jedności, spójności Kościoła (por. w. 28). Chrześcijanie tworzą jedno ciało. Jeśli ktoś z nich cierpi, to całe ciało cierpi razem z nim. Ciało, o którym mówi tutaj Apostoł, to Ciało Chrystusa (por. w. 27). Prowadzi to do pytania, na które zresztą nie będziemy próbowali dać tutaj odpowiedzi. Przekraczałoby to ramy tego opracowania. Warto je jednak postawić właśnie w tym kontekście wspólnoty — komunii. Czy wywyższony i chwalebny Zbawiciel mógłby pozostać obojętnym i nieczułym wtedy, gdy Jego Ciało cierpi? Już na pierwszy rzut oka odpowiedź na to pytanie wydaje się być negatywna (por. Dz 9, 5).

W Nowym Testamencie spotykamy słowo „który-rośnie-z" jedynie w Rz 6, 5: „bo jeśli w jedno zostaliśmy złączeni z podobieństwem śmierci Jego, to tak samo będzie ze zmartwychwstaniem". Słowo *symphytos* można oddać po polsku także przez „wrodzony", „naturalny", „tej samej natury", „który rośnie razem z", „wszczepiony na", „tworzący jeden organizm z"[13]. Wyrażenie jest więc i ciekawe i bardzo wymowne, mocne. Akcent spoczywa na wspólnocie — komunii życia (por. J 15,

[12] Według P. B o n n a r d w Rz 8, 17 czasownik *sympaschô* nie może odsyłać do misterium chrztu św., ale na przykład do prześladowań znoszonych z powodu Chrystusa. Autor ten opiera się między innymi na argumencie, że w Rz 8, 17 *sympaschô* nie jest w stronie biernej. — *Mourir,* s. 103.

[13] Według P. B o n n a r d a należałoby rozumieć *symphytos* w tym ostatnim znaczeniu. — Tamże.

1 n.). S*ymphytos* paradoksalnie odsyła do komunii w śmierci. Dość trudno powiedzieć dokładniej, jak sam Apostoł by to sprecyzował. Stwierdzenie „podobieństwem śmierci Jego" może odnosić się do chrztu (por. Rz 8, 3; Flp 2, 7), który daje nam udział w śmierci Zbawiciela. Następnie, przechodząc właśnie przez ten punkt, rozwija się ona dalej i czyni nas uczestnikami dynamizmu nowego życia, które wkracza w historię oraz w losy danego człowieka poprzez misterium paschalne śmierci i zmartwychwstania Chrystusa (por. 2 Tm 2, 11 n.). Mówiący o tym czasownik „zostaliśmy", w tekście greckim gramatycznie ma formę oddającą trwanie w teraźniejszości tego, co wydarzyło się w przeszłości. Rz 6, 5 mówi o skutkach, jakie niesie z sobą chrzest. Otrzymujemy tam w darze komunię — zjednoczenie z Chrystusem, które ma już miejsce w naznaczonej śmiercią doczesności, i które jest otwartym na swoją pełnię w zmartwychwstaniu i w wieczności zbawienia.

Czasownik „mieć-udział-w-chwale-z" można spotkać w Nowym Testamencie jedynie w cytowanym już Rz 8, 17: „jeśli dziećmi, to i dziedzicami: dziedzicami Boga [Ojca], współdziedzicami zaś Chrystusa; jeśli z Nim cierpimy, to po to, żebyśmy z Nim mieli udział w chwale". Omawiane słowo znajduje się więc w kontekście mówiącym o chrześcijaninie jako o współdziedzicu Chrystusa. Pełna realizacja tego „współdziedziczenia" to tyle samo, co udział w synowskim życiu Zbawiciela, w Jego chwale (por. w. 29 n.). Człowiek, będący nie tylko stworzeniem, ale również istotą grzeszną, ma więc w wieczności zbawienia otrzymać udział w dobrach właściwych Synowi. Kontekst, w jakim znajduje się Rz 8, 17, wymienia najważniejsze z nich: będzie to dar uczestnictwa w relacji Syna z Ojcem i Duchem Świętym (por. Rz 8, 14 n.). Co więcej, omawiane słowo w naszym tekście za sprawą liczby mnogiej uwydatnia wymiar wspólnotowy bycia współdziedzicami Chrystusa.

Czasownik „pogrzebany-z" znajduje się jedynie w Rz 6, 4 i Kol 2, 12. W obydwu wypadkach kontekst jednoznacznie odnosi go do chrztu. Być może odwoływanie się do czasownika „pogrzebany-z" wiąże się z rytem udzielania tego sakramentu poprzez zanurzenie. Oto Rz 6, 4: „zostaliśmy więc pogrzebani z Nim przez chrzest w śmierć, aby, jak został Chrystus wskrzeszony z martwych przez chwałę Ojca, tak i my byśmy w nowości życia kroczyli". Według cytowanego tekstu poprzez sakrament chrztu chrześcijanin zostaje pogrzebany z Chrystusem, aby

mieć udział w Jego życiu. Odnotujmy ciekawe podobieństwo między Rz 6, 4 oraz innym ważnym tekstem, jakim jest 1 Kor 15, 3-4. W tym ostatnim znajdziemy właściwie tę samą sekwencję: umrzeć → zostać pogrzebanym → zmartwychwstać. Jeśli chodzi o człowieka, to jej spełnienie możliwe jest jedynie z Chrystusem. Według Rz 6, 4 dla człowieka zaczyna się ona urzeczywistniać poczynając od daru — decyzji wiary i przyjęcia sakramentu chrztu św. Wtedy to właśnie uczeń Chrystusa umiera ze swoim Panem i razem z Nim zostaje pogrzebany (por. Rz 6, 3). „Bożą mocą" oznacza dla niego równocześnie wejście, już teraz w doczesności, w nowe życie, które jest życiem dla Ojca, życiem zbawienia, bo (ponownie) ukierunkowanym na Ojca (por. w. 11, który zamyka sekcję Rz 6, 1-11).

W pismach składających się na Nowy Testament czasownik „ukrzyżować-z" spotykamy w Rz 6, 6, Ga 2, 19, a także w Mt 27, 44, Mk 15, 32 i J 19, 32. Św. Paweł odnosi do chrześcijan słowo, które służy ewangelistom do przypomnienia jednej z okoliczności śmierci Chrystusa. Według słowa Bożego dla wyznawców Chrystusa fakt zostania ukrzyżowanym razem ze swoim Panem w sposób po ludzku nieoczekiwany naznacza, i to już w doczesności, początek wyzwolenia i nowego życia. „To wiedząc, że dawny nasz człowiek został współukrzyżowany [z Chrystusem], aby zniszczone zostało ciało grzechu, abyśmy więcej nie byli zniewoleni grzechem" (Rz 6, 6). Według tego tekstu „nasz dawny człowiek" już został współukrzyżowany razem z Chrystusem. Język grecki wskazuje tu na coś dokonanego, co jednak nie musi nadal trwać. Strona bierna zaś, że to nie człowiek działa, za to ponosi konsekwencje. Już w doczesności chrześcijanin otrzymuje udział w sposób bardzo radykalny w misterium paschalnym Zbawiciela. Celem tego jest wyzwolenie z niewoli grzechu, czyli zbawienie, życie dla Ojca w Chrystusie (por. w. 11). W Liście do Galatów (2, 19) św. Paweł pisze: „zostałem ukrzyżowany razem z Chrystusem". Apostoł umarł dla tego, co stanowiło poprzednio o jego życiu. Został ukrzyżowany razem z Chrystusem i odtąd żyje dla Boga Ojca (por. Ga 2, 19). To (odzyskane) ukierunkowanie posiada charakter zbawczy. Jest ono czymś przebogatym w pozytywne konsekwencje na przyszłość. Natchniony przez Ducha Świętego Apostoł powie o tym darze komunii jeszcze inaczej. Lakoniczność wyrażenia jest proporcjonalna do bogactwa oddawanej za

jego pomocą rzeczywistości: odtąd w nim żyje Chrystus (por. Ga 2, 20)[14].

Słowo Boże ukazuje życie doczesne chrześcijan jako życie z Chrystusem[15]. Jego pełnia będzie nam dana dopiero w wieczności zbawienia. Jest to życie wspólnoty — komunii oraz solidarności między Chrystusem i Jego uczniami oraz pomiędzy samymi wyznawcami Zbawiciela. Jako takie ogarnia ono, poczynając od doczesności, całe życie ucznia Chrystusa, by znaleźć swoją pełnię w wieczności zbawienia.

2. KU CORAZ GŁĘBSZEJ KOMUNII Z CHRYSTUSEM

Dzieło zbawienia to wprowadzenie człowieka w komunię z Chrystusem, a przez Niego z całą Trójcą Świętą oraz doprowadzenie tej komunii do pełni w życiu wiecznym. W ciekawy sposób ukazują to konstrukcje *eis Christon*:

1) *eis Christon*: a) Rz 16, 5: „który jest pierwocinami Azji dla Chrystusa"; b) 1 Kor 8, 12: „przeciw Chrystusowi zgrzeszyliście"; c) 2 Kor 1, 21: „który umacnia nas z wami dla Chrystusa"; d) Ga 3, 24: „w ten sposób Prawo stało się naszym wychowawcą ze względu na Chrystusa"; e) Ga 3, 27: „którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusa"; f) Flm 6: „oby twoja wspólnota wiary stała się skuteczną w poznaniu wszystkiego dobra, które w nas jest, z powodu Chrystusa".

2) *eis ton Christon*: a) 2 Kor 11, 3: „żeby nie były odwiedzione wasze umysły od prostoty i czystości, która jest wobec Chrystusa";

3) *eis Christon Iêsou*: a) Rz 6, 3: „zostaliśmy ochrzczeni w Chrystusa Jezusa"; b) Ga 2, 16: „i my w Chrystusa Jezusa uwierzyliśmy".

Do grupy konstrukcji *eis Chiston* można zaliczyć również sformułowania *eis auton* (dosł. „w niego") i *eis hon* (dosł. „w którego") —

---

[14] Według R. S c h n a c k e n b u r g a, Ga 2, 19 należy interpretować właśnie w kontekście Rz 6, 6, gdyż Ga 2, 19 odnosi się dokładnie do przyjęcia sakramentu chrztu. — *Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus. Neue Studien zu Röm 6, 1-11 (1955)*, [w:] *Schriften zum Neuen Testament. Exegese in Fortschritt und Wandel*, München 1971, s. 380-381.

[15] Szerzej na ten temat zob. A. F e u i l l e t, *Parousie*, „Supplément au Dictionnaire de la Bible", VI, k. 1331 n. Co do powstania omawianych słów, np. w związku z modlitwą pierwszych chrześcijan i ich wizją życia doczesnego — zob. F. A m i o t, *L'enseignement de saint Paul*, Paris-Tournai-Rome-New York 1968, s. 206.

oczywiście w wypadku, gdy odnoszą się one do osoby Zbawiciela. W ten sposób, jeśli chodzi tzw. listy autentyczne św. Pawła, należy wymienić również następujące teksty: a) Flp 1, 29: „nie tylko w Niego wierzyć"; b) Rz 10, 14: „jak więc mieli kierować wezwania do Niego, skoro nie uwierzyli".

Według Ga 3, 27 chrześcijanie to ci, którzy zostali „ochrzczeni w (*eis*) Chrystusa". Według 1 Kor 1, 30 chrześcijanie są „w Chrystusie Jezusie". Zdaniem I. de la Potterie, u św. Pawła *eis* ma „charakter" dynamiczny (tak w znaczeniu właściwym, jak i przenośnym)[16]. W znaczeniu właściwym *eis* oznacza tyle co polskie „ku", „aż do", „w (+ biernik)". W znaczeniu miejscowym przyimek ten służy do oddania określonego kierunku: „do", „w (+ biernik)", „na", „ku", „aż do". W znaczeniu czasowym *eis* może oznaczać: „aż do", „na czas trwania", „na". Jest możliwe sprecyzowanie za jego pomocą również czasu, w jakim coś się rozgrywa. W znaczeniu przenośnym *eis* wyraża ideę kierunku, przeznaczenia („do", „ku"). Może mieć jeszcze znaczenie: „dla", „ze względu na", „wobec", „przeciw". *Eis* może również oddawać relacje: „co do", „jeśli chodzi o".

Mamy więc do czynienia z prawdziwą wielością znaczeń. Warto więc podkreślić, że przynajmniej w wypadku *Corpus paulinum* istnieje tu co najmniej jeden punkt wspólny w postaci właściwej dla *eis* idei „ruchu ku" — idei dynamicznego ukierunkowania.

W 1 Kor 8, 12 znaczy on tyle co „przeciw": „grzeszycie przeciwko samemu Chrystusowi". W Ga 3, 24 („Tym sposobem Prawo stało się dla nas wychowawcą, który miał prowadzić ku Chrystusowi") *eis* ma chyba przede wszystkim znaczenie czasowe. Można je tam przetłumaczyć na polski przez: „aż do przyjścia" (może również z jakimś wskazaniem na cel: „ze względu na"). W Rz 16, 5 omawiany przyimek można oddać w języku polskim przez „dla": „Pozdrówcie mojego umiłowanego Epeneta, który należy do pierwocin, złożonych Chrystusowi przez Azję". Według 2 Kor 11, 3 życie wspólnoty uczniów Chrystusa powinno być naznaczone prostotą i czystością ze względu na Niego.

Sformułowania *eis Christon* spotykamy również w tekstach dotyczących dwóch niezwykle ważnych tematów: chrztu (por. Rz 6, 3; Ga

---

[16] Por. I. de la P o t t e r i e, *L'emploi dynamique de 'eis' dans Saint Jean et ses incidences théologiques*, „Biblica", 43(1962), s. 367.

3, 27; 2 Kor 1, 21) i wiary (por. Ga 2, 16; Rz 10, 14 i Flp 1, 29). Według M. Bouttier w konstrukcjach ze słowem „wiara", św. Paweł woli sięgać właśnie po przyimek *eis*, który „ma w sobie ruch, fakt przenoszenia się ku czemuś lub ku komuś: wiara jest u zarania tego nowego życia [...]. Przyimek wybrany przez Apostoła pokazuje nam, jak ten prowadzący ku Chrystusowi ruch wprowadza nas w Niego i nas w Nim utrzymuje"[17].

„My właśnie uwierzyliśmy w Chrystusa Jezusa" (Ga 2, 16). Chodzi o fakt dokonany. Znaczy on, jako swego rodzaju punkt wyjścia, nowy stan rzeczy. Cel jest jasno określony i bardzo ważny nie tylko na miarę doczesności, ale i wieczności: „abyśmy dostąpili usprawiedliwienia z wiary Chrystusowej" (Ga 2, 16). Inaczej mówiąc, chodzi o przystanie do Chrystusa, w pełnym tych słów znaczeniu, uznanie w Nim swego jedynego Pana i Zbawiciela, o przyjęcie prawdy, że tylko przez Niego można dostąpić zbawienia oraz o samo bycie zbawionym na całe życie wieczne (por. Rz 10, 14. 13. 9). W życiu tych, co uwierzyli, zaczyna się nowy etap. Wiara naznacza całokształt ich życia. Ma je przemieniać. Nadaje mu nowy wymiar: „wam bowiem z łaski dane jest to dla Chrystusa: nie tylko w Niego wierzyć, ale i dla Niego cierpieć, skoro toczycie tę samą walkę, jaką u mnie widzieliście, i o jakiej u mnie teraz słyszycie" (Flp 1, 29 n.; por. 2, 1 n.). Wiara ożywia myśli, słowa i czyny. W ten sposób chrześcijanie stają się znakiem. Ukazują miłość ku Chrystusowi i uczestniczą w niej z Jego powodu ku braciom i siostrom: „słysząc o twojej miłości i wierze, jaką żywisz względem Pana Jezusa oraz dla wszystkich świętych. Oby twój udział w wierze okazał się twórczym w głębszym poznaniu wszelkiego dobra jakie jest do spełnienia wśród was dla Chrystusa" (Flm 5 n.). Jeśli chodzi o sakrament chrztu św., to być może sformułowanie „zostaliście ochrzczeni w Chrystusa" z Ga 3, 27 jest skróconą formą określenia „chrzcić w imię Chrystusa" (por. Dz 19, 5; 1 Kor 1, 13 n.; Mt 28, 19). To ostatnie mogło zostać zapożyczone z terminologii prawniczej, dokładniej z księgowości. Może więc służyć do oddania idei przynależności do Chrystusa (np. w znaczeniu „bycia wpisanym na Jego konto" — por. Ga 3, 29: „Jeżeli zaś należycie do Chrystusa").

---

[17] *„En Christô". Etudes d'exégèse et de théologie paulinienne*, Paris 1962, s. 36.

Chrzest stanowi początek nowego etapu w życiu człowieka. Wszyscy, którzy zostali ochrzczeni w Chrystusa, przyoblekli na siebie Chrystusa (Ga 3, 27). Ochrzczony zostaje niejako „włączony", „wprowadzony" w nową relację do Chrystusa, a w ten sposób także do Ojca (por. Rz 6, 1 n.). Jest to początek, punkt wyjścia dla zmian, dla nowego życia. Przemiana ta jest tak radykalna, że Apostoł może napisać: „Nie ma już więcej Żyda ani Greka, nie ma już więcej niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już więcej mężczyzny ani kobiety, bo wy wszyscy jesteście jednym w Chrystusie Jezusie" (Ga 3, 28). Według Rz 6, 3 chrzest jest „chrztem w Chrystusa Jezusa", „w Jego śmierć" (por. w. 4). Jest to początek czegoś nowego. Człowiek otrzymuje dar nowego życia, oczyszczenia, przebaczenia, zmartwychwstania. Staje się nowym stworzeniem, wchodzi w nowy porządek (por. 2 Kor 5, 17; Ga 6, 15). Sam początek jest niezwykle radykalny, tak jak śmierć. Człowiek staje sam na sam przed Bogiem. Kończy się, i to w sposób właściwie absolutny, stary porządek, do którego człowiek należał przed chrztem[18]. I jeśli nawet nie jest to jeszcze koniec w całym tego słowa znaczeniu, to jest to z całą pewnością początek końca. Trzeba też pamiętać o jeszcze jednym — zmiana jest radykalna. Z jednej strony nie jest ona jednak ostatnim słowem Boga (zmartwychwstanie i wejście w wieczność zbawienia ma dopiero nastąpić), a z drugiej strony w doczesności człowiek może jeszcze utracić jej owoce (por. Rz 11, 19 n.).

Według Rz 6, 4 przez chrzest zostaliśmy pogrzebani z Chrystusem w śmierci. Następnie Apostoł dodaje: „po to, abyśmy i my, podobnie jak Chrystus powstał z martwych, kroczyli w nowym życiu". Wraz z przyjęciem chrztu, który jest chrztem „w Chrystusa Jezusa", dokonuje się przełom. Kończy się jeden etap w życiu człowieka. Już teraz, tzn. w doczesności, człowiek wchodzi w nowy eon, w nowy porządek. Bardzo wymownie ukazuje na to m.in. Rz 6, 1-11, a zwłaszcza w. 11: „Tak i wy rozumiejcie, że umarliście dla grzechu, żyjecie zaś dla Boga w Chrystusie Jezusie". Chrzest, który jest chrztem „w Chrystusa" (por. Rz 6, 3) i „w jedno ciało" (por. 1 Kor 12, 13), niejako „wyrywa" człowieka z

[18] Np. za czasów Apostoła radykalnie zmieniała się pozycja w społeczeństwie: stając się chrześcijaninem człowiek tracił dobrowolnie swoje zabezpieczenia społeczno-religijne (por. 1 Kor 1, 26; Ga 3, 27n). — Zob. P. B o n n a r d, *L'épître aux Galates*, Neuchâtel 1972², s. 78.

jego poprzedniego stanu „w Adamie" (por. 1 Kor 11, 22), „w grzechu" (por. Rz 6, 1-2), z zamknięcia się w wymiarze rzeczywistości naznaczonej słabością i grzechem („w ciele", *en sarki* — por. Rz 8, 3 n.).

Z jednej strony chrzest, jak to pokazuje choćby jego liturgia, jest wydarzeniem dokonującym się w określonej chwili, wydarzeniem „punktowym". Z drugiej jednak strony naznacza on człowieka na całe życie — doczesne i wieczne. Teologia określa to jako „niezatarte znamię"[19]. „Zostać ochrzczonym w Chrystusa" może więc oznaczać tyle, co „zostać przeniesionym" do dziedzictwa Chrystusa, pod Jego władzę, do Jego „sfery". Odtąd człowiek żyje w Chrystusie (por. Rz 6, 1-11). Można sparafrazować „być ochrzczonym w Chrystusa", przez „być ochrzczonym w bycie w Chrystusie"[20]. Wydaje się, że św. Paweł odwołuje się do sformułowań *eis Christon* między innymi by oddać właśnie to przemieszczenie, to wydarzenie inkorporacji, kiedy człowiek wierząc i przyjmując chrzest wchodzi w życie w Chrystusie. „[...] wszyscy zostali ochrzczeni w Mojżesza w chmurze i w morzu" (1 Kor 10, 2). Tak św. Paweł pisze o wyjściu z Egiptu. Kościół będzie podkreślać związki między tym wydarzeniem oraz chrztem[21]. Ten ostatni, według Apostoła, jest „chrztem w Chrystusa" (por. Rz 6, 2 n.). Czasownik *baptizô*, który spontanicznie tłumaczymy, na przykład, przez „chrzcić", w znaczeniu pierwotnym znaczy „zanurzać" (w sposób naturalny kieruje to myśl ku udzielaniu tego sakramentu przez zanurzenie)[22]. Przyimek *eis* wydaje się wprowadzać tu ideę stania się własnością, przejścia ochrzczonego na własność Chrystusa. Można byłoby chyba mówić o „przystaniu" do Chrystusa jako Głowy nowej ludzkości, jako nowego Adama.

Chrystus jest również nowym Mojżeszem, głową ludu Bożego (por. 1 Kor 10, 1 n.). W ten sposób również 1 Kor 10, 1 zaświadcza o nowym *status quo*, jakie jest już w życiu doczesnym udziałem ucznia Chrystusa. Został on wyzwolony z niewoli grzechu i jego konsekwencji

---

[19] Trzecia część *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, której zasadniczym tematem jest życie chrześcijanina w doczesności, nosi tytuł „Życie w Chrystusie". Stanie się chrześcijaninem, początek bycia w Chrystusie naznacza przyjęcie wiary i chrztu. Zasadniczo wtedy właśnie zaczyna się życie chrześcijanina jako takie. — por. KKK 698.

[20] B o u t t i e r, *„En Christô"*, s. 37.

[21] Por. np. 1 Kor 10, 2-6 a; 1 P 3, 21 oraz liturgię Wigilii Paschalnej.

[22] Por. czasownik *baptô* — „zanurzać", „kąpać" itp.

(por. Rz 8, 24). Należy on do Ludu, którego Panem, Głową i Zbawicielem jest Chrystus[23]. Według 1 Kor 10, 2 Izraelici zostali ochrzczeni „w Mojżesza", w chmurze i w morzu. W wypełnieniu Bożego planu zbawienia Chrystus i Mojżesz, każdy we właściwym sobie stopniu, są postaciami kluczowymi. To właśnie przez nich Bóg ustanawia swój lud, powołuje go do istnienia. Przy wyjściu z Egiptu i w drodze do Ziemi Obiecanej być w jedności z Mojżeszem stanowiło warunek uczestnictwa w Bożym dziele (por. Dz 7, 35; 5, 31). To właśnie w takim kontekście św. Paweł przypomina, że chrzest jednoczy z Chrystusem i włącza w Kościół — Jego Lud.

Zostaliśmy „ochrzczeni w Jezusa Chrystusa" (por. Ga 3, 27). To Chrystus jednoczy według Bożego zamysłu nowy lud Boży (por. Ef 1, 10). Czyni to, by dać udział w swoim dziele zbawienia. Chrystus ukazuje się więc w ten sposób jako początek nowej ludzkości, nowej solidarności. Jest to nowe życie, naznaczone obecnością Boga, który wspiera, umacnia, odnawia, wskrzesza, prowadzi do pełni Życia. To, co inauguruje „chrzest w Chrystusa", znajduje swoją kontynuację. Również i ona jest „ze względu na Chrystusa" (2 Kor 1, 21). Przez Chrystusa z kolei staje się ona kontynuacją „ze względu na Kościół", „bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusa, przyoblekliście Chrystusa. 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" (Ga 3, 27-28; por. 1 Kor 12, 13). Urzeczywistnia się nowy stan rzeczy, „nowe stworzenie" (por. Rz 6, 1 n.; 2 Kor 5, 17). Już w życiu doczesnym człowiek może otrzymać nowe *status quo*: nowe relacje między nim i Chrystusem-Pośrednikiem oraz między tymi, którzy w Niego uwierzyli i zostali ochrzczeni.

---

[23] F. F. B r u c e, *L'épître de Paul aux Romains. Introduction et commentaire par F. F. Bruce*, Cergy-Pontoise-Fontenay-sous-Bois 1986, s. 110. B o u t t i e r zakłada jako możliwy wpływ teologii wyjścia z Egiptu na św. Pawła, a zwłaszcza na jego dynamiczną wizję życia chrześcijan w doczesności. Jest ono kroczeniem w przemianie, wkroczeniem w życie (por. 2 Kor 3, 18; Rz 8, 14) oraz musi być naznaczone poprzez postęp, rozwój w wierze (por. Flp 1, 25), w miłości (por. 1 Tes 3, 12). — *La vie du chrétien en tant que service de la justice pour la sainteté. Romains 6, 15-23*, [w:] *Battesimo e giustizia in Rm 6 e 8*, red. L. De Lorenzi, Roma 1974, s. 152.

3. Chrystusowe wypełnianie dzieła zbawienia

Dzieło zbawienia dopełnia się przez Chrystusa-Pośrednika. Tę kardynalną prawdę oddają miedzy innymi sformułowania typu „przez Chrystusa". Jeśli chodzi o tzw. listy autentyczne św. Pawła, to można wyróżnić następujące ich grupy:

1) *dia Christou* („przez Chrystusa"): a) 2 Kor 5, 18: „wszystko to zaś z Boga, który nas pojednał sobie przez Chrystusa";

2) *dia tou Christou* („przez Chrystusa"): a) 2 Kor 1, 5: „tak też przez Chrystusa obfituje i nasze pocieszenie"; b) 2 Kor 3, 4: „mamy zaś tę pewność przez Chrystusa względem Boga";

3) *dia tou Iêsou* („przez Jezusa"): a) 1 Tes 4, 14: „Bóg przez Jezusa zmarłych poprowadzi z Nim";

4) *dia Christou Iêsou* („przez Chrystusa Jezusa"): a) Rz 2, 16: „w dniu, kiedy osądzi Bóg to co ukryte w ludziach według mojej ewangelii przez Chrystusa Jezusa";

5) *dia Iêsou Christou* („przez Jezusa Chrystusa"): a) Rz 1, 8: „dzięki składam Bogu mojemu przez Jezusa Chrystusa"; b) Rz 16, 27: „jedynemu mądremu Bogu przez Jezusa Chrystusa, któremu chwała na wieki, amen"; c) Flp 1, 11: „napełnieni owocem sprawiedliwości przez Jezusa Chrystusa na chwałę i uwielbienie Boga";

6) *dia Iêsou Christou tou kyriou hêmôn* („przez Jezusa Chrystusa Pana naszego"): a) Rz 5, 21: „aby tak i łaska zakrólowała przez sprawiedliwość na życie wieczne przez Jezusa Chrystusa Pana naszego"; b) Rz 7, 25: „dziękczynienie Bogu przez Jezusa Chrystusa Pana naszego";

7) *dia kyriou Iêsou* („przez Pana Jezusa"): a) 1 Tes 4, 2: „znacie przecież te nakazy, które daliśmy wam przez Pana Jezusa";

8) *dia tou kyriou hêmôn Iêsou Christou* („przez Pana naszego Jezusa Chrystusa"): a) Rz 5, 1: „usprawiedliwieni więc z wiary mamy pokój względem Boga przez Pana naszego Jezusa Chrystusa"; b) Rz 5, 11: „chlubiący się w Bogu przez Pana naszego Jezusa Chrystusa"; c) Rz 15, 30: „zachęcam was, bracia, przez Pana naszego Jezusa Chrystusa"; d) 1 Kor 15, 57: „Bogu chwała, który daje nam zwycięstwo przez Pana naszego Jezusa Chrystusa"; e) 1 Tes 5, 9-10: „bo nie przeznaczył nas Bóg na gniew, ale na posiadanie zbawienia przez Pana naszego Jezusa Chrystusa";

9) *dia tou henos Iêsou Christou* („przez jednego Jezusa Chrystusa”): a) Rz 5, 17: „ci, którzy otrzymują obfitość łaski i daru sprawiedliwości, w życiu królować będą przez jednego Jezusa Chrystusa”;

10) *dia Iêsou Christou kai theou patros* („przez Jezusa Chrystusa i Boga Ojca”): a) Ga 1, 1: „Paweł Apostoł nie od ludzi ani nie przez człowieka, ale przez Jezusa Chrystusa i Boga Ojca, który wskrzesił Go z martwych”.

Powyższe zestawienie należy jeszcze uzupełnić przez konstrukcje „przez niego” oraz „przez którego”, w wypadku, gdy odnoszą się one do Zbawiciela. Podobnie ma się sprawa ze sformułowaniem „przez Tego, który nas umiłował”:

1) „przez Niego”: a) Rz 5, 9: „zostaniemy zbawieni przez Niego od gniewu”; b) 1 Kor 8, 6: „i my przez Niego”; c) 2 Kor 1, 20: „i przez Niego «amen» Bogu na chwałę przez was”;

2) „przez którego”: a) Rz 1, 5: „przez którego otrzymaliśmy łaskę i apostolat”; b) Rz 5, 2: „przez którego otrzymaliśmy przystęp”; c) Rz 5, 11: „przez którego teraz pojednanie otrzymaliśmy”; d) 1 Kor 8, 6: „przez którego wszystko”; e) Ga 6, 14: „przez którego dla mnie świat został ukrzyżowany a ja dla świata”[24];

3) „przez Tego, który nas umiłował”: a) Rz 8, 37: „ale w tym wszystkim jesteśmy więcej niż zwycięzcami przez Tego, który nas umiłował”[25].

W sformułowaniach typu „przez Chrystusa” jeden z zasadniczych aspektów dzieła zbawienia oddaje krótkie słowo *dia*. Łącząc się z dopełniaczem, może ono posiadać znaczenie miejscowe („poprzez”, „przez”) lub czasowe („podczas”, „w trakcie”, „u końca”). W znaczeniu przenośnym *dia* może oznaczać: „przez”, „przez pośrednictwo”, „dzięki”. Tenże przyimek w znaczeniu przenośnym może oddawać ideę bycia narzędziem, przyczyną narzędną i znaczyć „przez”. Same teksty, w jakich spotykamy konstrukcje „przez Chrystusa”, są bardzo zróżnicowane tematycznie[26]. Nie powinno to dziwić, przecież dzieło zbawienia

---

[24] W Ga 6, 14 *di'hou* („przez którego”, „przez który”) może się odnosić bądź do osoby Chrystusa, bądź do Jego krzyża.

[25] Jeśli chodzi o Rz 8, 37, to w. 35 pozwala rozumieć „przez Tego, który nas umiłował” w odniesieniu do Chrystusa (por. Rz 8, 39; 2 Kor 2, 14).

[26] Na temat różnorodności sformułowań „przez Chrystusa” oraz jej ewentualne wynikanie z liturgii i z życia modlitwy — zob. W. K r a m e r, *Christos. Kyrios. Gottessohn.*

— spotkania Boga z człowiekiem jest przebogate w różne aspekty[27]. Jak zobaczymy, dzieje zbawienia we wszystkich swoich fazach są zawsze „przez Chrystusa Jezusa", są życiem przez Niego[28].

W 1 Kor 8, 6 św. Paweł pisze o Chrystusie w kontekście dzieła stworzenia[29]. Dla chrześcijan jest tylko jeden Bóg, Ojciec, Stworzyciel, Pryncypium — Zasada i Cel całego świata stworzonego: „z którego wszystko i my dla Niego" (1 Kor 8, 6). Dla nich jest tylko jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko istnieje: „przez którego wszystko i my przez Niego" (8, 6). Istnieje ciekawy paralelizm między tym, co w 1 Kor 8, 6 Apostoł pisze o Bogu Ojcu i o Jezusie Chrystusie:

jeden Bóg	jeden Pan
Ojciec	Jezus Chrystus
z którego wszystko	przez którego wszystko
i my dla Niego	i my przez Niego[30]

Według 1 Tes 5, 9-10 Bóg Ojciec przez Chrystusa przeznaczył nas, abyśmy osiągnęli zbawienie. Przez Niego pojednał nas ze sobą samym: „Wszystko zaś to pochodzi od Boga, który pojednał nas z sobą przez Chrystusa i zlecił na posługę jednania" (2 Kor 5, 18). To właśnie przez Chrystusa mamy udział w tej łasce, otrzymaliśmy ją (Rz 5, 11: „przez którego teraz uzyskaliśmy pojednanie"). Usprawiedliwieni, przez Chry-

---

Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden, Zürich-Stuttgart 1963, s. 143 n.

[27] Na temat interpretacji konstrukcji „przez Chrystusa" — zob. W. T h ü s i n g, *Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen*, Münster 1969, s. 164 n.

[28] Por. O. K u s s, *Die Formel „durch Christus" in den paulinischen Hauptbriefen*, „Trierer Theologische Zeitschrift", 65(1956), s. 194 n.; L. C e r f a u x, *La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, Paris 1965, s. 163.

[29] Szerzej na ten temat zob. C. B u s s m a n n, *Themen der paulinischen Missionspredigt auf Hintergrund der spätjüdisch-hellenistischen Missionsliteratur*, Bern-Frankfurt am M. 1971, s. 79.

[30] Po „i my przez Niego" niektóre rękopisy dodają: „i jeden Duch Święty, w którym wszystko i my w Nim". W ten sposób mielibyśmy do czynienia z bardzo ciekawą formułą trynitarną, z niezwykle interesującą wizją świata stworzonego, a więc i życia wyznawców Chrystusa, jako życia z Ojca przez Syna w Duchu Świętym. Przynajmniej co do samych chrześcijan, ich życie jawi się tutaj również jako życie dla Ojca przez Syna w Duchu Świętym.

stusa zachowujemy pokój z Bogiem (Rz 5, 1). To przez Zbawiciela mamy przystęp do tego otwartego na wieczność zbawienia daru (por. Rz 5, 2). Przez Chrystusa już teraz i mimo wszystko jesteśmy więcej niż zwycięzcami (Rz 8, 37; por. 1 Kor 15, 57; Rz 7, 25). Przez naszego Pana Jezusa Chrystusa możemy pokładać nadzieję w Bogu Ojcu, a nawet chlubić się w Nim (Rz 5, 11). Nasze życie doczesne obfituje w cierpienia, ale to właśnie już teraz przez Chrystusa równocześnie doznajemy wielkiej pociechy (2 Kor 1, 5). W osobie Zbawiciela wszystkie obietnice Ojca znalazły swoje „tak". Stąd właśnie przez Niego my sami możemy powiedzieć Bogu Ojcu nasze „tak" (2 Kor 1, 20).

Wszystko wypełnia się w Chrystusie i przez Chrystusa. To właśnie przez Niego słudzy Nowego Przymierza dopełniają swojej posługi z ufnością, pewnością w Bogu (2 Kor 3, 4 n.). Przez Chrystusa św. Paweł składa dzięki Bogu Ojcu (Rz 1, 8; por. 16, 27: „który jedynie jest mądry, przez Jezusa Chrystusa, niech będzie chwała na wieki wieków. Amen"). Właśnie przez Niego św. Paweł jest apostołem (por. Rz 1, 5; Ga 1, 1). Apostoł narodów naucza, umacnia chrześcijan z Tesaloniki przez Pana Jezusa (1 Tes 4, 2 — być może należałoby rozumieć występującą tu liczbę mnogą jako odnoszącą się nie tylko do Apostoła, ale również i do jakichś jego współpracowników). „Przez Pana naszego Jezusa Chrystusa oraz miłość Ducha" wzywa on chrześcijan z Rzymu do modlitwy za siebie samego i do podjęcia w ten właśnie sposób uczestnictwa w jego posłudze apostolskiej (Rz 15, 30). To właśnie przez Chrystusa świat został ukrzyżowany dla Apostoła, a on dla świata (Ga 6, 14). Na dzień Chrystusa (Flp 1, 10) chrześcijanie z Filippi zostali napełnieni owocami sprawiedliwości. Jest tak dzięki Zbawicielowi (Flp 1, 11). Chrześcijanie zostali usprawiedliwieni przez krew Zbawiciela, tym bardziej przez Niego też zostaną oni ocaleni od nadchodzącego gniewu (Rz 5, 9; por. 1 Tes 5, 9-10)[31]. W dniu sądu ostatecznego Bóg Ojciec będzie sądził ludzi przez Chrystusa (Rz 2, 16). Przez Niego wskrzesi On umarłych (por. 1 Tes 4, 14). Ci, którzy zostaną zbawieni, będą przez Niego królować w życiu (Rz 5, 17; por. Rz 5, 21: „aby jak grzech zaznaczył swoje królowanie śmiercią, tak łaska przejawiła swe królowanie

[31] Zob. K u s s, *Der Römerbrief*, s. 215. Według niego w powyższym tekście św. Paweł może równie dobrze mieć na myśli śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa jak i Jego obecne działanie na naszą korzyść.

przez sprawiedliwość wiodącą do życia wiecznego przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego").

Teksty z konstrukcjami „przez Chrystusa" odnoszą się do całości historii zbawienia, poczynając od stworzenia świata i człowieka, a kończąc na sądzie ostatecznym i dopełnieniu dzieła zbawienia w wieczności. W tej wizji dziejów i Bożego działania szczególne miejsce przypada dziełu Odkupienia w ścisłym znaczeniu. Przez Chrystusa zostaliśmy zbawieni. Przez Chrystusa jesteśmy zbawiani; przez Chrystusa — jak mamy nadzieję — otrzymamy pełnię zbawienia.

Z jednej strony jest misterium paschalne Zbawiciela, które zostało przez Niego dopełnione raz na zawsze. Naznaczyło ono swoimi nieodwracalnymi konsekwencjami dzieje świata i człowieka. Z drugiej strony mamy do czynienia z jego nieprzerwaną aktualizacją, z udzielaniem ludziom żyjącym w innych epokach jego zbawczych owoców. To także cały czas dokonuje się przez Chrystusa w dziejach świata i z życiu poszczególnego człowieka. We wszystkich swoich wymiarach i aspektach zbawienie jest zbawieniem przez Chrystusa. To, co się już dokonało, dokonało się przez Niego. To, co się teraz dokonuje, dokonuje się przez Niego. To, co jeszcze ma się dokonać, dokona się również i jedynie przez Niego. Przez Niego zostaliśmy stworzeni i żyjemy jako stworzenia. Przez Niego zbawieni będą żyć jako nowe stworzenia. Mówiąc jeszcze inaczej, przez Chrystusa przeszliśmy do Jego dziedzictwa, w niej żyjemy i w niej, jak ufamy, pozostaniemy na zawsze[32].

Można więc powiedzieć, że konstrukcje typu „przez Chrystusa" oddają coś z dynamizmu właściwego dziełu zbawienia, jego ukierunkowania na swój początek, czyli na Boga[33]. Teksty z konstrukcjami tego

---

[32] Por. O. C u l l m a n n, komentując 1 Kor 8, 6 pisze: „[...] jeśli naprawdę chcemy uchwycić najgłębsze znaczenie chrystologii Nowego Testamentu, to musimy zawsze być świadomi centralnego miejsca, jakie w życiu Kościoła dzierży tryumfująca pewność, że Chrystus już króluje, że od swojego wywyższenia w chwale jest jedynym Panem i Królem". — *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris 1958, s. 204.

[33] „Podczas gdy Pawłowe «w Chrystusie» dotyczy sytuacji wspólnoty chrześcijańskiej, to «przez Chrystusa» wyraża wewnętrzny dynamizm właściwy tej wspólnocie. [...] «przez Chrystusa» może być rozumiane jako pewna linia ukierunkowana ku górze: od chrześcijan przez Chrystusa ku Bogu; oraz jako pewna linia ukierunkowana ku dołowi: od Boga przez Chrystusa ku chrześcijanom. W każdym razie Chrystus jest pośrednikiem relacji między chrześcijanami i Bogiem, który stanowi centrum całej sfery zbawienia". — A l v e s, *Il cristiano in Cristo*, s. 126.

rodzaju odsyłają nas do poszczególnych czynów Zbawiciela, do *kairoi* Jego dzieła. W ten sposób kształtuje się nasze życie, które jest życiem „przez Chrystusa". Sięgając po formułowania „przez Chrystusa" św. Paweł zbiera w jedno to, co On uczynił, czyni i jeszcze dla nas uczyni. Jest to nasze nowe *status quo* w Chrystusie (por. Rz 6, 11). Staje się ono naszym udziałem właśnie przez Niego: Stwórcę, Zbawiciela i Pośrednika.

4. Ze starego porządku grzechu i śmierci do porządku zbawienia w Chrystusie Jezusie Panu

Tak w ogromnym zarysie przedstawia się nasze przejście, lub jeden z aspektów tego wydarzenia, ze starego porządku do nowego. Pierwszy jest naznaczony piętnem panowanie grzechu i śmierci (por. Rz 6, 1-2). Drugi — to porządek zbawienia w Chrystusie (por. Rz 6, 11. 23). To przejście ma charakter jak najbardziej paschalny. Jest ono wyjściem z niewoli i wejściem do obiecanego królestwa wolności i zbawienia. W życiu doczesnym to wyjście i wejście nie jest nieodwracalne, ale mimo to jest ono jak najbardziej rzeczywiste. Nie jest naszym ludzkim dziełem, jednak nie zostanie ono dopełnione wbrew nam czy bez nas. Dokonuje się dla nas nie naszą mocą i bez naszej zasługi. Jednak mamy w nim jak najbardziej aktywny udział. Przekracza ono, choćby przez bogactwo swych konsekwencji, zdolności poznawcze człowieka a nawet możliwości jego wyobraźni. Nic więc dziwnego, że starając się zgłębić to zbawcze misterium, będziemy analizować jego poszczególne aspekty. Ojciec zbawia w Duchu Świętym przez Chrystusa.

Idąc za św. Pawłem Apostołem można powiedzieć, że w tej Bożej ekonomii zbawienie jest „z Chrystusem", „ku Chrystusowi", „przez Chrystusa". Otrzymaliśmy udział w dziele Chrystusa. Jesteśmy razem z Nim, by być razem z Nim na całą wieczność zbawienia. W swoim całokształcie nasze życie jest życiem z Chrystusem. Dotyczy to początków w porządku wiary i nowego życia. Dotyczy to naszego udziału w zbawczym misterium Paschy Zbawiciela. Dotyczy to rzeczy ostatecznych: śmierci, zmartwychwstania umarłych, życia wiecznego. Wszędzie tutaj byliśmy, jesteśmy i — jeśli otrzymamy dar zbawienia wiecznego — będziemy z Chrystusem. To z Nim żyjemy. To właśnie przez wspólnotę z Nim udziela nam On zmartwychwstania i życia. Zbawie-

nie, to wejście do Bożego królestwa, do domu Ojca, do nowego stworzenia. Stanowi ono przylgnięcie do Chrystusa, włączenie w Jego Ciało, jakim jest Kościół. Jest to życiodajny i zbawczy związek, zjednoczenie — komunia z Chrystusem.

Zbawienie to Boży dynamizm, to nowe stworzenie (por. Ga 6, 15; 2 Kor 5, 17). Człowiek w ten nowy porządek jest wprowadzony. W tym kontekście spotykamy teksty mówiące o wierze i o chrzcie. Stanowią one swego rodzaju „punkty" zwrotne w życiu człowieka. Znaczą one początek nowego etapu w jego życiu. Zbawienie nie jest naszym dziełem. Dokonuje się „przez Chrystusa" i utożsamia się z dziejami stworzonego świata poczynając od jego początków aż do wieczności zbawienia. Chodzi tutaj o wielkie i jednorazowe wydarzenia, jak na przykład misterium paschalne Zbawiciela, ale także o życie każdego chrześcijanina w różnych jego aspektach. Wszystko to swoim zbawczym działaniem ogarnia Chrystus.

Teksty tzw. listów autentycznych św. Pawła z konstrukcjami typu *syn Christô, eis Christon* oraz *dia Christou* stanowią jeden z ciekawszych opisów przejścia człowieka ze starego porządku do nowego. Stary porządek to porządek naznaczony grzechem i jego różnymi konsekwencjami. Nowy porządek można po prostu określić jako porządek życia dla Ojca w Chrystusie (por. Rz 6, 11). Jest to porządek zmartwychwstania i życia wiecznego (por. Rz 6, 23; 1 Kor 15, 22), porządek Ducha Ojca i Syna, Ducha, który daje życie na wieczność zbawienia (por. Rz 8, 2 n.). W doczesności nowy porządek przenika się ze starym. Stary porządek nie został jeszcze w sposób ostateczny obalony czy uzdrowiony. Samo przejście do nowego porządku też nie jest jeszcze czymś definitywnym (por. Rz 11, 21 n.). Jednak jest ono możliwe. Dokonuje się właśnie dla nas. Jeśli chcemy, to mamy udział w tym dziele.

I tędy właśnie wiedzie, w mocy Ducha Ożywiciela, nasza droga z Chrystusem, ku Chrystusowi, przez Chrystusa i w Chrystusie, pielgrzymowanie ku pełni zbawienia, ku życiu, ku Ojcu. Oto jeden z aspektów przebogatego misterium pielgrzymowania do domu Ojca. Jubileusz 2000 lat od pierwszego przyjścia Chrystusa z perspektywy przeszłości skłania do uważnego, tzn. ufnego wpatrzenia się w naszą teraźniejszość oraz w przyszłość, do przyjęcia daru zbawienia zmierzającego do swojej pełni.

Waldemar SEREMAK SAC*
Lublin

ROLA ŻYCIA KONSEKROWANEGO W KOŚCIELE W PERSPEKTYWIE JUBILEUSZU ROKU 2000

Analiza nauczania Jana Pawła II pozwala zauważyć, że niemal od początku swego pontyfikatu (por. RH 1) mówił on o konieczności podjęcia przez Kościół przygotowań do obchodu dwutysięcznej rocznicy Wcielenia i Narodzenia się Syna Bożego, nazwanej Wielkim Jubileuszem Roku 2000. W ogłoszonym 10 XI 1994 roku Liście apostolskim *Tertio millennio adveniente* Ojciec święty stwierdził, że przygotowanie do tego Jubileuszu jest jakby kluczem hermeneutycznym, pozwalającym prawidłowo odczytać sens jego nauczania, zrozumieć jego pontyfikat (por. TMA 23).

Jan Paweł II wzywając lud Boży do podjęcia tych przygotowań oświadczył, że Jubileusz powinien być połączeniem „elementu pamiątki i celebracji", tak by uobecniły się zbawcze wartości faktu Wcielenia i Narodzenia się Syna Bożego poprzez sakramentalne urzeczywistnienie (por. TMA 31). Jubileusz ów powinien stać się czasem wielkiej modlitwy uwielbienia i dziękczynienia za dar Wcielenia Syna Bożego i dokonanego przez Niego dzieła Odkupienia (por. TMA 32), a ponadto, powinien „utwierdzić w dzisiejszych chrześcijanach wiarę w Boga, który objawił się w Chrystusie, umocnić nadzieję wyrażającą się w oczekiwaniu na życie wieczne, ożywić miłość czynnie służącą braciom" (TMA 31). Motywem podjęcia przygotowań do tego Jubileuszu jest to, aby chrześcijanie przeżyli go tak, by oczyszczeni przez pokutę „z błędów, niewierności, niekonsekwencji i zaniedbań" (TMA 33), mogli

---

* Ks. dr Waldemar S e r e m a k, pallotyn (ur. 1953), pracownik naukowy Instytutu Teologii Duchowości KUL (od 1998). Studia z zakresu filologii polskiej na KUL, prawa cywilnego na UJ i teologii apostolstwa na ATK. Doktorat z teologii duchowości na KUL w 1997 na podstawie rozprawy pt. *Idea Miłosierdzia Bożego a nowa ewangelizacja. Studium na podstawie „Dzienniczka" bł. Faustyny Kowalskiej i nauczania Jana Pawła II*. Autor licznych artykułów za zakresu duchowości.

wejść w nowe, trzecie już tysiąclecie dziejów Kościoła, ukazując światu przemożną obecność Odkupiciela w jak najwspanialszych owocach swej wiary, nadziei i miłości (por. TMA 42). Dlatego ożywienie wiary i świadectwa życia nowego ludu Bożego uznał Jan Paweł II za pierwszoplanowy cel przygotowań do Wielkiego Jubileuszu Roku 2000. Rok 2000 dla Ojca świętego, to data przełomowa, próg trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa (por. TMA 33, 37), a czas przygotowań do niego, to „nowy adwent" (TMA 23), nowa wiosna życia chrześcijańskiego, „która powinna rozkwitnąć w Wielkim Jubileuszu" (TMA 18). Poprzez to przygotowanie ma się wyrazić istota całego życia Kościoła, tj. ciągłe wychodzenie Wspólnoty Zbawienia „na spotkanie Boga ukrytego: na spotkanie Ducha, który daje życie" (DV 54).

Znamienne jest to, że Jan Paweł II wyraźnie mówił, iż bezpośrednie przygotowanie się Kościoła do Jubileuszu Roku 2000 zostało zainaugurowane poprzez Sobór Watykański II (por. TMA 18, 20). Wtedy to nastała nowa epoka życia Kościoła. Sobór ten dokonał gruntownej jego odnowy (por. TMA 19). W zapoczątkowane wówczas przygotowania do obchodu Jubileuszu Roku 2000 włączyły się synody, które miały miejsce po Soborze Watykańskim II. Chodzi przede wszystkim o Zgromadzenia Ogólne Synodu Biskupów, których owocem były posynodalne adhortacje apostolskie, ale także o inne, jak synody kontynentalne, regionalne, krajowe czy diecezjalne. Ich głównym tematem była ewangelizacja, w szczególności nowa. Za Janem Pawłem II trzeba stwierdzić, że same w sobie były one już nową ewangelizacją (por. TMA 21).

W nurcie tych przygotowań mieściły się także takie wydarzenia — mające miejsce w życiu Kościoła w ostatnim okresie obecnego stulecia — jak obchody: Roku Świętego (1975), Roku Odkupienia (1983), Roku Maryjnego (rozpoczętego w 1987) czy Roku Rodziny (rozpoczętego pod koniec roku 1993), a także obchodzone przez poszczególne Kościoły ich własne Jubileusze, np.: 1000-lecia chrztu Polski (1966), Węgier (1968), Rusi (1988), 600-lecia chrztu Litwy (1987), 500-lecia chrztu Ameryki Łacińskiej (1992), 1400-lecia chrztu krajów anglosaskich (1997) i 1500-lecia chrztu Francji (1996).

Odpowiedzialność za przygotowanie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 spoczywa szczególnie na Biskupie Rzymu. Jan Paweł II podkreślając to, zaznaczył w omawianym Liście apostolskim, że w tych przygotowaniach mają udział wszyscy papieże zasiadający na Stolicy św.

Piotra w całym kończącym się stuleciu (por. TMA 22). O wielkości zaangażowania Ojca świętego Jana Pawła II w dzieło przygotowania całego Kościoła do tego Jubileuszu świadczy zarówno treść jego nauczania, jak i pielgrzymowanie do różnych Kościołów lokalnych. W przygotowaniach mają wziąć udział wszyscy członkowie Kościoła. Jak wynika z treści listu apostolskiego *Tertio millennio adveniente*, życzeniem Papieża jest, by wszyscy członkowie ludu Bożego rozpoczęli te przygotowania od uświadomienia sobie najpierw, jak wielkim wydarzeniem w dziejach człowieka jest, i jak ważkie znaczenie ma dla każdej osoby ludzkiej, Jubileusz Roku 2000 (por. TMA 31).

Obudzenie świadomości wagi tego Jubileuszu dla ludzi dziś żyjących było zadaniem tej fazy przygotowań do niego, które przypadły na lata 1994-1996. Jan Paweł II oczekiwał, że nastąpi wówczas w wiernych ożywienie świadomości misji zbawczej Kościoła (por. TMA 21). Papież widzi bowiem potrzebę uświadomienia sobie przez chrześcijan tego, co Kościół przeżył w ciągu mijającego tysiąclecia, dlatego winni „stanąć w pokorze przed Panem, aby zastanowić się nad odpowiedzialnością, jaką i oni ponoszą za różne przejawy zła w dzisiejszym świecie" (TMA 36). Ów rachunek sumienia winien również objąć sprawę przyjęcia nauki Soboru Watykańskiego II (por. tamże). W perspektywie trzeciego tysiąclecia zrobienie sobie przez narody europejskie rachunku sumienia jest konieczne dla uznania przez nie „dziejowych błędów i przewinień na polu ekonomicznym i politycznym w stosunku do narodów, których prawa były systematycznie gwałcone przez imperializmy zarówno XIX, jak też obecnego stulecia" (TMA 27).

Druga faza owych bezpośrednich przygotowań do Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 — we właściwym sensie tego określenia — została wyznaczona przez Ojca świętego na lata 1997-1999. Jan Paweł II nadał jej charakter teologiczny, trynitarny. Oczekuje on, że planowane na ten czas przygotowanie przyniesie ponowne odkrycie przez chrześcijan Chrystusa Zbawiciela i Ewangelizatora, odnowę znajomości prawdy o Duchu Świętym i Jego uświęcającej obecności wewnątrz Wspólnoty uczniów Chrystusa, a także uświadomienie sobie przez nich tego, że „całe życie chrześcijańskie jest jakby wielkim pielgrzymowaniem do domu Ojca, którego bezwarunkową miłość do każdego człowieka, a zwłaszcza do «syna marnotrawnego» (por. Łk 15, 11-32), odkrywamy na nowo każdego dnia" (TMA 49). Ma to być także rozszerzanie hory-

zontów ludzi wierzących zgodnie z perspektywą prawdy o „Ojcu, który jest w niebie" (por. Mt 5, 45), przez którego Jezus Chrystus został posłany i do którego powrócił (por. TMA 49), a także czas nawrócenia, tj. wyzwolenie od grzechu i wybór dobra (por. TMA 50).

Kościół powinien w toku trwania tej drugiej fazy przygotowań do Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 dołożyć wszelkich starań, by „rozbudzić w każdym wierzącym prawdziwą tęsknotę za świętością, mocne pragnienie nawrócenia i osobistej odnowy w klimacie coraz żarliwszej modlitwy i solidarności z bliźnimi, zwłaszcza z najbardziej potrzebującymi" (TMA 42). Oczekuje się, że chrześcijanie w tym czasie odnowią „swoją nadzieję na ostateczne nadejście Królestwa Bożego, przygotowując je dzień po dniu we własnym wnętrzu, w środowisku społecznym, którego część stanowią, jak również w historii świata" (TMA 47). Aby mogli oni trwale utwierdzić w sobie „wiarę w Boga, który objawił się w Chrystusie, umocnić nadzieję, wyrażającą się w oczekiwaniu na życie wieczne, ożywić miłość, czynnie służącą braciom" (TMA 31), tj. aby ożywili w sobie wiarę i świadectwo chrześcijańskie, powinna być rozbudzona w każdym z nich prawdziwa tęsknota za świętością, „mocne pragnienie nawrócenia i osobistej odnowy, w klimacie coraz żarliwszej modlitwy i solidarności z bliźnimi, zwłaszcza z tymi najbardziej potrzebującymi" (TMA 42). Jest to pierwszoplanowy cel Jubileuszu.

Wezwanie do nawrócenia się będzie najgłośniejsze w trzecim roku przygotowywania się Kościoła do Wielkiego Jubileuszu Roku 2000. Celem będzie wyzwolenie się z grzechu, wybieranie dobra wyrażonego „w wartościach etycznych zawartych w prawie naturalnym, potwierdzonym i pogłębionym przez Ewangelię" (TMA 50). Członkowie Kościoła nie powinni bowiem przekroczyć progu trzeciego tysiąclecia bez „oczyszczenia się przez pokutę z błędów, niewierności, niekonsekwencji i zaniedbań" (TMA 33). Stąd drzwi święte podczas Roku Jubileuszowego powinny być szczególnie wielkie.

W kontekście wymienionych powyżej zadań, stojących przed całym ludem Bożym w związku z wezwaniem go przez Jana Pawła II do podjęcia bezpośrednich przygotowań do Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, trzeba obecnie — dla rozwiązania problemu zasygnalizowanego w tytule artykułu — przyjrzeć się nauczaniu Papieża zaadresowanemu do osób konsekrowanych, które w życiu Kościoła jako Wspólnoty Zbawienia mają na pewno wiele do uczynienia w tym względzie.

Jak już to zostało zauważone, do Jubileuszu Roku 2000 Kościół przygotowuje się od dawna, bo od chwili rozpoczęcia swych obrad przez Sobór Watykański II. Niezwykle ważną rolę w toku tych przygotowań pełniły Zgromadzenia Synodu Biskupów, wśród nich jest również IX Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, poświęcone osobom konsekrowanym. Odbyło się ono w dniach od 2 do 29 X 1994. Owocem tegoż Synodu jest adhortacja apostolska *Vita consecrata* Jana Pawła II (ogłoszona 25 III 1996). Na wstępie mówi się o tym, że rola życia konsekrowanego w Kościele jest ogromnie doniosła (por. VC 2). Wspomniany Synod Biskupów miał określić znaczenie tego stylu życia i perspektywy jego rozwoju w obliczu bliskości nowego tysiąclecia. O doniosłości roli instytutów życia konsekrowanego w życiu Kościoła świadczy przede wszystkim to, że pobudza ono i wspomaga postępy ewangelizacji, a ponadto jest impulsem dla procesu ekumenicznego na Wschodzie i na Zachodzie, rozniecając pragnienie coraz pełniejszej komunii między chrześcijanami, „aby świat uwierzył" (J 17, 21). Na tę doniosłość życia konsekrowanego w życiu nowego ludu Bożego wskazuje niezwykle wymownie fakt obecności tych instytutów w całym świecie oraz ewangeliczny charakter ich świadectwa, co jest dowodem na to, że jest ono sprawą całego Kościoła. Życie konsekrowane znajduje się w samym sercu Wspólnoty Zbawienia jako element o decydującym znaczeniu dla „jej misji, gdyż wyraża najgłębszą istotę powołania chrześcijańskiego" oraz dążenie całego Kościoła-Oblubienicy do zjednoczenia z jedynym Oblubieńcem-Jezusem Chrystusem. Stanowi ono niezwykle cenny i nieodzowny dar także dla teraźniejszości i przyszłości ludu Bożego, gdyż jest głęboko zespolone z jego życiem, świętością i misją.

We wspomnianej adhortacji apostolskiej zaakcentowany został także fakt, że profesja rad ewangelicznych jest integralną częścią życia Kościoła, stanowi bowiem dla niego cenny bodziec do coraz większej wierności Ewangelii. Radykalny dar z siebie, składany z miłości do Jezusa Chrystusa, a w Nim do każdego człowieka, sprawia że lud Boży Nowego Przymierza znajduje w tym bezcenną pomoc w swojej wędrówce ku ojczyźnie niebieskiej.

Dla skonstruowania listy zadań instytutów życia konsekrowanego, stojących przed nimi na progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa trzeba stwierdzić, że życie konsekrowane jest głoszeniem tego, czego

dokonuje Ojciec przez Syna w Duchu Świętym swoją miłością, swoją dobrocią i swoim pięknem (por. VC 20). Można za Ojcem Świętym nazwać je odblaskiem życia Chrystusa w świecie (por. VC 21). Na podkreślenie zasługuje ta prawda, że życie konsekrowane posiada wymiar eschatologiczny (por. VC 26), ukazuje także świętość Kościoła, co jest szczególną wartością tego stylu życia, i nieustannie przypomina Ludowi Bożemu o potrzebie odpowiadania świętością życia na miłość Bożą, rozlaną w sercach ludzi przez Ducha Świętego, i wyrażania swoim życiem, sakramentalnej konsekracji dokonanej przez Boga we chrzcie św., w bierzmowaniu lub sakramencie święceń.

Wskazywanie na Królestwo Boże, całkowity dar z siebie dany Bogu w konsekracji, dążenie do doskonałości chrześcijańskiej, życie według rad ewangelicznych itd., to istotna rola, jaką pełnią osoby konsekrowane w toku przygotowań Kościoła do Wielkiego Jubileuszu Roku 2000. Życie to wyzwala od zła, zachęca do ponoszenia ofiary dla Królestwa Bożego, budowania nowej świadomości misji, spoczywającej na Kościele. Taka postawa osób konsekrowanych jest też na pewno owocną formą ich udziału w dziele nowej ewangelizacji realizowanym poprzez głoszenie Bożej prawdy słowem i przez dawanie świadectwa chrześcijańskiego.

Zestawienie zadań stojących przed instytutami życia konsekrowanego z postawionymi przez Jana Pawła II przed całym ludem Bożym celami przygotowań do Jubileuszu Roku 2000, pozwala łatwo zauważyć, jak ważną rolę mają do spełnienia w tym dziele osoby konsekrowane i instytuty, do których przynależą. To porównanie pozwala dostrzec w pełni wymowę zwrotu: „doniosła rola", jakiego w odniesieniu do instytutów życia konsekrowanego użył Ojciec święty w adhortacji apostolskiej *Vita consecrata* (n. 2) dla ukazania ich znaczenia w życiu Kościoła i w świecie. Adhortacja ta była owocem wspomnianego IX Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów, pełniącego, jak i pozostałe, funkcję służebną w przygotowaniach ludu Bożego do Jubileuszu Roku 2000. Z tej racji można stwierdzić, że wspomniany dokument nauczania papieskiego ukazuje szczególnie ważne kierunki właściwego przebiegu i sposobu osiągnięcia największej owocności tych przygotowań.

Ks. Walerian SŁOMKA
Lublin

KIERUNKI FORMACJI DUCHOWEJ I APOSTOLSKIEJ[1]

Odnosząc pojęcie formacji do czasownika „formować" i rzeczownika „forma", możemy uznać, że formacja oznacza nadawanie odpowiedniego kształtu świadomości, decyzyjności, postawom i życiu człowieka.

Mylące może być rozumienie słowa „duchowa". Należy więc wyjaśnić, że nie mamy tu na myśli wyłącznie duchowego wymiaru ludzkiego życia, lecz o to, co tradycyjnie pojmowano przez kultywowanie życia wewnętrznego, a co dziś określa się zwykle przez duchowość, czyli pewien styl życia, „życie według Ducha" (Rz 8, 9), „postępowanie według Ducha" (Rz 8, 4), czy „zespół postaw serc pobudzonych przez Ducha, a mianowicie przekonań, motywacji, decyzji"[2].

Pojęcie apostolstwa ma w chrześcijaństwie swą genezę w Mandacie — zleceniu Jezusa Chrystusa dla Dwunastu i wszystkich tych, którzy w Niego uwierzą (por. Mt 28, 19-20), zgodnie z ich członkostwem w Mistycznym Ciele Chrystusa i stanem życia wspólnoty ludu Bożego. Jest rzeczą zrozumiałą, że dziś nie można rozumieć pojęcia apostolstwa bez łączenia go z pojęciem nowej ewangelizacji.

Rozważania nad terminem „kierunki" rodzą pytania dotyczące procesu formacji duchowej i apostolskiej laikatu ze szczególnym uwzględnieniem ruchów i stowarzyszeń katolickich, do czego zobowiązuje nas obecny I Kongres Ruchów i Stowarzyszeń Katolickich Diecezji Siedleckiej.

---

[1] Referat został wygłoszony podczas I Kongresu Ruchów i Stowarzyszeń Katolickich Diecezji Siedleckiej w Siedlcach dnia 23 X 1998 roku.

[2] *Instrumentum Laboris VIII Zwyczajnego Synodu Biskupów 1990*, nr 21.

1. FORMACJA DUCHOWA

A. Trynitarno-eklezjalne przesłanki formacji duchowej

Konstytucja dogmatyczna o Kościele i Dekret o apostolstwie ludzi świeckich Soboru Watykańskiego II oraz posynodalna adhortacja Jana Pawła II *Christifideles laici* zobowiązują nas do osadzenia duchowości laikatu w tajemnicy Trójjedynego Boga i Kościoła Chrystusowego. To właśnie zbawczy plan Ojca niebieskiego, urzeczywistniany przez Jezusa Chrystusa w mocy Ducha Świętego leży u podstaw powołania do istnienia Kościoła, który stanowią wierzący świeccy, duchowni (hierarchia) i osoby życia konsekrowanego. W tym rozumieniu Kościoła, zarówno jako Mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa, jak też jako ludu Bożego, wszystkie stany życia mają udział w godności i posłannictwach Jezusa Chrystusa, zgodnie z tożsamością własnego stanu. Wszystkie bowiem obdarowane są łaską synostwa Bożego i właściwym sobie uchrystusowieniem, które stanowi podstawę powszechnego powołania do świętości, czyli miłości na podobieństwo tej, którą umiłował nas Ojciec niebieski w Jezusie Chrystusie i jaką umiłował nas Jezus Chrystus, oddając życie swe za nas (por. KK 39-43). Jakby swoistą syntezę prawdy o tej godności i posłannictwie nakreślił Sobór Watykański II we wspomnianej konstytucji w rozdziale o ludzie Bożym, gdzie czytamy: „Udziałem tego ludu stała się godność i wolność synów Bożych, w których sercach Duch Święty mieszka jak w świątyni. Prawem jego stało się przykazanie nowe miłowania, jak Chrystus nas umiłował (por. J 13, 34). Celem jego wreszcie — Królestwo Boże, zapoczątkowane na ziemi przez Boga i mające się dalej rozszerzać, aż na końcu wieków dopełnione zostanie również przez Boga, gdy objawi się Chrystus, życie nasze (por. Kol 3, 4), a «samo stworzenie będzie wyzwolone z niewoli skażenia na wolność chwały synów Bożych»" (Rz 8, 21; KK 9).

Adhortacja *Christifideles laici,* która dopełnia soborową myśl na temat laikatu chrześcijańskiego, w sposób magistralny zobowiązuje do rozumienia godności i posłannictwa laikatu chrześcijańskiego przez sytuowanie prawdy o nim w prawdzie o Kościele jako Tajemnicy, Komunii i Misji. „Tylko w tajemnicy Kościoła, jako tajemnicy komunii, objawia się «tożsamość» świeckich, ich autentyczna godność. A tylko w obrębie tej godności można określić ich powołanie i misję w Kościele i

w świecie" (ChL 8). Zgodnie z tym, świeccy nie tylko „należą do Kościoła, ale że sami są Kościołem. [...] Oni są Kościołem" (ChL 9). Laikat chrześcijański mocą zbawczego dzieła Chrystusa i uświęcającego dzieła Ducha Świętego ma udział w życiu trynitarnym, w godności synostwa Bożego i w posłannictwach Jezusa Chrystusa: prorockim, kapłańskim i królewskim, zgodnie z tożsamością własnego stanu życia w Kościele i w świecie.

Usytuowany w łonie Kościoła jako Komunii (soborowa eklezjologia komunii) laikat winien być rozumiany w komplementarności do pozostałych stanów życia: duchownych i osób konsekrowanych. Wszystkie bowiem stany życia współtworzą Kościół Chrystusowy i wszystkie, zgodnie z własną tożsamością, są powołane do świętości życia i do wypełnienia misji apostolskiej.

B. Powołanie do świętości wyzwaniem dla formacji

Świętość Boga i świętość Chrystusa oraz obdarowanie świętym uchrystusowieniem Kościoła jako Mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa leży też u podstaw powszechnego powołania do świętości życia wszystkich stanów życia. Konstytucja dogmatyczna Soboru Watykańskiego II nie pozwala na inne rozumienie tego powołania: „Albowiem Chrystus, Syn Boży, który wraz z Ojcem i Duchem Świętym doznaje czci jako «sam jeden święty», umiłował Kościół jako oblubienicę swoją, siebie samego zań wydając, aby go uświęcić (por. Ef 5, 25-26); złączył go też ze sobą jako ciało swoje i hojnie obdarzył darem Ducha Świętego na chwałę Bożą. Toteż wszyscy w Kościele, niezależnie od tego czy należą do hierarchii, czy są przedmiotem jej funkcji pasterskiej, powołani są do świętości, zgodnie ze słowami Apostoła: «Albowiem wolą Bożą jest uświęcenie wasze» (1 Tes 4, 3; por. Ef 1, 4) [...]. Toteż dla wszystkich jasne jest, że wszyscy chrześcijanie jakiegokolwiek stanu i zawodu powołani są dopełni życia chrześcijańskiego i do doskonałości miłości" (KK 40).

Ojciec święty Jan Paweł II nazywa to powołanie „pierwszym i podstawowym" i stwierdza, że właśnie to przesłanie Soboru „stało się główną sprawą" jego orędzia skierowanego pod adresem wszystkich członków Kościoła Chrystusowego (ChL 16). Więcej, Jan Paweł II do-

daje, że „powołanie do świętości nie jest zwykłym nakazem moralnym, lecz niezbywalnym wymogiem tajemnicy Kościoła [...]. Kościół [...] jest mistycznym ciałem, a jego członki mają udział w świętości Głowy, którą jest Chrystus" (ChL 16). Wymóg świętości życia stawiany uczniom Chrystusa jest szczególnie aktualny w obliczu przełomowych konfrontacji ewangelicznego przesłania z przeszkodami i zagrożeniami, jakim Kościół Chrystusowy był poddawany przez wieki i w obliczu jakich jest stawiany dziś. Ani prawdziwa odnowa świata, ani nowa ewangelizacja nie zajaśnieją swym blaskiem i nie osiągną swego pełnego owocowania bez prawdziwych świętych.

Powołanie do świętości, która jest gwarantem prawdziwej odnowy Kościoła i skutecznej ewangelizacji, nie przerasta możliwości żadnego chrześcijanina. Wszyscy bowiem z mocy sakramentu chrztu, innych sakramentów, a szczególnie Eucharystii i życia modlitewnego są uzdolnieni do życia według wymogów Błogosławieństw ewangelicznych i naśladowania Chrystusa w Jego miłości we wszystkim, co czynią. Świeccy chrześcijanie winni osiągać tę doskonałość miłości nie przez oderwanie ich od świeckiego zaangażowania, ale właśnie w nim, czyniąc to zaangażowanie polem wypełnienia woli Bożej i zjednoczenia z Bogiem, a ostatecznie funkcją miłowania Go, ludzi i świata na wzór tej miłości jaką umiłował nas Ojciec niebieski i Jezus Chrystus (por. ChL 16-17).

Zgodnie z myślą Konstytucji dogmatycznej o Kościele i Dekretu o apostolstwie świeckich oraz z adhortacją *Christifideles laici* wszystkie dziedziny ludzkiego życia świeckiego winny stanowić pole dla uobecnienia się chrześcijańskiej miłości, czyli dla chrześcijańskiej świętości[3]. Wśród tych dziedzin, we wprowadzeniu do swej adhortacji, Jan Paweł II wymienia sekularyzm, problem obrony godności człowieka i sprawę pokoju, natomiast w rozdziale trzecim wylicza następujące pola apostolskiego zaangażowania świeckich, w których winna ujawnić się chrześcijańska świętość, czyli doskonałość miłości chrześcijańskiej: praca na rzecz poszanowania godności ludzkiej, obrona prawa do życia i wolności religijnej, praca na rzecz promocji rodziny, zaangażowanie polityczne, społeczne i gospodarcze oraz ewangelizacja kultury i kultur ludzkich.

Cała formacja duchowa świeckich winna w zasadniczy sposób odwoływać się do omówionych przesłanek duchowości chrześcijańskiej

[3] Zob. W. S ł o m k a, *Świętość na świeckiej drodze życia*, Poznań 1981, passim.

laikatu, a jednocześnie uwzględniać charyzmat poszczególnych grup, wspólnot czy stowarzyszeń tegoż laikatu w Kościele oraz wymienione pola zaangażowania. Istota świętości chrześcijańskiej jest bowiem jedna — doskonałość miłości, ale różne są drogi wcielania tej miłości w życie, w zależności od stanu życia i otrzymanych charyzmatów.

Powołanie do świętości i świętość życia są dla chrześcijanina wartością samą w sobie. To właśnie przez urzeczywistnienie tego powołania chrześcijanin osiąga doskonałość człowieczeństwa, zjednoczenie z Bogiem i gwarancję niezawodności nadziei na uszczęśliwiającą komunię miłości z Bogiem i świętymi w życiu wiecznym. Jednakże świętość ma też znaczenie znaku profetycznego i znaku wiarygodności Ewangelii Chrystusowej w obliczu świata i jej skuteczności w przemienianiu świata. Konstytucja dogmatyczna o Kościele stwierdza wręcz, że „[...] dzięki tej świętości chrześcijan, także w społeczności ziemskiej rozwija się bardziej godny człowieka sposób życia" (KK 40).

Jan Paweł II podkreśla również, że świętość jest nie tylko wymiarem chrześcijańskiej godności, ale także czynnikiem misji i odpowiedzialności, jaka spoczywa na świeckich. „Świętość jest ponadto podstawową przesłanką i niezbędnym warunkiem do tego, aby Kościół mógł realizować swoją zbawczą misję. Właśnie świętość Kościoła jest tajemnym źródłem i nieomylną miarą jego apostolskiego zaangażowania oraz misyjnego zapału. Kościół, Oblubienica Chrystusa, tylko wtedy staje się Matką płodną w Duchu, gdy poddaje się Chrystusowej miłości i ją odwzajemnia" (ChL 17).

Odnosząc naszą relację do pytania o kierunki formacji duchowej, możemy zasadnie powiedzieć, że do fundamentalnych kierunków należy urzeczywistnianie powołania do świętości osobistej, ale też do świętości jako znaku profetycznego, znaku wiarygodności misji Kościoła *ad intra* i *ad extra* przy uwzględnieniu wszystkich zróżnicowań stanów, zawodów i charyzmatów poszczególnych osób.

2. FORMACJA APOSTOLSKA

A. Trynitarno-eklezjalne przesłanki formacji apostolskiej

Analogicznie do formacji duchowej całego ludu Bożego również jego formacja apostolska ma swą podstawę w tajemnicy Trójjedynego

Boga i Chrystusowego Kościoła. Pierwszy rozdział Konstytucji dogmatycznej o Kościele osadza nie tylko tajemnicę bytu, ale także misję Kościoła w tajemnicy Trójcy Świętej: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Ta myśl zawarta jest też w Dekrecie soborowym o apostolstwie świeckich, który w szczególny sposób traktuje o apostolskim powołaniu chrześcijańskiego laikatu. „Obowiązek i prawo do apostolstwa otrzymują świeccy na mocy samego zjednoczenia z Chrystusem — Głową. Wszczepieni bowiem przez chrzest w Ciało Mistyczne Chrystusa, utwierdzeni mocą Ducha Świętego przez bierzmowanie, są oni przeznaczeni przez samego Pana do apostolstwa [...]. Zatem wierni otrzymują wspaniały obowiązek przyczyniania się do tego, aby wszyscy ludzie na całym świecie poznali i przyjęli boskie orędzie zbawienia" (DA 3).

Apostolstwo to może być pełnione indywidualnie przez świadectwo życia i głoszenie słowa Bożego oraz zespołowo przez różne stowarzyszenia, które bądź wprost wspierają ogólne cele apostolskie Kościoła, bądź też podejmują bardziej konkretne formy głoszenia Ewangelii i przyczyniania się do świętości Kościoła, bądź też angażują się w przepojenie duchem Ewangelii porządku doczesnego czy też pełnienie dzieł charytatywnych (por. DA 16-18). Na kanwie tych stwierdzeń Dekret wspomina o prawie katolików świeckich do zakładania — przy poszanowaniu tożsamości Kościoła — stowarzyszeń (por. DA 19). Do godnych szczególnego uznania Dekret zalicza Akcję Katolicką lub wszystkie inne stowarzyszenia, które mogą nosić to miano, jeśli spełniają następujące warunki:

a) utożsamienie celu stowarzyszenia z apostolskim celem Kościoła w dziedzinie ewangelizacji i uświęcenia ludzi, a także chrześcijańskiego formowania ich sumień w celu ewangelizacji różnych społeczności i środowisk;

b) świeccy współpracując z hierarchią zachowują właściwą autonomię w kierowaniu stowarzyszeniem i rozeznawaniu warunków duszpasterskiej pracy Kościoła;

c) członkowie stowarzyszenia działają zespołowo;

d) świeccy prowadzą swe działania apostolskie pod zwierzchnictwem i za zgodą hierarchii (por. DA 20; ChL 31).

Ta ostatnia cecha nie tylko stanowi zobowiązanie dla laikatu, ale też jest źródłem powinności dla kleru. „Biskupi, proboszczowie i kapłani, tak diecezjalni, jak i zakonni, niech pamiętają, że prawo i obowiązek

apostołowania są wspólne wszystkim wiernym czy to duchownym, czy świeckim, i że w budowaniu Kościoła mają także świeccy swój udział. Dlatego powinni po bratersku pracować razem ze świeckimi w Kościele i dla Kościoła, oraz specjalną troską otaczać świeckich przy ich pracy apostolskiej" (DA 25).

B. Cel i kierunki formacji apostolskiej

Kościół Chrystusowy otrzymał od swego Założyciela Mandat — zlecenie, by przepowiadać Ewangelię i sprawować dzieło zbawienia przez doprowadzanie ludzi do wiary i życia sakramentalnego, przez co ma dokonywać się zjednoczenia z Bogiem i budowanie Królestwa Bożego na ziemi. Jest rzeczą zrozumiałą, że zróżnicowanie ludu Bożego na różne stany życia niesie ze sobą zróżnicowanie w dziele apostołowania. Jednakże „apostolstwo świeckich jest uczestnictwem w samej zbawczej misji Kościoła i do tego właśnie apostolstwa sam Pan przeznacza wszystkich przez chrzest i bierzmowanie [...]. Ludzie świeccy zaś szczególnie powołani są do tego, aby czynić obecnym i aktywnym Kościół w takich miejscach i w takich okolicznościach, gdzie jedynie przy ich pomocy stać się on może solą ziemi" (KK 33).

Dekret o Apostolstwie świeckich podejmuje również cel misji Kościoła, a w nim misji apostolskiej laikatu. „Kościół powstał do życia w tym celu, by szerząc Królestwo Chrystusowe po całej ziemi ku chwale Ojca, uczynić wszystkich ludzi uczestnikami zbawczego odkupienia i by przez nich skierować cały świat rzeczywiście do Chrystusa [...]. Jednak i ludzie świeccy, stawszy się uczestnikami urzędu kapłańskiego, proroczego i królewskiego Chrystusa, mają swój udział w posłannictwie całego ludu Bożego w Kościele i w świecie" (DA 2). Dalszy tekst mówi o tym, że apostolstwo świeckich jest także ukierunkowane na szerzenie Ewangelii i uświęcenie ludzi, a specyficznie na przepojenie duchem Ewangelii porządku doczesnego, gdyż szczególnie to środowisko jest miejscem życia świeckich i dlatego Bóg zadaje im niejako ewangelizację tego środowiska.

Zróżnicowanie dziedzin porządku doczesnego decyduje o kierunkach formacji apostolskiej. Chrystusowe orędzie zbawienia zmierza do tego, by całe stworzenie uczynić nowym. Misja przepojenia duchem

Ewangelii całego porządku doczesnego jest więc misją całego Kościoła, ale zadanie to Kościół szczególnie może spełnić przez swój laikat. Dekret wskazuje przykładowo na wiele rejonów tego porządku doczesnego, które winny stać się polem apostolskiej misji laikatu: „dobra osobiste i rodzinne, kultura, sprawy gospodarcze, sztuka i zajęcia zawodowe, administracja państwowa, stosunki międzynarodowe i inne tym podobne" (DA 7).

Apostolska misja laikatu w świeckim środowisku może spotkać się z zarzutem godzenia w autonomię świata świeckiego, ale zarzut ten traci swą zasadność, gdy uwzględni się fakt samego zaistnienia porządku doczesnego i świeckiego z woli Boga oraz nadanej przez Boga własnej wartości światu doczesnemu i świeckiemu. Nie można tylko tej autonomii rozumieć fałszywie, jakoby świat świecki nie miał żadnego odniesienia i żadnego związku z Bogiem (por. DA 7; KDK 36).

Również adhortacja *Christifideles laici* podejmuje — jak to już zauważyliśmy — zagadnienie wielości środowisk i zadań, które wyznaczają kierunki apostolskiego zaangażowania laikatu i kierunki jego apostolskiej formacji. Polem tego zaangażowania jest zarówno obrona godności i niezbywalnych praw człowieka w jego indywidualności, jak też w wymiarze życia społecznego, politycznego, gospodarczego i kulturalnego (ChL 32-44). Ojciec święty przytacza wypowiedź papieża Pawła VI z adhortacji *Evangelii nuntiandi*: „Polem właściwym dla ich ewangelizacyjnej aktywności jest szeroka i bardzo złożona dziedzina polityki, życia społecznego, gospodarki; dalej, dziedzina kultury, nauki, sztuki, stosunków międzynarodowych, środków przekazu społecznego; do tego dochodzą niektóre dziedziny szczególnie otwarte na ewangelizację, jak: miłość, rodzina, wychowanie dzieci i młodzieży, praca zawodowa, cierpienia ludzkie. Im więcej będzie ludzi świeckich owianych duchem ewangelicznym, odpowiedzialnych za te sprawy, oraz wyraźnie im oddanych, i im kompetentniej zdołają je wspierać oraz świadomi będą obowiązku zaangażowania wszystkich swoich sił chrześcijańskich — które często zostają ukryte — tym więcej wszystkie te sprawy będą służyć budowaniu Królestwa Bożego i przynoszeniu zbawienia w Jezusie Chrystusie; nie tracąc czegokolwiek ani nie uszczuplając efektywności humanistycznej" (EN 70; por. ChL 23).

Można powiedzieć, że nic, co dotyczy ludzkiej godności i rozwoju człowieka, zarówno w wymiarze życia osobistego, wspólnotowego czy

struktur życia społecznego, nie może pozostawać poza zainteresowaniem apostolskiej misji chrześcijańskiego laikatu w ogóle, a także poszczególnych stowarzyszeń czy grup katolickich, zgodnie z ich charyzmatem.

Podkreślanie, że tożsamość chrześcijańskiego laikatu wiąże się szczególnie z ich obecnością i misją w świecie (por. ChL 17), nie oznacza, że świeccy katolicy są mniej włączeni w tajemnicę Kościoła, czy w mniejszym stopniu są członkami Kościoła. Prawda jest taka, że świeccy, łącznie z hierarchią i stanem życia konsekrowanego są Kościołem (por. ChL 9), dlatego przysługuje im nie tylko bycie w świecie, ale i w Kościele, nie tylko pełnienie apostolstwa w świecie, ale i w Kościele. Chodzi jedynie o respektowanie tożsamości i specyfiki każdego stanu życia w Kościele i specyfiki pełnionego przez każdy stan apostolstwa.

Ta specyfika dla laikatu wiąże się szczególnie z ewangelizacją porządku doczesnego, gdyż przez laikat Kościół szczególnie może wypełnić swą misję względem świata, powierzonego Kościołowi przez Chrystusa. Wspomniana specyfika nie wyczerpuje jednak tożsamości laikatu, gdyż współstanowią ją bycie Kościołem i pełnienie misji w Kościele na mocy sakramentu chrztu i bierzmowania. Jan Paweł II w cytowanej adhortacji, szczególnie w rozdziale drugim, wyszczególnia te posługi, urzędy i funkcje, które świeccy mogą wypełniać w Kościele czy to indywidualnie, czy stowarzyszeniowo, zarówno na poziomie parafii, jak diecezji i Kościoła powszechnego. Chodzi tylko o to, by respektować granice własnej tożsamości, wynikające z braku sakramentu święceń. Wszystkie posługi, nawet duszpasterskie, spełniane przez laikat na mocy sakramentu chrztu i bierzmowania, nie czynią świeckiego pasterzem Kościoła, gdyż do tego konieczny jest sakrament święceń. Tylko on uzdalnia do tego, by być i pełnić misję *in Persona Christi, Capitis et Pastoris Ecclesiae* (ChL 22).

Znamię kościelności jakiegoś stowarzyszenia domaga się jednak spełnienia następujących kryteriów (por. ChL 30):

a) „Stawianie na pierwszym miejscu powołania każdego chrześcijanina do świętości...";

b) „Odpowiedzialność w wyznawaniu wiary katolickiej...";

c) Zachowanie „trwałej i autentycznej komunii" z hierarchią Kościoła;

d) „Zgodność z apostolskim celem Kościoła i udział w jego realizacji";

e) „Zaangażowana obecność w ludzkiej społeczności, będąca zawsze — w świetle społecznej nauki Kościoła — służbą na rzecz pełnej godności człowieka".

3. FORMATORZY I ŚRODKI FORMACJI

A. Formatorzy

Dokumenty nauczania kościelnego jednogłośnie zaznaczają, że pierwszym i najważniejszym formatorem jest sam Bóg. Jasno wyraża tę świadomość adhortacja *Christifideles laici* w słowach: „Tak, Bóg jest pierwszym wielkim wychowawcą swojego ludu [...]. Boskie dzieło wychowawcze objawia się i dopełnia w Jezusie Chrystusie i dociera od wewnątrz do każdego człowieka dzięki dynamicznej obecności Ducha Świętego. Do udziału w tym dziele wezwany jest Kościół — Matka, zarówno jako taki, jak i w poszczególnych dziedzinach i przejawach swojego życia. W ten sposób katolicy świeccy są formowani przez Kościół i w Kościele, co się dokonuje na zasadzie wzajemnej komunii i współpracy wszystkich jego członków: kapłanów, zakonników i samych świeckich" (ChL 61).

Konkretyzując tę problematykę Jan Paweł II wskazuje na wychowawczą pracę Kościoła powszechnego, kościołów partykularnych, parafii i małych wspólnot, a także pracę katechetyczną. Kapłani, zakonnicy i zakonnice są wezwani do wspierania świeckich w osiąganiu ich właściwej formacji. Ogromne zadanie formacyjne spoczywa też na rodzinie chrześcijańskiej, a następnie na szkołach i uniwersytetach katolickich, czy centrach odnowy życia duchowego. Trudności stwarzane przez okoliczności naszych czasów domagają się specjalistycznego przygotowania formatorów „złożonych z rodziców, nauczycieli, kapłanów, zakonników, zakonnic oraz przedstawicieli młodzieży" (ChL 62).

Dla obecnego Kongresu szczególnie ważne jest stwierdzenie adhortacji: „Także grupy, stowarzyszenia i ruchy mają swoje miejsce w formacji świeckich. Każde bowiem z tych zrzeszeń przy pomocy sobie właściwych metod umożliwia formację głęboko wszczepioną w do-

świadczenie życia apostolskiego, a równocześnie dają okazję dla integracji, ukonkretnienia i bliższego określenia formacji otrzymywanej przez ich członków od innych osób i wspólnot" (ChL 62).

W konsekwencji, Jan Paweł II wskazuje, że formacja jest prawem i obowiązkiem wszystkich, włącznie z samowychowaniem czy autoformacją (por. ChL 63; DA 28-30).

B. Środki formacji duchowej i apostolskiej

Jakkolwiek obydwa rodzaje formacji winny być traktowane jako komplementarne, to jednak każda z nich korzysta z właściwych sobie środków. Dla formacji duchowej podstawowe jest zjednoczenie z Bogiem poprzez chrześcijańską wiarę, nadzieję i miłość, życie modlitewne i sakramentalne, stosowanie odpowiednich środków ascetycznych i wierność natchnieniom Ducha Świętego (por. KK V; DA 2-4). Jan Paweł II wymienia przykładowo te środki, które decydują o urzeczywistnieniu powołania do świętości: życie według ewangelicznych Błogosławieństw, lektura słowa Bożego, udział w liturgii i sakramentalnym życiu Kościoła, osobista, rodzinna i wspólnotowa modlitwa, głód sprawiedliwości, praktyka miłości, szczególnie względem najmniejszych, ubogich i cierpiących (por. ChL 16).

Wszystkie zalecenia dotyczące środków osiągania doskonałej miłości, czyli świętości chrześcijańskiej przez laikat, nie mogą kolidować jednak z tożsamością człowieka świeckiego i nie mogą stać w sprzeczności z apostolskim powołaniem laikatu w Kościele i w świecie. Ludzie świeccy winni więc formować swe życie duchowe zgodnie z własną tożsamością i z właściwą im apostolską duchowością. „Ta duchowość świeckich winna przybierać szczególne znamiona w zależności od stanu małżeńskiego i rodzinnego, od bezżenności lub wdowieństwa, sytuacji chorobowej, działalności zawodowej i społecznej [...] Niech również cenią sobie wysoko kwalifikacje zawodowe, zmysł rodzinny i obywatelski oraz cnoty odnoszące się do życia społecznego, jak: uczciwość, poczucie sprawiedliwości, szczerość, uprzejmość, siłę ducha, bez których nie może się utrzymać życie prawdziwie chrześcijańskie" (DA 4; por. ChL 17).

Do środków formacji duchowej, a szczególnie apostolskiej, zaleca się tworzenie rad świeckich przy parafiach, diecezjach oraz rad narodowych i międzynarodowych. Soborowy Dekret zaleca też powołanie do istnienia specjalnego Sekretariatu przy Stolicy Apostolskiej, który służyłby apostolstwu świeckich, i przy którym byłyby reprezentacje różnych ruchów oraz inicjatyw świeckich całego świata (por. DA 26).

Pełna formacja laikatu winna obejmować zarówno formację duchową jak i apostolską, a w ich służbie także formację doktrynalną ze szczególnym zwróceniem uwagi na nauki teologiczne, społeczną naukę Kościoła, na nauki humanistyczne i zagadnienia kultury (por. ChL 60; por. DA 29). Chodzi bowiem o to, by katolicy świeccy uniknęli oddzielania życia duchowego od świeckiego, czy rozłamu między wiarą a życiem, Ewangelią a kulturą. Taki rozłam już Sobór Watykański II zaliczył do „ważniejszych błędów naszych czasów" (KDK 43; por. ChL 59).

Kończąc naszą refleksję na temat kierunków formacji duchowej i apostolskiej, w ramach obecnego Kongresu poświęconego ruchom i stowarzyszeniom katolickim diecezji siedleckiej, wypada zauważyć, że refleksja ta dotyczyła raczej laikatu chrześcijańskiego czy katolickiego, niż poszczególnych ruchów czy stowarzyszeń kościelnych, nie mówiąc już o ruchach i stowarzyszeniach konkretnej diecezji. Wydaje się bowiem, że nakreślenie powszechnych zasad dotyczących kierunków formacji duchowej i apostolskiej stwarza podstawę dla ich odniesień do konkretnych ruchów i stowarzyszeń, przy respektowaniu specyfiki charyzmatu i własnej tożsamości każdego ruchu czy stowarzyszenia. Tak zresztą ujmowały ten problem cytowane powyżej dokumenty nauczania kościelnego.

Opracowanie konkretyzujące kierunki formacji wszystkich ruchów i stowarzyszeń katolickich istniejących dziś w Kościele przekracza rozmiary takiego wprowadzenia, jak nasze. Wystarczy bowiem sięgnąć dziś do internetu pod hasła: ruchy i stowarzyszenia katolickie, by uznać wyrażone wyżej przeświadczenie.

Mam też świadomość, że ani dokumenty nauczania Soboru Watykańskiego II, ani adhortacja Jana Pawła II *Christifideles laici* nie zamknęły nauczania kościelnego na temat duchowej i apostolskiej formacji laikatu. Nie można jednak powiedzieć, że zawarte w tych dokumentach nauczanie przestało być aktualne. Trzeba raczej stwierdzić, że na-

kreślone tam zasady formacji duchowej i apostolskiej laikatu oraz ich kierunki czekają wciąż na swe wcielenie; że ten Kościół, którym jest także laikat katolicki, właśnie przez wysiłek formacyjny zacznie doświadczać swej podmiotowości i wespół z hierarchią i stanem życia konsekrowanego ujawni nowe oblicze Chrystusowego Kościoła oraz wprowadzi ten Kościół w nową wiosnę życia dla chwały Trójjedynego Boga i zbawienia świata.

Stanisław T. ZARZYCKI SAC*
Lublin

ŚW. WINCENTY PALLOTTI JAKO PREKURSOR AKCJI KATOLICKIEJ I INSPIRATOR DUCHOWOŚCI APOSTOLSKIEJ

Śledząc na przestrzeni ostatniego wieku różne wypowiedzi papieży o św. Wincentym Pallottim, można zauważyć, iż nazywany jest on „prekursorem Akcji Katolickiej”[1], jej „przewodnikiem” we właściwym tego słowa znaczeniu[2] i „znakomitym mężem apostolstwa”[3].

Znamienne jest, na przykład, stwierdzenie papieża Jana XXIII, iż Pallotti „dał w Rzymie pierwszy impuls Akcji Katolickiej we właściwym znaczeniu tego słowa [...] zapoczątkował [bowiem — przyp. S. Z.] te metody działania, których w naszych czasach potrzebuje i oczekuje od kapłana zarówno społeczeństwo, jak i Kościół święty z tytułu swego posłannictwa”[4].

---

* Ks. Stanisław T. Z a r z y c k i, pallotyn (ur. 1955), pracownik naukowy Instytutu Teologii Duchowości KUL od 1992 roku. Doktorat w 1994 roku na KUL na podstawie rozprawy pt. *Serce w kształtowaniu postaw człowieka i w realizacji jego powołania do świętości według Dietricha von Hildebranda*. Autor kilkunastu artykułów naukowych i kilku książek, m.in.: *Duchowość pallotyńska a duchowość chrześcijańska* (Ząbki 1996) i *Dietricha von Hildebranda filozoficzno-teologiczne podstawy duchowości serca* (Lublin 1997).

[1] Relacja o przemówieniu papieża P i u s a XI wygłoszonym w dniu 24 I 1932 r. z okazji ogłoszenia Dekretu o heroiczności cnót W. Pallottiego, [w:] *Papieże o św. Wincentym Pallottim. W 25-rocznicę kanonizacji* (kolekcja: „Dziedzictwo św. Wincentego Pallottiego”, t. 1), red. R. Forycki, P. Taras, Warszawa 1989, s. 16.

[2] P i u s XII, *List apostolski, w którym Wielebny Sługa Boży, Wincenty Pallotti, kapłan rzymski, Założyciel Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego zostaje ogłoszony błogosławionym z dnia 22 stycznia 1950 roku*, [w:] *Papieże o św. Wincentym Pallottim*, s. 23.

[3] Zob. tamże, s. 19.

[4] *Fragment przemówienia Ojca świętego, Jana XXIII do ojców duchownych w Seminariach z dnia 9 września 1962 roku*, [w:] *Papieże o św. Wincentym Pallottim*, s. 29.

Za szczególnie doniosłą w tym względzie należy uznać wypowiedź Piusa XI, pod którego wpływem kształtował się ideowo-strukturalny model włoskiej Akcji Katolickiej. W przemówieniu wygłoszonym 24 I 1932 roku z okazji proklamowania *Dekretu o heroiczności cnót,* Ojciec święty mówił: „W tym momencie uczestniczymy w wyniesieniu do chwały kapłana, który przeczuł (przewidział) całą rzecz, a nawet samą nazwę, tworząc Stowarzyszenie Apostolstwa Katolickiego, tzn. to, co jest racją bytu Akcji Katolickiej, a więc apostolstwa świeckich pod kierownictwem apostolstwa hierarchicznego. Cóż za wspaniałe przygotowanie, dzięki któremu dostrzegamy Rękę, a wcześniej jeszcze Serce Boże. I doprawdy Akcja Katolicka, gdziekolwiek prowadzi swe dzieło, nie traci tak cennej okazji, aby nie tylko podziękować Boskiej Opatrzności, dającej nową opiekę i nowy przykład do naśladowania, ale aby skorzystać z nauk tak opatrznościowego i cennego prekursora, jakim jest Sługa Boży Wincenty Pallotti”[5]. W słowach tych Papież uznaje i potwierdza profetyczny charakter ducha Pallotttiego i jego Dzieła w stosunku do ukształtowanej kilkadziesiąt lat później Akcji Katolickiej. Profetyzm Pallottiego, będący ostatecznie dziełem Opatrzności Bożej czuwającej nad Kościołem, polegał na przewidzeniu tego, co stało się później „racją bytu” Akcji Katolickiej, czyli — jak to określił Pius XI — „apostolstwa świeckich pod kierunkiem apostolstwa hierarchicznego”.

Chcąc bliżej zrozumieć powody, dla których Ojciec święty dostrzega w dziele Pallottiego prekursorstwo w stosunku do Akcji Katolickiej, należy uświadomić sobie genezę obu tych zrzeszeń i porównać ich istotne znamiona.

1. AKCJA KATOLICKA

A. Bliższe okoliczności powstania Akcji Katolickiej

Ukształtowana w latach 1922-23 tożsamość Akcji Katolickiej we Włoszech była efektem długofalowego procesu społeczno-religijnego i społeczno-politycznego, zachodzącego w krajach Europy Zachodniej. Wyraźny początek przypada na lata sześćdziesiąte XIX wieku, kiedy

[5] Zob. *Papieże o św. Wincentym Pallottim*, s. 15-16.

dotychczas istniejące i nowo powstające organizacje katolików świeckich występują przeciw laicyzującej działalności wrogiego Kościołowi liberalizmu, a następnie głoszącego konieczność zbudowania nowego porządku społeczno-ekonomicznego socjalizmu.

Liberalizm upowszechnił się w Europie w wyniku rewolucji francuskiej (1789) i w połowie XIX wieku wywierał coraz większy wpływ na życie społeczne zmierzając do wyeliminowania znaczenia Kościoła. Szerzenie się liberalnej propagandy sprawiło, że „w świadomości wielu, pojęcia «postęp» i «rozwój» stawały się antytezą światopoglądu chrześcijańskiego, a przynajmniej czymś przeciwstawnym chrześcijańskiej wizji społeczeństwa”[6]. Prowadziło to do osłabienia religijności, na przykład we Francji nawet masy ludowe zaczęły się izolować od Kościoła. Lepszą zdolność do organizacji i samoobrony przed atakami liberałów i socjalistów wykazał laikat w krajach niemieckich, głównie za sprawą pioniera i ideologa katolickiego ruchu społecznego, biskupa Moguncji Wilhelma Emmanuela von Kettelera.

Bardziej radykalna forma liberalizmu ujawniła się we Włoszech. Tu na tle tzw. kwestii rzymskiej, tj. pytania o sens doczesnego panowania papieża, dokonał się podział w społeczeństwie na zwolenników istnienia Państwa Kościelnego i jego przeciwników, zmierzających do usunięcia kleru i instytucji kościelnych poza nawias życia społecznego[7]. Właściwe podjęcie wyzwań czasu oraz rozwiązanie problemów religijnych i politycznych uniemożliwiały ponadto trudności wewnętrzne Kościoła — nieumiejętność jasnego rozróżnienia pomiędzy sferą świecką a religijną. Kościół katolicki w drugiej połowie XIX wieku przyjął więc pozycję obronną wobec wrogich mu prądów myślowych i przeciwników świeckiej władzy papieża. Historycy Kościoła postrzegają pontyfikat Piusa IX (1846-1878) raczej jako umacnianie centralizmu kościelnego[8]. Taka sytuacja nie pozostawała bez wpływu na ruch organizacyjny katolików świeckich, który nie uzyskiwał przynależnej mu względnej autonomii.

---

[6] Zob. Z. Z i e l i ń s k i, *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków 1775-1978*, Warszawa 1983, s. 15.

[7] Por. tamże, s. 17.

[8] Por. tamże, s. 19.

Wytworzony wskutek oddziaływania liberalizmu i sposobu widzenia kwestii rzymskiej podział w społeczeństwie włoskim, wyzwolił jakby na zasadzie swoistego prawa reakcji nowe, twórcze inicjatywy. Za bardziej znaczącą z nich należy uznać powołanie do istnienia w 1865 roku w Bolonii Stowarzyszenia Katolickiego dla Wywalczenia Wolności Kościoła we Włoszech, stawiającego sobie za cel ożywienie życia religijnego i wpływ na sferę polityczną[9]. Z inicjatywy M. Fani i G. Acquaderni powstało Towarzystwo Włoskiej Młodzieży Katolickiej zatwierdzone przez papieża Piusa IX. Następnie rodzą się coraz to nowe zrzeszenia katolickie: Włoski Katolicki Związek Uniwersytecki (1892), Katolicki Związek Włoskich Kobiet (1908) i Katolicka Młodzież Żeńska (1918).

Papież Leon XIII (1878-1903) wiązał duże nadzieje z zaangażowaniem się laikatu w życiu społeczno-religijnym: „Konieczną jest rzeczą, aby w obronie wiary zaangażowali się odpowiedni ludzie świeccy, którym drogi jest Kościół święty, owa wspólna Matka. Ci, którzy słowem i pismem skutecznie obronią religię katolicką”[10]. W słynnej encyklice *Rerum novarum* ustosunkował się wobec różnych wydarzeń życia polityczno-gospodarczego. Odrzucając program socjalistów podał rozwiązanie katolickie opierające się na zasadach sprawiedliwości i miłości, drogą których należy zmierzać do pojednania pomiędzy wrogo nastawionymi do siebie klasami. Opowiadał się przy tym za zachowaniem własności prywatnej.

Następca Leona XIII, papież Pius X (1903-1914) skoncentrował swoje wysiłki na reformie religijnej i duszpasterskiej. W *motu proprio* z 1903 roku użył po raz pierwszy nazwy Akcja Katolicka na oznaczenie zadań apostolskich katolików świeckich spełnianych pod kierunkiem hierarchii. W dwa lata później w encyklice *Il fermo proposito*, odwołując się do hasła swego pontyfikatu „Instaurare omnia in Christo”, ukazał teologiczne i organizacyjne zasady Akcji Katolickiej. W oparciu o zawarte w encyklice wskazania, powołano do istnienia następujące, wchodzące w skład Akcji zrzeszenia: Zjednoczenie Ludowe, Zjedno-

---

[9] Por. *Azione Cattolica*, [w:] *Dizionario di Spiritualità dei Laici*, red. E. Ancilli, Milano 1981, k. 53.

[10] *Leoni XIII Epistolae, Encyclicae, constitutiones et apostolicae letterae*, vol. 2. Mediolani 1887, s. 283-284.

czenie Ekonomiczno-Społeczne, Katolickie Zjednoczenie Wyborcze, Towarzystwo Włoskiej Młodzieży Katolickiej. Do nich dołączył także istniejący od 1908 roku — wymieniony już — Katolicki Związek Włoskich Kobiet. Ośrodkiem koordynującym te organizacje była powołana w 1915 roku Rada Naczelna Akcji Katolickiej[11].

Istotę, cel, środki, ramy organizacyjne oraz obowiązywalność Akcji Katolickiej określił Pius XI w encyklice *Ubi arcano Dei* z 1922 roku, a także w liście *Quae nobis* z 1928 roku skierowanym do kard. A. Bertrama. W 1923 roku zostały zatwierdzone przez Papieża statuty włoskiej Akcji.

Papież określił Akcję Katolicką jako „uczestnictwo świeckich w hierarchicznym apostolstwie Kościoła", polegające na dopełnieniu zadań apostolskich pełnionych przez hierarchię[12].

Wzór organizacyjny włoskiej Akcji Katolickiej został utworzony z czterech stowarzyszeń stanowych, tzw. kolumn: mężczyzn, kobiet, młodzieży męskiej i młodzieży żeńskiej. Są to: Katolicka Federacja Mężczyzn (wyłoniona w 1922 roku ze Zjednoczenia Ludowego), Katolicki Związek Kobiet Włoskich, Katolicka Młodzież Męska i Katolicka Młodzież Żeńska. Do Akcji należał ponadto Włoski Katolicki Związek Uniwersytecki. Dla kierowania jej działalnością ustanowiono system rad. Krajowej Centralnej Radzie Akcji Katolickiej zostały podporządkowane rady diecezjalne i parafialne.

B. Cechy konstytutywne Akcji Katolickiej

Powstała na podłożu różnych organizacji katolików świeckich włoska Akcja Katolicka, do wypracowania ostatecznego kształtu której przyczynił się Pius XI, stała się z kolei wzorem dla tego ruchu w innych krajach europejskich, m.in. w Polsce.

W naszym kraju istniały w II połowie XIX wieku w zaborze pruskim i austriackim, różne stowarzyszenia, których celem było szerzenie wiary i moralności chrześcijańskiej w życiu osobistym i społecznym

---

[11] Zob. G. de A n t o n e l l i s, *Azione Cattolica ieri e oggi*, Torino 1993, s. 27.

[12] Zob. *Akcja Katolicka*, EK I, k. 228.

oraz budzenie świadomości odpowiedzialności za sprawy Kościoła[13] i tego co polskie. W zaborze rosyjskim możliwości tworzenia zrzeszeń katolickich były bardzo ograniczone, zwłaszcza do 1905 roku (kiedy to powstało Stowarzyszenie Robotników Chrześcijańskich). Akcja Katolicka w niepodległej Polsce rozwinie się na bazie wszystkich działających w czasie zaborów organizacji katolickich. W ściślejszym związku jej powstanie należy łączyć z takimi organizacjami, jak: Związek Katolicki w Królestwie Polskim, Zjednoczenie Kobiet Katolickich, Stowarzyszenie Młodzieży Polskiej, Sodalicje Mariańskie i Liga Polska. Ta ostatnia z racji swych założeń ideowych i struktury uznawana jest nawet za poprzedniczkę Akcji Katolickiej[14]. Włoski model Akcji Katolickiej, organizowanej od 1927 roku w archidiecezji warszawskiej, przeważył nad innym inicjatywami (np. Ligami funkcjonującymi według modelu diecezji gnieźnieńsko-poznańskiej koncentrującymi swą działalność na pracy oświatowej) i 9 IX 1929 roku doszło do utworzenia tegoż zrzeszenia opierającego się na statucie konstytucyjnym obowiązującym w całym kraju, zatwierdzonym przez Piusa XI 27 XI 1930 roku[15]. Ostatecznie Akcja Katolicka w Polsce, podobnie jak we Włoszech, została oparta na czterech stowarzyszeniach stanowych.

Z racji przyjętego w Polsce włoskiego modelu Akcji Katolickiej można mówić o zasadniczo podobnych założeniach tego zrzeszenia w obu krajach. Do takich założeń, czy też konstytutywnych jej cech, należy zaliczyć:

a) *Cel apostolski*. Jest nim zaangażowanie katolików świeckich w apostolstwo hierarchiczne Kościoła zmierzające do powstrzymania fali szerzącej się w świecie laicyzacji i uczynienia wszystkich ludzi uczestnikami Chrystusowego odkupienia[16]. W swym celu Akcja Katolicka inspirowała się apostolstwem pierwotnego Kościoła[17], kiedy świeccy współdziałali z Apostołami w szerzeniu Ewangelii. Świadomość owego

---

[13] M. L e s z c z y ń s k i, *Akcja Katolicka w Archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego*, Lublin-Pelplin 1996, s. 42-43.

[14] Tamże, s. 47-48.

[15] Tamże, s. 54-55.

[16] *Encyklika [...] Piusa XI [...] o „Akcji Katolickiej”*, Warszawa 1931, s. 15-16.

[17] *Akcja Katolicka. Zasady pracy*, Łódź 1930, s. 18.

celu została przez nią przejęta również od różnych zrzeszeń apostolskich działających w XIX wieku.

b) *Odpowiedzialność świeckich za Kościół*. Osoby zrzeszone w Akcji nie mogą cechować się postawą bierności i narzekania na złe czasy i ludzi, lecz przejmują odpowiedzialność za realizację zbawczego posłannictwa Chrystusowego przemieniającego świat i ukierunkowującego go na pełnię Królestwa Bożego. Apostolstwo jest pojmowane nie tyle jako przywilej lub coś zależnego tylko od subiektywnych upodobań katolika, ale jako obowiązek życia chrześcijańskiego[18], powinność ciągłej troski o żywotność wiary i właściwy kształt moralności własnej i bliźnich oraz troski o zbawienie własne i innych.

c) *Formacja apostolska*. Zarówno świadomość celu apostolskiego, jak i zwiększone poczucie odpowiedzialności świeckich za Kościół zależą przede wszystkim od uzyskiwanej przez nich duchowo-apostolskiej formacji. Jest ona opisywana jako droga wewnętrznej przemiany członków Akcji Katolickiej prowadząca ich do głębszego przyjęcia do swych serc Jezusa Chrystusa, Jego słowa, przykazań i nabywania m.in. takich przymiotów postawy, jak: ofiarność, duch społeczny, roztropność, wytrwałość i radość życia[19].

d) *Zakres działalności Akcji Katolickiej*. Jest on bardzo szeroki. Do ważniejszych zadań jej członków należy m.in.: strzeżenie depozytu wiary i podstaw moralności, zgłębianie wiedzy teologicznej i dzielenie się nią z innymi, wspieranie kapłanów na niektórych odcinkach pracy duszpasterskiej (np. w katechizacji), prowadzenie działalności dobroczynnej, propagowanie idei misyjnej i współdziałanie w tym zakresie z różnymi stowarzyszeniami oraz wychodzenie naprzeciw tym, którzy oddalili się od Boga i Kościoła Chrystusowego[20].

e) *Struktura organizacyjna*. Współpraca świeckich z hierarchią w apostolskim posłannictwie Kościoła przybiera w ramach Akcji Katolickiej konkretną formę organizacyjną służącą zharmonizowaniu działalności całego Kościoła. Akcja respektuje istniejące zrzeszenia i pragnie

---

[18] Tamże, s. 26; por. S. J a n c z e w s k i, *Pius XI na tle epoki*, Warszawa 1930, s. 11.

[19] Por. *Akcja Katolicka. Zasady pracy*, s. 15-30.

[20] Por. tamże, s. 22-31.

je umacniać nowym duchem apostolskim[21]. Tam, gdzie zauważa się brak odpowiednich organizacji katolików świeckich, powołuje ona do istnienia nowe struktury i właściwe sobie centra organizacji. O ile jednak ważną jest rzeczą, na płaszczyźnie ogólnokościelnej Akcji Katolickiej, wspólnie przyjęty program i jasne podstawy działania, forma organizacyjna pozostaje czymś bardziej zmiennym, dostosowanym do warunków Kościoła lokalnego. „Akcja Katolicka — pisał Pius XI — nie ma żadnego ogólnie przyjętego zewnętrznego kształtu. Wytwarza go sobie wedle każdorazowych religijnych i kościelnych stosunków, jakie panują w krajach i wśród narodów, zawsze jednak świadomie i zasadniczo podporządkowując je hierarchii kościelnej. Organizacja jest tylko zewnętrzną stroną. Akcja Katolicka pragnie przede wszystkim dać duszę całemu życiu katolickiemu: katolickie poczucie własnej godności, katolicką wierność zasadom, jednolity, katolicki sposób myślenia, pragnienia, działania”[22].

2. Dalszy kontekst genezy Akcji Katolickiej

Potrzebę czynnego włączenia świeckich w apostolską misję Kościoła uświadomiono sobie już w pierwszej połowie XIX wieku. Pallotti jako założyciel Zjednoczenia Apostolstwa Katolickiego (1835) nie był jedyną osobą ujawniającą tego rodzaju idee i przekonania.

Z terenu obecnych Włoch warto tu wspomnieć, na przykład, o Pio Bruno Lanterim, który od 1817 roku zakładał Koła pod nazwą Katolickie Przyjaźnie (rozwiązane w 1828 roku przez króla Piemontu jako niebezpieczne dla państwa), stawiając sobie za cel apostolstwo za pośrednictwem prasy[23]. Wśród innych postaci tamtego czasu należy wymienić Antonio Rosminiego, Założyciela Instytutu Miłosierdzia (1827) i zarazem autora książki *Pięć ran Kościoła*. Jego żarliwym dążeniem

---

[21] Por. tamże, s. 22-23.

[22] P i u s X I, *List „Quae nobis” do kard. Bertrama*, 13 XI 1928, AAS 20(1928), s. 387.

[23] Por. *Historia Kościoła*, t. 4 (1715-1848), red. L. J. Rogier, R. Aubert, M. D. Nowles, Warszawa 1987, s. 210.

była odnowa ideału katolickiego kapłana przez powrót do żywego doświadczenia Kościoła pierwszych wieków[24].

W Niemczech w owym czasie pracował nad odnową chrześcijaństwa Jan Michał Seiler, teolog i duszpasterz. Przejęty formułą: „Bóg w Chrystusie jest zbawieniem świata", kładł nacisk na interioryzację treści wiary i prowadził owocną działalność reformatorską wśród kleru. Dowodem jego zasług jest przyznany mu przez Jana Pawła II tytuł „duchowego przewodnika" nowej generacji kapłanów[25]. Jego działalność miała wpływ na Jana Adama Möhlera, teologa-eklezjologa z Tybingi, głoszącego na nowo wówczas odkryte powszechne kapłaństwo wiernych sytuowane przez niego w centrum sakramentalnej rzeczywistości Kościoła. Występując przeciw racjonalizmowi oświecenia i oschłości scholastyki, tenże eklezjolog ukazywał Kościół jako organizm ożywiany przez Ducha Świętego i utrzymywany przez Niego w jedności[26].

Na szczególną uwagę zasługuje również postać Jana Henryka Newmana. Po nawróceniu z anglikanizmu na katolicyzm i doznaniu „przeczucia", że Bóg pragnie mu powierzyć reformę Kościoła w Anglii, jako kapłan-filipin założył oratorium i wywarł duży wpływ religijny na środowisko Dublina, ruch oksfordzki, reformę kleru i dialog ekumeniczny[27].

We Francji żył i działał wówczas żarliwy duszpasterz, proboszcz Ars, Jan Maria Vianney. Swym przykładnym życiem ukazywał ideał prawdziwego kapłana, „przyjaciela Boga" i człowieka dla innych, odpowiedzialnego za wszystkich powierzonych jego posłudze[28].

Choćby tylko te wymienione przykłady osób, wyróżniających się przenikliwością teologicznego spojrzenia i szczególnym oddaniem się Kościołowi, dowodzą, że w pierwszej połowie XIX wieku nie brakowało „proroków" trafnie rozeznających w świetle wiary ówczesną sytuację Kościoła po rewolucji francuskiej i poszukujących jak najlepszych dróg jego rozwoju na przyszłość.

---

[24] Zob. L. B o r i e l l o, G. d e l l a C r o c e, B. S e c o n d i n, *Historia duchowości*, t. VI: *Duchowość chrześcijańska czasów współczesnych*, Kraków 1998, s. 29-32.

[25] Por. tamże, s. 38-39.

[26] Zob. tamże, s. 40-41.

[27] Por. tamże, s. 43-44.

[28] Por. tamże, s. 34-35.

Powstaje zatem pytanie: dlaczego więc Wincentego Pallottiego uznano za prekursora Akcji Katolickiej? Co szczególnego w jego dziele, a może także w jego postawie zadecydowało o przyznaniu mu takiego tytułu?

3. ZJEDNOCZENIE APOSTOLSTWA KATOLICKIEGO — PROFETYCZNY WYMIAR APOSTOLSTWA

A. Kontekst historyczny

Żyjący w Rzymie, w centrum Państwa Kościelnego, Pallotti przeżywał, z pewnością nie mniej wrażliwie niż inni, wszystkie wstrząsy i niepokoje Kościoła, jak również wydarzenia rozgrywające się na Półwyspie Apenińskim, wpływające na wzrost świadomości narodowej (*risorgimento*) u wielu. Jako kilkunastoletni chłopiec był świadkiem najazdu Napoleona na Rzym, aresztowania papieża Piusa VII i wcielenia Państwa Kościelnego w obszar imperium cesarskiego. Jako kleryk cieszył się z innymi z powrotu papieża z niewoli w 1814 roku. Będąc młodym kapłanem pragnął poświęcić wszystkie swoje siły dla wzmocnienia apostolskiej misji Kościoła osłabionego przez ówczesne liberalne i socjalistyczne ruchy społeczne.

B. Dar

Niewątpliwie najważniejszą racją profetycznego charakteru apostolstwa Pallottiego i teorii apostolstwa, na którym oparte jest jego Dzieło jest fakt, że zainspirowane zostało ono przez Boga. Natchnienie pojmowane przez Pallottiego jako tryumf miłosierdzia Bożego nad jego niegodnością, otrzymał Święty 9 I 1835 roku po Mszy świętej[29]. W *Oświadczeniu* napisanym tego samego dnia wyraźnie ujawnia się apostolski charakter Dzieła: „Boże mój, miłosierdzie moje, Ty [...] zezwalasz mi wprowadzać w życie, zakładać, rozpowszechniać, doskonalić,

[29] Zob. św. W. P a l l o t t i, *Wybór pism*, t. III: *Pisma dotyczące jego duchowości*, nr 140, opr. F. Bogdan, Poznań-Warszawa 1987, s. 159-161.

utrwalać [...]: 1. Pobożną Instytucję Apostolstwa Powszechnego (*una pia istituzione di un Apostolato universale*), mającą na celu rozszerzania wiary i religii Jezusa Chrystusa pośród wszystkich pogan i akatolików; 2. Drugie Apostolstwo (*altro Apostolato*), mające na celu ożywianie, utrzymywanie i pomnażanie wiary wśród katolików; 3. Instytucję powszechnej miłości (*istituzione di carità universale*) mającą na celu wykonywanie wszelkich dzieł miłosierdzia tak co do duszy, jak i co do ciała, ażeby świat poznał Ciebie, na ile to jest możliwe, ponieważ Ty jesteś nieskończoną Miłością"[30].

Apostolstwo więc, w służbie któremu Pallottiemu dana jest łaska powołania do istnienia „potrójnego Dzieła" ma polegać na: a) propagowaniu wiary wśród niekatolików i niewierzących; b) ożywianiu wiary (i miłości) wśród katolików; c) pełnieniu czynów miłosierdzia.

Może się wydawać, że tak zarysowany profil Dzieła jest zbyt rozległy i za mało sprecyzowany. Poszukując głębszego zrozumienia zleconego zadania, Pallottiemu kilka lat później zostanie udzielone kolejne światło, dzięki któremu pojmie dogłębnie plan, jaki Bóg ma w stosunku do niego i do Kościoła. O tym drugim oświeceniu (nazwanym później „wizją z Camaldoli"), tak się Święty wyraża: „Pan nasz Jezus Chrystus ukształtował w moim umyśle prawdziwe pojęcie natury i zadań Pobożnego Zjednoczenia, dostosowane do ogólnego celu, jakim jest powiększanie, obrona i rozszerzanie pobożności oraz katolickiej wiary. Pod koniec pisania [Reguł — przyp. S. Z.] dał mi On poznać jeszcze inny cel właściwy i specjalny uwzględniający okoliczności czasu. Kiedy zaś to już napisałem, wtenczas pozwolił On lepiej to wszystko zrozumieć mnie, jak i mojemu spowiednikowi, któremu wszystko poddałem pod mądry i autorytatywny osąd, przyjmując jego zdanie za osąd wydany przez samego Boga"[31]. Dzięki światłu Bożemu Pallotti uzyskuje poznanie nie tylko ogólnego celu swego Dzieła, ale i jego celu właściwego i specjalnego, uwzględniającego okoliczności ówczesnego czasu, czyli zmiennego elementu swego charyzmatu. Poddaje cały zamysł pod rozeznanie spowiednika w duchu posłuszeństwa Kościołowi. Dzieło, pod

[30] Zob. t e n ż e, *Wybór pism*, t. I: *Pisma dotyczące Zjednoczenia Apostolstwa Katolickiego*, nr 1, opr. T. Bielski, Poznań-Warszawa 1978, s. 35.

[31] Zob. tamże, nr 10, s. 37.

nazwą Apostolstwo Katolickie, zostało oficjalnie zatwierdzone przez papieża Grzegorza XVI dnia 11 VII 1835 roku.

C. Odnowione pojęcie apostolstwa i zakres jego obowiązywania

Przedmiotem natchnienia i oświecenia udzielonego przez Boga Pallottiemu jest przede wszystkim tajemnica Jezusa Chrystusa. Duch Święty prowadzi każdego chrześcijanina, a szczególnie każdego założyciela instytutu do poznania prawdy (por. J 16, 13) o tajemnicy Chrystusa (por. Ef 3, 5). Chrystus, w świetle Ducha Świętego, jawi się Pallottiemu jako „Posłany". „Pan nasz Jezus Chrystus — pisze Święty w *Pierwszym ogólnym pojęciu Apostolstwa Katolickiego* — jest Apostołem Boga, Ojca Przedwiecznego, ponieważ od Niego otrzymał zlecenie (*mandato*), aby przywrócić chwałę znieważonemu Majestatowi Jego i odkupić rodzaj ludzki, który przez grzech stał się masą zatracenia"[32]. W tym niebieskim posłaniu Jezusa Apostoła (por. Hbr 3, 1) zauważalne są trzy znamiona: a) podjęcie sposobu życia dla chwały Boga Ojca; b) odkupienie rodzaju ludzkiego; c) odniesienie zwycięstwa nad grzechem.

Mistyczne doświadczenie pozwala Pallottiemu zetknąć się w sposób bezpośredni z apostolstwem Jezusem Chrystusem — pierwowzorem apostolstwa, poznać jego istotę i odczuć powinność zaangażowania się w nim. „Apostolstwo Jezusa Chrystusa, to Jego posłuszeństwo przykazaniu danemu przez Ojca niebieskiego, czyli dokonane przez Niego dzieło odkupienia"[33]. „Apostoł — wyjaśnia Pallotti — oznacza to samo, co «posłany». Spełnienie zaś tego, do czego ktoś został posłany, nazywa się apostolstwem"[34].

Jako powołany do założenia apostolskiego dzieła Pallotti, z mocy charyzmatu będącego darem dla budowania Mistycznego Ciała Chrystusowego, uzyskuje szczególną świadomość, iż każdy chrześcijanin jest podmiotem apostolstwa zleconego przez Chrystusa Kościołowi. Wszyscy są wezwani do udziału w zbawczej misji Kościoła będącej

---

[32] Zob. tamże.

[33] Zob. tamże, nr 11, s. 38.

[34] Zob. tamże, nr 25, s. 41.

przedłużeniem misji Chrystusa i mającej na celu wzrost królestwa Bożego na ziemi: „Każdy człowiek, który w swoim stanie, stosownie do swoich możliwości z ufnością w pomoc łaski Bożej stara się o rozszerzanie wiary świętej, może zasłużyć sobie na miano «apostoła», to zaś, czego dokona dla realizacji tego celu, będzie stanowiło jego «apostolstwo»”[35]. W świetle otrzymanego charyzmatu, Pallotti dostrzegł, iż apostolstwo nie jest — jak w owym czasie powszechnie mniemano — prerogatywą hierarchii, lecz zadaniem, jakie winien podjąć każdy człowiek wierzący.

Długo jeszcze po Pallottim utrzyma się koncepcja eklezjologii traktująca apostolstwo jako wyłączne zadanie biskupów i księży, bądź podporządkowujące całkowicie apostolstwo świeckich apostolstwu hierarchii. W encyklice *Vehementer nos* z 1906 roku czytamy: „Kościół z natury swej jest społecznością nierówną, składa się bowiem z dwu kategorii osób: pasterzy i trzody. Tylko hierarchia kieruje nim i rządzi [...]. Obowiązkiem mas jest pogodzić się z tym, że są rządzone i wypełnić w duchu podporządkowania się rozkazy tych, którzy rządzą”[36].

Gdy na tle sporu ze Związkiem Lyońskim dojdzie do podważenia zasadności nazwy dzieła Apostolstwa Katolickiego, Pallotti powołując się na Pismo św. i Tradycję uzasadni istnienie apostolstwa niehierarchicznego: „Pojęcie «apostolstwa» i miano «apostoła», biorąc pod uwagę sposób wyrażania się Pisma świętego, nie są takimi pojęciami, których by nie można było oddzielić od jurysdykcji kościelnej i świętej władzy konsekrowania oraz rozgrzeszania. Wobec tego mianem «apostoła» może w pewnej mierze szczycić się również i ten, kto nie jest kapłanem, a działalność jego może się nazywać «apostolstwem». Przypomnijmy tu właściwie sobie — kontynuuje Święty — żarliwą modlitwę, o której wspomina księga Dziejów Apostolskich (rozdz. 10), odmawianą przez zgromadzenie stu dwudziestu apostołów i uczniów zebranych w imię Jezusa Chrystusa, aby wybrać w miejsce zdrajcy Judasza innego apostoła. «Ty, Panie — mówili — znasz serca wszystkich, wskaż z tych dwóch jednego, którego wybrałeś, aby zajął miejsce w urzędzie *(ministerii*) i w apostolstwie *(apostolatus*), któremu sprzeniewierzył się Judasz». W modlitwie tej mamy wyraźnie odróżniony urząd

[35] Zob. tamże, nr 15, s. 38-39.

[36] ASS 39(1906), s. 8-9.

(*il Ministero*) od apostolstwa (*da Apostolato*). Jeszcze wyraźniejsze mamy rozróżnienie w tym, co czytamy u św. Łukasza w rozdz. 6, w wierszu 13: «Z nastaniem dnia przywołał swoich uczniów i wybrał spośród nich dwunastu, których też nazwał apostołami». Tekst święty mówi o Jezusie Chrystusie, który po całonocnej modlitwie wezwał do siebie swych uczniów, wybrał spośród nich dwunastu i nazwał ich «apostołami», nie udzielając im wszelako jeszcze ani władzy konsekrowania i rozgrzeszania, ani władzy rządzenia i kierowania swoim Kościołem. Potwierdza to w sposób oczywisty prawdę tego, co powiedziano wyżej"[37].

Na podstawie rozróżnienia pomiędzy „urzędem" a „apostolstwem" i zakresu, jakie to ostatnie miało w Kościele pierwotnym, wnioskuje Pallotti, iż apostolstwo przysługuje wszystkim wierzącym. Wskazuje ponadto na Maryję, która „nie mając władzy i jurysdykcji kościelnej, bardziej niż Apostołowie przyczyniła się, stosownie do swego stanowiska, do rozkrzewienia wiary świętej i rozpowszechnienia Królestwa Chrystusowego"[38]. Jej przykład apostolstwa pozostaje wezwaniem zwłaszcza dla ludzi świeckich.

Pallotti staje wobec konieczności uzasadnienia powszechności obowiązku apostolskiego. Apostolstwo nie jest jedynie jakimś upoważnieniem do zaangażowania się na rzecz Królestwa Bożego, ale jeszcze bardziej obowiązkiem rozciągającym się na wszystkich wierzących. Ten obowiązek motywuje Święty kilkoma racjami.

Pierwszą rację formuje następująco: „Człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Z tego więc powodu na mocy istoty samego aktu stworzenia jest obrazem i podobieństwem istotnej Miłości"[39]. Zatarte przez grzech podobieństwo do Boga, winien człowiek w sobie ciągle odnawiać. Łączy się to z integralnie przeżywanym przykazaniem miłości Boga i bliźniego. „Bliźnim — wyjaśnia Święty — jest ten, kto zdolny jest poznać Boga, kochać Go i Nim się cieszyć"[40]. Zarysowując tak powszechną perspektywę, pyta: „Czy jednak wszyscy ludzie, bez żadnego zgoła wyjątku, są zobowiązani do przestrzegania miłości, tak-

[37] Zob. św. W. P a l l o t t i, *Wybór pism*, t. I, nr 13-14, s. 38.

[38] Zob. tamże, nr 15, s. 38.

[39] Zob. tamże, nr 18, s. 39.

[40] Zob. tamże, nr 20, s. 40.

że gdy chodzi o troskę mającą na względzie wieczne zbawienie bliźniego? Tak jest — wszyscy, gdyż wszyscy ludzie, zgodnie z faktem swego stworzenia, są obrazem Istotnej Miłości. Dlatego też Bóg polecił każdemu zajmować się swoim bliźnim: «Każdemu z osobna dał rozkazanie o bliźnim jego» (Syr 17, 12)”[41].

Stwierdzenie, iż „wszyscy ludzie, bez żadnego wyjątku są zobowiązani do przestrzegania miłości, także gdy chodzi o troskę mającą na względzie zbawienie wieczne”, może budzić wątpliwości. Sobór Watykański II mówiąc o obowiązku apostolskim, łączy go z sakramentem chrztu, a więc odnosi do osób przynależących do Kościoła (por. KK 31; DA 2). Ontologiczny argument Pallottiego winien być rozumiany we właściwym dla niego kontekście, jakim jest cały świat[42] i przy uwzględnieniu szerokiego pojęcia bliźniego oraz głębokiego pragnienia Świętego, by niechrześcijanie i niewierzący stali się uczniami Chrystusa.

Drugą racją powszechności obowiązku apostolskiego, łączącą się ściśle z pierwszą, jest — według Pallottiego — właściwe przestrzeganie przykazania miłości bliźniego. Przedstawiona jest ona w prośbie skierowanej do kard. Odescaldiego przez pierwsze osoby przynależące do Zjednoczenia Apostolstwa o zatwierdzenie nowego zrzeszenia: „Kilku Rzymian, kapłanów oraz pobożnych katolików świeckich — biorąc pod uwagę Boże przykazanie miłowania bliźniego jak siebie samego (por. Mt 19, 19) i stwierdzając, że nikt nie kocha samego siebie, jeśli nie dba o wieczne zbawienie własnej duszy (por. Mt 16, 26) — doszło do przekonania, że nie będą zachowywać tegoż przykazania Bożego, jeśli w sposób dla nich dostępny, nie będą się starać także o wieczne zbawienie swoich bliźnich”[43].

Właściwie pojęta miłość samego siebie i bliźniego, jako wyraz trwania w miłości Bożej (por. 1 J 4, 16) polega na pragnieniu obiektywnie ważnych dóbr dla siebie i innych, i zaangażowaniu się w celu ich osiągnięcia. Takim dobrem jest nade wszystko zbawienie wieczne wysłużone przez Jezusa Chrystusa, Apostoła Ojca i zadane do osiągnięcia przy współpracy z łaską Bożą na drodze naśladowania Zbawiciela.

---

[41] Zob. tamże, nr 136, s. 74.

[42] Por. D. P i s t e l l a, *L'apostolato dei laici in San Vincenzo Pallotti*, Roma 1983, s. 33.

[43] Zob. św. W. P a l l o t t i, *Wybór pism*, t. I, nr 3, s. 36.

Troska o zbawienie wieczne bliźniego łączy się zatem z moralnym zobowiązaniem przykazania miłości bliźniego, a nawet winna uwzględniać pewien porządek miłości domagający się tego, by uczynki miłosierdzia świadczone były ludziom najbardziej potrzebującym w porządku duchowym, tj. niewierzącym i niechrześcijanom[44]. Dostrzegalna jest tu uniwersalna perspektywa przykazania miłości (nierozdzielnie związana z ukazaną wcześniej prawdą, iż „każdy człowiek jest obrazem istotnej Miłości"), wyznaczająca podstawę dla powszechnego obowiązku apostołowania w sensie troski o zbawienie wszystkich ludzi.

D. Zarys struktury Zjednoczenia Apostolstwa Katolickiego

„«Apostolstwo Katolickie», czyli «powszechne», może być udziałem osób ze wszystkich stanów, gdyż jest ono działalnością, jaką każdy na miarę swoich możliwości może i powinien wykonywać ku większej chwale Boga oraz dla wiecznego zbawienia własnego jak i bliźniego"[45]. Dzieło Pallottiego było otwarte na wszystkich, którzy kierując się wspomnianymi motywacjami pragnęli w jakiś sposób zaangażować się w apostolstwie Kościoła. Odsłaniało ono przed każdym nowe możliwości aktywności: „Niechaj się więc cieszy każdy katolik w Kościele Jezusa Chrystusa — pisze Pallotti w specjalnym *Wyjaśnieniu*... — bo niezależnie od tego czy jest kapłanem, czy człowiekiem świeckim, dostąpi zasługi apostolstwa, jeśli wykorzystując swe zdolności, władzę, stosunki, zawód, słowa, majętności i dobra ziemskie, a przynajmniej swoją modlitwę, uczyni wszystko, co tylko będzie mógł, aby wiara Jezusa Chrystusa rozszerzyła się po całym świecie"[46].

Wydaje się, iż w tym wyjaśnieniu mówi Pallotti nie tylko o „apostolstwie dla świeckich", ale i o „apostolstwie świeckich". Zjednoczenie bowiem jest otwarte na wszystkie możliwe środki, a więc nie tylko na te, które przedkłada hierarchia niejako od wewnątrz Kościoła, ale także na te, którymi dysponuje chrześcijanin świecki żyjący w świecie.

---

[44] Zob. tamże, nr 5, s. 36.

[45] Zob. tamże, nr 17, s. 39.

[46] Zob. tamże, nr 28, s. 41.

Pallotti mu je uświadamia i zachęca go do najpełniejszego ich wykorzystania.

Sobór Watykański II podejmując i rozwijając tę myśl, stwierdzi: „[...] zadaniem ludzi świeckich, z tytułu ich powołania, jest szukać Królestwa Bożego zajmując się sprawami świeckimi i kierując nimi po myśli Bożej" (KK 31).

Już w pierwszych latach od powstania Zjednoczenia obserwuje się duży napływ do niego osób reprezentujących różne stany Kościoła i grupy społeczne. Są wśród nich kardynałowie, duchowni świeccy, zakonnicy, lekarze, robotnicy, ludzie prości. Rodzaj współpracy w apostolstwie zadecydował z czasem o potrzebie stworzenia pewnej struktury, tj. o podziale członków na trzy klasy: 1) duchownych i świeckich pracowników apostolskich ściślej związanych z Pallottim; 2) współpracowników duchowych wspierających Dzieło modlitwą; 3) ofiarodawców (*contribuenti*) wspomagających Zjednoczenie materialnie także w podejmowanej przez nie działalności charytatywnej na rzecz chorych i ubogich. Tego podziału nie należy utożsamiać ze strukturami zrzeszającymi świeckich, na przykład, w trzecim zakonie, gdyż w Dziele Pallottiego członkowie mogli współpracować we wszystkich trzech klasach jednocześnie, a ich współpraca — jak zauważa H. Schulte — nie była objęta żadnym prawnym zobowiązaniem, lecz zależała jedynie od ich ducha miłości i gorliwości[47].

W późniejszym okresie podział na wspomniane trzy klasy zaniknie na rzecz wzrostu znaczenia instytutów i wspólnot (przejmujących zadania I i II klasy) oraz osób zrzeszonych współdziałających w realizacji świętych celów Dzieła (III klasa)[48]. Następnie z członków I i II klasy zostanie utworzona tzw. część centralna i napędowa Dzieła, której zadaniem będzie animacja wszystkich członków Zjednoczenia w miłości i gorliwości.

Uniwersalizm Dzieła Pallottiego uwidacznia się także w systemie jego organizacji pracy. Wychodząc od wizji mistyczki hiszpańskiej, Marii z Agredy o rozesłaniu Apostołów do ewangelizacji całego świata, Pallotti nakreślił system organizacji pracy apostolskiej oparty na 12

---

[47] Za P. R h e i n b a y, *Powstanie Księży i Braci w całości Dzieła Apostolstwa Katolickiego Wincentego Pallottiego 1835-1850*, Warszawa 1988, s. 20-21.

[48] Zob. tamże, s. 32.

podstawowych prokurach, czyli sektorach działalności, obejmujących swym zasięgiem całokształt duszpasterskiej i misyjnej działalności Kościoła. Prokury, w jego przewidywaniach, mały być utworzone na następujących płaszczyznach: ogólnokościelnej, narodowej, diecezjalnej, miejskiej i wiejskiej, a więc miały angażować wszystkich wierzących. Każda prokura miał składać się z duchownych i świeckich odpowiedzialnych za różne dziedziny pracy apostolskiej. To ogromne przedsięwzięcie nie było możliwe do zrealizowania przy ówczesnych możliwościach Zjednoczenia. Należy je postrzegać jako plan, którego realizacja może być urzeczywistniona w bardziej odległej przyszłości.

4. Przypuszczalne racje za prekursorstwem Zjednoczenia Apostolstwa Katolickiego względem Akcji Katolickiej

Biorąc pod uwagę sytuację Kościoła w I połowie XIX wieku i genezę oraz bardziej charakterystyczne znamiona dzieł Pallottiego, i odnosząc je do przyszłej Akcji Katolickiej, można — jak się wydaje — wskazać obecnie na pewne racje przemawiające za prekursorstwem pierwszego zrzeszenia w stosunku do drugiego.

Zjednoczenie Apostolstwa Katolickiego jawi się od początku jako Dzieło stawiające sobie za cel apostolstwo w wymiarze powszechnym (*l'Apostolato universale*), tak w znaczeniu podmiotowym (wszyscy chrześcijanie, a nawet wszyscy ludzie wezwani są do tego, by apostołować i być ewangelizowanymi), jak i w znaczeniu przedmiotowym (w służbie apostolstwa należy wykorzystać wszelkie możliwe środki). Taki ogólny cel, podobnie jak to będzie później widoczne w Akcji Katolickiej, sytuuje Zjednoczenie Apostolstwa Katolickiego na ogólnokościelnej płaszczyźnie apostolstwa i włącza je ściśle w służbę Kościołowi powszechnemu.

Cennym prekursorskim wkładem Pallottiego (dającym się wytłumaczyć jego osobistym doświadczeniem tajemnicy Chrystusa w Duchu Świętym i znajomością teologii, zwłaszcza teologii Ojców Kościoła) było wypracowanie swoistej teologii apostolstwa uznawanej dziś za punkt wyjściowy do rozwoju współczesnej teologii apostolstwa chrze-

ścijańskiego[49]. Opisany w osobistym doświadczeniu pneumatologiczny, a w pismach dotyczących Zjednoczenia Apostolstwa Katolickiego, chrystologiczny i eklezjalny charakter apostolstwa, stanowią *novum* i wyzwanie dla teologii, a w szczególności dla eklezjologii oraz praktycznego urzeczywistniania Kościoła nie tylko w XIX wieku. Wyznaczają bowiem w tym względzie kierunek przemian, który znajdzie swe zwieńczenie w nauce Soboru Watykańskiego II.

Wypracowane przez Pallottiego rozróżnienie pomiędzy apostolstwem a urzędem i konsekwencja, z jaką bronił wydobytego z hierarchicznego zacieśnienia apostolstwa[50], przyczyniły się do przywrócenia ludziom świeckim przynależnej im w Kościele podmiotowości.

Kolejną racją, którą można uznać za profetyczną w stosunku do Akcji Katolickiej, jest ugruntowana na miłości duchowość Zjednoczenia Apostolstwa Katolickiego. Pallotti pragnął, aby Duch Wieczernika, kształtujący wspólnotę jerozolimską, ożywiał serca osób zjednoczonych w apostolstwie. Inspiracja pochodząca z ducha wzajemnej miłości opartej na uznaniu podstawowej równości wszystkich wierzących i zarazem różnorodności ich chrześcijańskiego stylu życia (będącego wyrazem zróżnicowanej miary łaski, specyfiki sposobu naśladowania Chrystusa w zależności od przynależności do konkretnego stanu życia: kapłaństwa ministerialnego, instytutu zakonnego, laikatu), ma być więzią jednoczącą wszystkich we wspólnocie i w apostolstwie. Miłość jest podstawą i racją apostolstwa a zarazem więzią jednoczącą osoby w niej zaangażowane[51].

Miłość ożywiająca wszystkich członków Zjednoczenia i przynaglająca ich do czynu (por. 2 Kor 5, 14) stwarza właściwy klimat współpracy świeckich i duchownych w jednym dziele apostolskim. W takim klimacie modlitwa i działanie członków Zjednoczenia Apostolstwa Katolickiego postrzegane są i przeżywane jako wyraz czegoś bardziej podstawowego, a mianowicie odpowiedzi miłości udzielanej Bogu w apo-

---

[49] E. W e r o n, *Apostolstwo katolickie. Zarys teologii apostolstwa*, Poznań 1987, s. 183.

[50] Por. L. M ü n z, *Nasze dzisiejsze apostolstwo. Orędzie Przełożonego generalnego Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego*, Poznań 1980, s. 18.

[51] S. T. Z a r z y c k i, *Duchowość pallotyńska a duchowość chrześcijańska*, Ząbki 1996, s. 36-37.

stolskim zaangażowaniu się dla zbawienia bliźniego. Ta sama miłość rozlana przez Ducha Świętego (por. Rz 5, 5) na modlitwie w sercu człowieka, przynagla go do czynu i ona też ostatecznie decyduje o duchowej wartości jego działania[52]. Zdrowa duchowość apostolska, w której integralnie łączą się ze sobą kontemplacja i działanie, stanie się jednym z ważniejszych postulatów formacji duchowej w Akcji Katolickiej.

Mocniejsze zaakcentowanie miłości jako podstawy i racji apostolstwa oraz jedności osób w nie zaangażowanych, sprawia, że forma strukturalna Zjednoczenia Apostolstwa Katolickiego — co także daje się zaobserwować w Akcji Katolickiej — nie uzyskuje szczególnego znaczenia. Jak już zauważono, konkretnym sposobem urzeczywistnienia apostolskiej idei w ramach Zjednoczenia miało być uaktywnienie 12 sektorów działalności zwanych prokurami. Owa gigantyczna struktura mająca — w przekonaniu Pallottiego — ogarnąć całokształt duszpasterskiej i misyjnej działalności Kościoła, ze względu na to, że przerastała ówczesne możliwości jej realizacji, nie została urzeczywistniona ani za życia Założyciela Zjednoczenia, ani później. Stanowiąc cel operatywny charyzmatu palotyńskiego, czyli taki cel, który w zmieniających się okolicznościach historii Kościoła może ulec pewnej modyfikacji, wskazywała — niczym wizja odnosząca się do aktualnej i przyszłej sytuacji eklezjalnej — na potrzebę jednoczenia wszystkich wysiłków katolików świeckich dla większego dobra Kościoła. Ten cel, choć w innej formie został urzeczywistniony w ramach Akcji Katolickiej.

Nie bez znaczenia dla przetrwania apostolskiej idei Pallottiego i jego Dzieła, i ewentualnej inspiracji Akcji Katolickiej był fakt, iż Pallotti pozostawał w szczególnych relacjach duchowych z kilkoma papieżami. Był spowiednikiem Grzegorza XVI i Piusa IX. G. Pecci, późniejszemu papieżowi Leonowi XIII, miał przepowiedzieć, iż w przyszłości zostanie „pasterzem pasterzy"[53]. Ten Papież, posiadający w swym pokoju popiersie Pallottiego i żywiący szczególne nabożeństwo do tego świętego kapłana, niewątpliwie znał bliżej jego duchowość i mógł się przyczynić do przejęcia przez tworzącą się wówczas Akcję Katolicką pew-

[52] Tamże, s, 34-35.

[53] Zob. F. A m o r o s o, *San Vincenzo Pallotti, Romano*, Roma 1962, s. 396.

nych idei Założyciela Zjednoczenia Apostolstwa Katolickiego[54]. Należy dodać, iż Pallotti był zawsze gotów poddawać swoje plany i zamierzenia pod rozeznawanie Kościoła i w duchu posłuszeństwa przyjmował jego orzeczenia.

Wymienione elementy Dzieła Pallottiego, a więc cel apostolski, podstawy teologii apostolstwa, duchowość oparta na miłości chrześcijańskiej, forma strukturalna i relacja do Stolicy Apostolskiej, dają się zarazem zidentyfikować w Akcji Katolickiej. Stąd też można wnioskować, iż Zjednoczenie Apostolstwa Katolickiego nie pozostało bez wpływu na kształt Akcji Katolickiej we Włoszech, i że Pallotti istotnie „przewidział całą rzecz, a nawet samą nazwę tworząc [...] to, co jest racją bytu Akcji Katolickiej" (Pius XI).

---

[54] S. F r e e m a n, *Św. Wincenty Pallotti jako Poprzednik Akcji Katolickiej? Materiały z sympozjum zorganizowanego w Ołtarzewie w dniach 27-29 IV 1995 r. z okazji 200. rocznicy urodzin św. Wincentego Pallottiego, prekursora Akcji Katolickiej*, red. M. Kowalczyk, J. Warzecha, Ząbki 1996, s. 20.

Mieczysław ŁACEK OSPPE*
Jasna Góra

DOSKONAŁOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA W UJĘCIU O. ANASTAZEGO A. WARGAWSKIEGO (1718-1789) NA TLE EPOKI OŚWIECENIA

Bardzo ciekawą epoką w dziejach Polski jest okres oświecenia. Jest to czas odrodzenia polityczno-społecznego, gospodarczego i moralnego narodu. Duże zasługi położył w tym król Stanisław August Poniatowski, gromadząc wokół siebie wybitnych ludzi, wśród których znalazło się duże grono osób duchownych. Do nich zaliczał się paulin o. Anastazy Andrzej Wargawski, który stał się jego nadwornym teologiem i kapelanem (prawdopodobnie po roku 1765).

Ojciec Wargawski, który zmarł w Warszawie w roku 1789, był profesorem teologii moralnej i filozofii w Krakowie na Skałce oraz prawa kościelnego i teologii spekulatywnej na Jasnej Górze. Piastował nadto urząd przeora w Krakowie (1758-1762) i w Warszawie (1786-1789). W latach 1762-1765 był prowincjałem, a w maju 1757 roku podczas kapituły generalnej na Węgrzech otrzymał tytuł „doktora świętej teologii". Jest on autorem podręcznika teologii życia duchowego pt. *Monitor dro-*

---

* O. dr Mieczysław Ł a c e k, paulin (ur. 1957). Doktorat na PWT Sekcja św. Jana Chrzciciela w Warszawie w 1995 roku na podstawie rozprawy pt. *Znaczenie Jasnej Góry dla duchowej i apostolskiej formacji laikatu w okresie od XVII do XX wieku w świetle jasnogórskich materiałów archiwalnych*. Aktualnie wykłada teologię duchowości na Prymasowskim Instytucie Życia Wewnętrznego. Sekretarz Komisji Duchowości Zakonu Św. Pawła Pierwszego Pustelnika i moderatorem Sodalicji Mariańskiej przy Jasnej Górze. Autor kilkunastu artykułów na temat duchowości maryjnej i paulińskiej oraz książek: *Źródło i płomień. Krótka refleksja nad duchowością paulińską* (Oporów 1996), *Jan Paweł II na Bachledówce* (Jasna Góra 1997), *Prymas Tysiąclecia na Bachledówce* (Jasna Góra 1997), *Jasna Góra w obronie ducha Narodu* (Jasna Góra 1997), *Świeccy pomocnicy Jasnej Góry i ich formacja* (Jasna Góra 1997), *Młodzi w drodze na Jasną Górę* (Jasna Góra 1996).

gą zbawienia prowadzący (*Monitoris per viam deducentis*), wydanego po polsku i po łacinie w roku 1773 w Kaliszu.

1. Upadek życia religijno-moralnego narodu pod koniec XVII i w I połowie XVIII wieku

Wiek XVII, to złoty wiek państwa i kultury, otwarcia się Polski na Zachód. „Polska XVII wieku jest niewątpliwie państwem zachodnioeuropejskim”[1]. Później jednak przychodzą ciężkie i smutne czasy saskie, kiedy „[...] tępiono każdy odruch samodzielny w zakresie myśli religijnej, społecznej, gospodarczej, naukowej czy artystycznej”[2]. Upada życie publiczne, gospodarcze, kulturalne i naukowe, zmniejsza się również siła militarna Polski. Następują katastrofy wojenno-żywiołowe (wojny z Kozakami, Szwedami, z Moskwą), wzrastają rabunki, osłabia się życie religijno-moralne. Polska, jako typowy kraj wielonarodowościowy, była daleka od jednolitości. Zamieszkiwała ją ludność białoruska, małoruska, żmudzka, ukraińska, niemiecka, ormiańska, tatarska, karaimska, cygańska i żydowska. Uciskano chłopów, zrywano sejmy (*liberum veto*). W życiu religijnym kładziono większy nacisk na zewnętrzne praktyki religijne, na wystawność nabożeństw, na ich liczebność, a zaniedbywano stronę duchową przeżyć religijnych i nie dbano o ich wpływ na codzienne życie.

Katolicyzm polski tego okresu przybierał często formy karykaturalne. Wyrazem tego było m.in. poszczenie na intencje śmierci osobistego wroga. Często udzielano dyspens od postów, zwłaszcza magnatom. Obniżał się poziom życia duchowieństwa i poziom duszpasterstwa. Więcej czasu poświęcano na uczty, polowania itp. Działalność duszpasterska ograniczała się często do urządzania wystawnych nabożeństw i okazałych pogrzebów. Organizowano pielgrzymki do cudownych miejsc itp.

Obniżył się poziom głoszonych kazań. Jak zauważa jeden z badaczy, „[...] do rzadkości należeli kaznodzieje, którzy umieli podawać za-

---

[1] J. S. B y s t r o ń, *Tło ogólne kultury polskiej XVII i XVIII wieku*, [w:] *Polska, jej dzieje i kultura od czasów najdawniejszych do chwili obecnej*, red. S. Lam, t. I (1572-1795), Warszawa 1927, s. 371.

[2] Tamże, s. 378.

sady wiary katolickiej w sposób zajmujący i przystępny”[3]. Bardzo często nawet w niedziele nie głoszono kazań. Brakowało należytego przygotowania do pracy duszpasterskiej. Dużo czasu pochłaniały duchowieństwu sprawy publiczne i polityczne, ponieważ piastowali różne państwowe i społeczne urzędy (senat, trybunał koronny i inne).

Również klasztory przestawały być ostoją prawdziwej religijności. Sprzyjały natomiast tworzeniu się religijności dewocyjnej i czułostkowej. „Przez klasztory szła pobożność, która pozwalała szlachcie zajmować się koronką i nie myśleć o jutrze, dla rządzących zaś była jedyną pociechą ciężkiego życia”[4]. Tak pojmowana religijność odsuwała na dalszy plan zagadnienia etyczne i dogmatyczne.

Koniec epoki saskiej i panowanie Stanisława Augusta Poniatowskiego był zapowiedzią odnowy. Z łona samego świata szlacheckiego rodziła się myśl, że „coś się musi zmienić, aby uratować państwo”[5].

2. Zapowiedzi odnowy duchowo-moralnej narodu: druga połowa XVIII wieku

W drugiej połowie XVIII wieku zaczynają się pojawiać w polskim słownictwie nowe pojęcia takie, jak: „państwo”, „Polak”, „obywatel”. Polak, to ten kto poczuwa się do obowiązków i świadczeń publicznych wobec państwa, żądając natomiast od państwa, jako jego obywatel ochrony prawnej. Obywatelem jest nie tylko szlachcic, ale mieszczanin i chłop. Uporządkowano również sprawy kościelne. Dążono do gruntowniejszego i staranniejszego kształcenia kandydatów do stanu duchownego (szkoły ogólnokształcące, seminaria duchowne) i do podniesienia ich poziomu duchowego oraz moralnego. Zatroszczono się o rozwój szkolnictwa ludowego i parafialnego. Wzmożono zatem nauczanie podstaw wiary chrześcijańskiej u wiernych.

Wiek XVIII to również czas pomyślnego rozwoju życia zakonnego w Polsce. Odradzają się jezuici, karmelici bosi, dominikanie, franciszka-

---

[3] J. K o c e n i a k, *Duchowieństwo diecezjalne. Zakony (1696-1764)*, [w:] *Historia Kościoła w Polsce*, praca zbior., t. I, cz. 2, Pallottinum 1974, s. 440.

[4] B y s t r o ń, dz. cyt., s. 384.

[5] Tamże, s. 387.

nie, paulini i bernardyni. Rozwijają się zakony sprowadzone do Polski w wieku XVII: kapucyni, misjonarze św. Wincentego à Paulo, pijarzy, teatyni, bartoszkowie, trynitarze, marianie i rochici, założeni w Wilnie w 1713 roku przez bp. Konstantego Kazimierza Brzostowskiego. Zakony rozbudowują swoje studia zakonne. Prowadzą większość diecezjalnych seminariów duchownych oraz kształcenie młodzieży świeckiej, misje ludowe, parafialne, organizują akcje charytatywne. Tłumaczy się teksty Pisma św., objaśnia teksty liturgiczne i sprawuje sakramenty.

Kler podejmie też walkę z wadami narodowymi i zabobonami, zobowiązuje obywateli do pełnego i świadomego uczestniczenia w odrodzeniu narodu, zwłaszcza przez własne doskonalenie i pracę na rzecz Ojczyzny. To wszystko wpływało na ożywienie życia religijnego w kraju.

Rozwija się piśmiennictwo religijne podejmujące walkę z zewnętrzną pobożnością. Jest ona często dewocyjna, czułostkowa; z niewiedzą o podstawowych prawdach wiary, ze złymi obyczajami („grubiaństwo obyczajów", sprzyjanie modom, przekupstwo, niesprawiedliwość w sądach, pójście za swoimi namiętnościami, obżarstwo, pijaństwo); z zapominaniem i zaniedbywaniem swoich obowiązków względem Boga i Ojczyzny oraz swoich powinności stanowych.

W tym okresie wydrukowano wiele opracowań ascetyczno-mistycznych, a wśród nich m.in. *Stanisława Lubomirskiego Marszałka Wielkiego Koronnego księgi moralne, polityczne y pobożne* (Warszawa 1771), *Polityk chrześcijański albo przestrogi i uwagi chrześcijańsko-polityczne wszelkiemu stanowi służące kanonika chełmskiego Ks. Jaśkiewicza* (Warszawa 1767), *Theses asceticae* (1756) Jana Kantego Chojeckiego, *Dies vitae religiose* (1758) Antoniego Świerczyńskiego, *Teologia duchowna i ascetyczna* (1763) bernardyna Franciszka Przyłęckiego czy *Principia theologiae asceticae* (1752) reformaty Floriana Jaroszewicza[6]. Wiele zostało w rękopisach, wiele też zaginęło. Zachował się jednak wydrukowany w Kaliszu w roku 1773 w języku polskim i łacińskim *Monitor drogą zbawienia prowadzący* (*Monitoris per viam deducentis*) paulina o. Anastazego Andrzeja Wargawskiego[7].

---

[6] Por. K. G ó r s k i, *Życie wewnętrzne i religijność wiernych (1689-1764)*, [w:] *Historia Kościoła w Polsce*, t. I, cz. 2, s. 498-499.

[7] Dzieło znajduje się m.in. w Bibliotece Jasnogórskiej pod sygn. 1946, VI D II oraz w Bibliotece Uniwersytetu Warszawskiego pod sygn. 4g.2.1.1.

3. *MONITOR* PIÓRA O. WARGAWSKIEGO

Jest to jedyne z odnalezionych dotychczas dzieł o. Anastazego Andrzeja Wargawskiego. Oprócz *Monitora* do naszych czasów zachowały się tylko jego wykłady z lat 1755-1756, zapisane przez nieznanego studenta-kleryka. Jest to traktat o prawie i sprawiedliwości oparty na *Sumie teologicznej* św. Tomasza z Akwinu[8].

W czasach o. Anastazego, ks. Franciszek Bohomolec (1720-1784) wydawał od 1765 roku czasopismo „Monitor", na wzór angielskiego czasopisma oświeceniowego z początku XVII wieku, w którym wojował z wadami, obyczajami czasów saskich, zwalczał ciemnotę, nawoływał do poprawy w dziedzinie politycznej, społecznej i moralnej[9]. Ojciec Wargawski pragnął dać takiego „Monitora" ludziom chcącym iść drogą Bożą. „Czemu zaś dzieło to Rządcą politycznym oraz chrześcijańskim od Przedwiecznego Monitora w drodze zbawienia prowadzącym nazwałem, wiele było przyczyn dla których to uczyniłem. Kiedym czytał i z niemałym serca mego uweseleniem uważałem Monitory polityczne dla naprawy obyczajów i wydoskonaleniu nauk służące [...] uznałem za rzecz przyzwoitą podać ku czytaniu duchowego także Monitora [...], żeby snadź im większa z politycznych Monitorów wzrost nauki biorą, tym mocniej przez tego Duchowego Monitora w sercach ludzkich zaszczepiły się cnoty, wykorzeniły występki"[10].

Monitor o. Wargawskiego był owocem studiów, wykładów profesorskich i jego osobistych dociekań. Pełny tytuł dzieła w języku polskim brzmi: *Monitor drogą zbawienia prowadzący, Rządca polityczny oraz y chrześcijański od Przedwiecznego Monitora drogą cnoty do celu wiecznej szczęśliwości dowodami Pisma Św., Ojców Kościoła i Mędrców Pogańskich prowadzony najjaśniejszemu i niezwyciężonemu Stanisławowi Augustowi, królowi polskiemu, Wielkiemu Litewskiemu, Ruskiemu, Wołyńskiemu, Żmudzkiemu, Kijowskiemu, Podolskiemu, Podlaskiemu, Inflanckiemu, Smoleńskiemu, Siewierskiemu, Czernichowskiemu, książęciu Panu Najłaskawszemu w Dzień Narodzenia jego od teo-*

---

[8] Archiwum Jasnej Góry, sygn. II, 120, s. 245-394.

[9] Zob. W. S m o l e ń s k i, *Przewrót umysłowy w Polsce wieku XVIII*, Warszawa 1949, s.157-160, 242-243.

[10] *Monitor*, s. 22.

loga i kapelana J. K. Mci oddany. Dzieło, jak mówi tytuł, dedykowane jest królowi Stanisławowi Augustowi Poniatowskiemu, ale jego adresatami są także ludzie wszystkich stanów. W mowie do czytelnika napisze więc o. Anastazy: „[...] przyjmij więc to krótkie opisanie [...] służące wszelkiemu stanu ludziom, ile że nie masz nikogo, któryby przynajmniej względem siebie Rządcą i Sprawcą nie był, bądź biegłym w prawie statystą (prawnikiem — przyp. M. Ł.), bądź światowym politykiem, bądź w naukach zatopiony jesteś, bądź to [...] innym zysk przynoszącym, bawisz się rzemiosłem [...], bądź nadto urzędem kaznodziejskim bawiącym się”[11]. A szczególnym przewodnikiem dla chrześcijanina jest sam Jezus Chrystus: „[...] przeto ktokolwiek chrześcijaninem prawdziwym jest, tego Niebieskiego Monitora niech słucha [...], jeżeli uczniem jest słowom Nauczyciela i przykładom niech będzie posłuszny”[12]. Z tego powodu rozważania w *Monitorze* zawierają liczne cytaty z Pisma św.

Omawiane dzieło o. Wargawskiego stało się więc pewnego rodzaju przewodnikiem na drodze życia duchowego dla każdego, kto chce iść drogą cnoty, ćwiczyć się w dobrych uczynkach, kto chce walczyć z grzechami, wadami, kto uznaje Boga za źródło doskonałości, kto chce brać przykład z Chrystusa, świętych, a nawet z życia pogańskich mędrców, którzy szli drogą cnoty.

4. Droga życia doskonałego według *Monitora*

A. Uznanie Boga za źródło doskonałości

Bóg „od początku dziejów świata”, zwłaszcza przez Chrystusa uczy ludzi, jak mają postępować, co czynić, a czego unikać, jak żyć cnotliwie. Moc do takiego życia udziela tylko Bóg, bo — jak pisze o. Wargawski — „[...] wszystkie rzeczy od Boga wzięły swój początek”[13]. Jeśli wszystko pochodzi od Boga, to tym bardziej doskonałość i cnota. Ze

[11] Tamże, s. 22 n.

[12] Tamże, s. 26.

[13] Tamże, cz. III, s. 2.

swego skarbca niebieskiego użycza je ludziom. Cnota i doskonałość są „darem najzacniejszym z wysoka spuszczonym od Ojca świateł”[14].

W jaki sposób otrzymujemy tę doskonałość z wysoka? W jakim sensie są nam dane cnoty? Autor wyjaśnia, że z Nieba otrzymaliśmy zaczątki, zalążki cnót i pomoc do zrealizowania doskonałości w postaci łaski Bożej, która poprzedza, wspomaga wolę naszą, oświeca rozum i zapala serca[15]. Są one darem nadprzyrodzonym, skarbem najdroższym, są „[...] dobrem nad wszystkie inne dobra największym, a ważącym tyle ile Krew Chrystusa, bo przez wysługę tejże Krwi jest nam sporządzona”[16]. Wysłużył nam je Jezus Chrystus na krzyżu. Ten nadprzyrodzony dar z nieba ma doprowadzić „[...] dusze do osiągnięcia wiecznej szczęśliwości”[17].

Różnie Bóg udziela łask. Jednemu daje pięć talentów, drugiemu trzy, a jeszcze innemu tylko jeden (por. Mt 25, 15-28). Bóg darów Swoich udziela według tego, kto ile może przyjąć i ile komu potrzeba[18]. Wielka jest pomoc Boga. Bez Jego łaski „nie tylko nic zbawiennego czynić, ale nawet i myśleć nie możemy”[19]. Trzeba więc koniecznie uciekać się do Boga i z Niego czerpać jako ze źródła. Ci, co odrzucają Boga, muszą również zrzec się wszelkiej cnoty, wszelkiej doskonałości[20].

Moce Boże spływają na ziemię dzięki Eucharystii i modlitwie. Msza św. ustanowiona jest bowiem „[...] dla przebłagania Boga, dla uproszenia sobie łask i pomocy Jego”[21]. „Jeżeli nie będziecie pożywać Ciała Syna człowieczego i pić Krwi Jego, życia w sobie mieć nie będziecie” (J 6, 53). Nieskorzystanie z łask płynących z Eucharystii grozi nam pozbawieniem się pomocy Bożej na drodze do nieba[22].

---

[14] Tamże, s. 7.

[15] Zob. tamże, cz. I, s. 110.

[16] Tamże, s. 205.

[17] Tamże.

[18] Zob. tamże, s. 206-207.

[19] Tamże, s. 205.

[20] Zob. tamże, s. 217.

[21] Tamże, cz. I, s. 362.

[22] Zob. tamże, s. 353.

Wypraszamy sobie łaski z nieba także dzięki modlitwie ustnej i myślnej. Ważniejsza jest modlitwa myślna, która różni się od modlitwy ustnej trzema rzeczami: myśleniem, rozważaniem i kontemplacją[23]. Przez rozmyślanie „[...] daleko bardziej postępujemy w duchu, niżeli przez twarde posty, surowe umartwienia i największą ostrość życia”[24]. „Za pomocą tej modlitwy (rozmyślania) święci Patriarchowie, Prorocy, Ewangeliści do największej doskonałości doszli”[25]. Dobre rozmyślanie to takie, w którym pamiętamy o obecności Bożej („przytomność Boska”), o tym że Bóg jest początkiem i końcem wszystkich rzeczy, że jest naszym Panem i takie, które odprawiamy systematycznie. „Gdybyśmy z Bogiem naszym częściej przez łzy, niźli przez słowa, bardziej w skutku samym, niżeli w próżnym oświadczeniu rozważali i przestawali, nie pochybnie umielibyśmy dobrze żyć”[26]. Trzeba też do niego się dobrze przygotować, wybrać odpowiednie miejsce, odpowiedni temat, którym mogą być tajemnice życia Jezusa Chrystusa, albo wspaniałość, świątobliwość i doskonałość prawa ewangelicznego, a także „obfitość łask Bożych poprzedzających, wspomagających wolę naszą, oświecających rozum, zapalających serce wewnętrzne i zewnętrzne”[27].

Bóg udziela ludziom łaski również przez ręce Najświętszej Maryi Panny, „bo cóż mamy, co byśmy od Niej wzięli, albo od Boga przez Nią?”[28]. Czyni to także dzięki wstawiennictwu świętych, dlatego moce z wysoka otrzymamy pielgrzymując do świętych miejsc, którymi są kościoły zbudowane na przykład na grobach świętych i w których oddaje się szczególną cześć świętym, a szczególnie Najświętszej Maryi Pannie. Odwiedzanie tych świętych miejsc przyczynia się do wzrostu pobożności i doskonałości[29]. Ojciec Wargawski bardzo zachęca do takiego pielgrzymowania.

---

[23] Zob. tamże, s. 104.

[24] Tamże, s. 110.

[25] Tamże, s. 108.

[26] Tamże, s. 112; zob. tamże, s. 96, 124-127, 132.

[27] Tamże, s. 110.

[28] Tamże, s. 323.

[29] Por. tamże, s. 342-344.

B. Zdobywanie doskonałości przez czynienie rzeczy dobrych, dobrze i z dobrą intencją

Sama łaska nie wystarcza, żeby osiągnąć doskonałość. Trzeba do niej dołączyć osobisty wysiłek i oczekiwać „dóbr przyszłego żywota z łaski Bożej i z naszych wysług”[30]. Bóg „[...] chce żebyśmy wespół pracowali z łaską, żebyśmy czynili z pomocą Jego co możemy, a to, czego nie możemy, prosili”[31]. On udziela łaski tym hojniej, im większy jest osobisty wysiłek człowieka.

Ojciec Anastazy omawiając cnotę „przytomności Boskiej”, czyni uwagę: „[...] przeto nie tylko rzeczy dobre, ale i nadto dobrze odprawiać je mamy”[32]. O doskonałości czynu decyduje również dobra intencja, przede wszystkim ta, która ma na uwadze Boga i dobro bliźniego. „Dobrymi rzeczami” — według o. Wargawskiego — są cnoty i dobre uczynki. Są one ozdobą człowieka, bo czynią go poczciwym, wstydliwym, cichym, sprawiedliwym, układnym, pilnym, pracowitym etc. Cnoty to wielkie dobro również dlatego, gdyż „[...] za pomniejszeniem się cnót Królestwa się umniejszają i giną, a za pomnożeniem zaś się rozkrzewiają”[33].

W jakich cnotach winni ćwiczyć się chrześcijanie? Autor *Monitora* nie czyni szczególnych rozróżnień, w jakich cnotach powinien ćwiczyć się kapłan, zakonnik, a w jakich szlachcic, inteligent (nauczyciel, prawnik), rzemieślnik czy chłop. Ale żołnierze i rzemieślnicy, na przykład, powinni się ćwiczyć szczególnie w cnocie pilności. Podwładni powinni być wierni swemu Panu, kochać swoją Ojczyznę, służyć jej dobru. Powinnością rządu i rządzących jest strzec publicznego dobra, bronić obywateli przed krzywdą, sądzić sprawiedliwie, od wszystkich jednakowo posłuszeństwa wymagać. Ojciec Anastazy powie wprost do „rządców”: „[...] nie umarzaj, nie kalecz, nie zabijaj, ale pielęgnuj trzodę swą, a tym sposobem będziesz dobrze zażywał władzy swojej”[34].

---

[30] Tamże, s. 54.

[31] Tamże, s. 211.

[32] Tamże, s. 96.

[33] Tamże, cz. III, s. 5.

[34] Tamże, cz. II, s. 38; zob. tamże, s. 40, 49; cz. III, s. 125.

Ćwiczenie się w dobrych uczynkach i cnotach pozwala zdobyć własną doskonałość i może pobudzić innych do ćwiczenia się w cnotach i prowadzenia życia dobrego. Przyglądając się cnotliwemu, „nie cnotliwi" chwalą jego czyny i sami zaczynają je praktykować. „Cnota nie tylko do podziwiania ludzi pobudza, ale też ku sprawowaniu ich chęci zapala"[35].

Dzięki życiu cnotliwemu człowiek może osiągnąć niebo, które jest Królestwem nie mającym końca, miejscem wiecznej nagrody dla czyniących dobrze, miejscem doskonałego i niekończącego się życia, mieszkaniem „Oblubieńca", miejscem ciągłej uczty i wszelkiej rozkoszy, jest nadto tronem, na który wstępują ci, którzy piją kielich utrapienia razem z Chrystusem[36].

Autor podaje nawet wymiary i wylicza przymioty Nieba, mówi bowiem o jego obszerności, trwałości, świetle i wspaniałości. Wyjaśnia również, że nasze wszelkie utrapienia, dolegliwości, wobec tej wspaniałej nagrody „[...] są maluczkim pieniążkiem [...], są źdźbłem, za które nieocenionych skarbów nabywamy"[37]. A w niebie największą nagrodą będzie oglądanie Boga twarzą w twarz. Będziemy się tam również cieszyli wieczną chwałą. „Przetoż nie leń się mocno pracować dla Boga [...], lekkie te uciski wiecznej ciężar chwały zjednają nam"[38].

Jednak „[...] nie w samym uczynku chwała jest — pisze o. Wargawski powołując się na naukę Seneki — ale jak, to jest z jaką pilnością i zamierzeniem bywa odprawiony"[39]. Te więc uczynki zasługują na niebo, które posiadają cechę trwałości, pilności i rozumności. „W każdym dobrym przedsięwzięciu potrzebna jest trwałość"[40]. Cecha ta wyraża się w tym, że człowiek jest niestrudzony, niewzruszony i stały w każdym czasie. Nie cofa się z obranej drogi życia. Ojciec Anastazy idąc za myślą Apokalipsy św. Jana (Ap 2, 8-10) pisze: „[...] nie wykręcaj się, ani

---

[35] Tamże, s. 4.

[36] Zob. tamże, cz. I, s. 132-133, 136, 143.

[37] Tamże, s. 141; zob. tamże, s. 138, 149.

[38] Tamże, s. 144.

[39] Tamże, s. 119.

[40] Tamże, cz. III, s. 154.

cofaj na powiewanie lada wiatru i nie choć lada drogą, ale bądź stały i mocny w przedsięwziętej drodze Pańskiej”[41].

Każdy czyn ma mieć również cechę pilności, która przejawiać się będzie w różnych czynach i dziełach, zwłaszcza w dziełach dokonywanych dla własnego zbawienia, dla uchronienia i ocalenia Ojczyzny i w „usługach dla bliźniego”. Przeciwstawia pilności próżnowanie, oziębłość i lenistwo. Jest to odbicie myśli św. Tomasza z Akwinu „[...] jak prętko pilności w dziełach pożytecznych brakuje, tak zaraz przystępują nałóg, lenistwo i niedbalstwo”[42]. Cechę pilności powinny posiadać czyny wykonywane przez „dobrych i pracowitych żołnierzy”, ale szczególnie czyny każdego chrześcijanina, który służy „pod Chrystusową chorągwią w wojującym Kościele Bożym”. Tak samo potrzebna jest cecha pilności w „rzemieślniczych ćwiczeniach”[43].

Niewzruszone i pilne pozostawanie na obranej drodze ma uzupełniać odpowiednie „rozumowanie”, gdyż — jak pisze nasz autor — „[...] za powodem zdrowego rozumu iść powinieneś”[44]. Zatem wszelkie nasze uczynki musi poprzedzać intencja: „[...] ile razy pracujesz, czytasz, jesz lub rozmawiasz. Albo cokolwiek innego czynisz, te wszystkie sprawy niech poprzedza intencja”[45]. Intencja ma być dobra, czyli taka, która ma na uwadze dobro, jakim jest Bóg. „Jeżeli sprawy nasze ściągają się do samego Boga szczególnym jakimś sposobem i zupełnie, intencja będzie dobra, chwalebna i używana przez tych wszystkich, którzy chcą żyć pobożnie w Chrystusie Jezusie”[46]. Wyraża się ona w czynieniu wszystkiego w Imię Jezusa Chrystusa, w szukaniu Jego chwały, Jego Woli i czynieniu wszystkiego z miłości ku Bogu: „[...] jedna najmniejsza sprawa z pobudki miłości uczyniona [...] będzie tą, którą król nad królami, Chrystus, po wszystkie wieki będzie sławić”[47]. Jeżeli czynimy coś dla bliźniego, również czynimy to z myślą o Bogu, który nakazał

---

[41] Tamże, s. 154; zob. tamże, s. 154-156.

[42] Tamże, s. 122; zob. tamże, s. 121-122.

[43] Zob. tamże, s. 122-123.

[44] Tamże, s. 24; zob. tamże, s. 22, 29.

[45] Tamże, cz. I, s. 121.

[46] Tamże, s. 114-115.

[47] Tamże, s. 138; zob. tamże, s.54, 129-130, 236.

nam miłować wszystkich, także nieprzyjaciół. Własne doskonalenie to też spełnianie Bożego nakazu bycia doskonałymi[48].

Ostatecznym celem podejmowania wszelkiego wysiłku duchowego jest zjednoczenie z Bogiem. Dokonuje się ono przede wszystkim przez praktykowanie cnoty miłości Boga, która jest „gruntem wszystkich cnót"[49]. Zjednoczenia z Bogiem można zakosztować już tu na ziemi: „[...] człowiek kochający się w cnocie, zaczyna już kosztować owych słodyczy, których ma zażywać w wieczności"[50]. „Kochający Boga wszędzie niebo mają"[51], zaś pełne zjednoczenie z Bogiem nastąpi w niebie[52].

C. Walka z przeszkodami na drodze do zbawienia

Przez dobre uczynki zdobywamy niebo. Przez złe „[...] jakby przez zapory i kłódki przystęp sobie tamujemy do Nieba"[53]. Mamy walczyć z przeszkodami na drodze do nieba, a są nimi nasze wady, grzechy, namiętności. „Idź za tymi — nawołuje o. Wargawski — którzy poskramiają namiętności swoje, uczynione sobie krzywdy dobrodziejstwami płacą, przez ciasną bramę wejść do nieba usiłują"[54]. Chrześcijanin ma walczyć z tym wszystkim, co mu zagradza drogę do Boga, do nieba, co mu przeszkadza kochać bliźniego i z tym, co zniekształca jego miłość do samego siebie.

Do Boga zagradza nam drogę: pycha, zazdrość, ateizm będący zupełnym brakiem wiary, „niedowierzanie", bałwochwalstwo — nieuznawanie istnienia Jedynego Boga, czczenie innych bożków. W kochaniu Boga przeszkadza: zatapianie się w ziemskich rzeczach i zbytnia troskliwość o nie, pełnienie swojej woli, a przeciwstawianie się woli Bożej, niewykorzystywanie łask Bożych, oziębłość, próżniactwo, po-

---

[48] Zob. tamże, cz. I, s. 122, 141; cz. II, s. 1 n.; cz. III, s. 2.

[49] Zob. tamże, cz. I. s. 12.

[50] Tamże, cz. III, s. 71.

[51] Tamże, cz. I, s. 6.

[52] Zob. tamże, s. 133, 140-141, 146, 153, 190, 228-229, 235, 260, 288, 306.

[53] Tamże, cz. I, s. 24; zob. tamże, s. 25.

[54] Tamże, s. 189.

łowiczność, tzn. „oddawanie połowy serca Bogu, połowy szatanowi", „hołdowanie zbytecznym rozrywkom", brak pokuty, nieposzanowanie świętych czynności (jak na przykład: złe zachowanie się w czasie Mszy św., czyli rozglądanie się, czesanie włosów, rozmawianie itp., czego zapewne był świadkiem autor *Monitora*)[55].

W prawdziwym miłowaniu drugiego człowieka wadzi szukanie własnego dobra i pożytku, nienawiść przejawiająca się m.in. w przeklinaniu bliźniego i nieprzyjaciół, chęć zemsty, surowość, okrucieństwo, zawziętość, gniew, niesnaski, łakomstwo, brak szacunku, na przykład, wobec rodziców, niepowściągliwość języka przejawiająca się w kłótniach, „potwarzach", obmowach, oszukiwaniach, kłamstwach, bluźnierstwach, przekleństwach, wyniosłości itd.[56]

Miłość do siebie samych zostaje zniekształcona przez: „złe sumienie", „niestateczność", rozwiązłość, przez którą ludzie tracą „[...] dobra, fortuny, niszczą w sobie przymioty ciała, własne swoje imię hańbią [...], często postradają godność"[57]. Pofolgowanie namiętnościom stało się przyczyną upadku Rzeczypospolitej — zauważa o. Wargawski[58]. Inne wady przeciwstawiające się „miłości własnego dobra", to: niecierpliwość przejawiająca się w narzekaniu i płaczu, „złe zażywanie czasu", pijaństwo, które upodabnia człowieka do bydląt, łakomstwo rodzące gniew i zazdrość, niewstrzemięźliwość, lubieżność, „swawolny wzrok, rozpustne i nieskromne oko", próżnowanie, trwożliwość i „pogardzanie małymi zasługami"[59]. Walcząc z grzechami, niedoskonałościami i wadami mamy patrzeć na przykłady świętych, na tych zwłaszcza, którzy się nawrócili i pokutowali[60].

---

[55] Zob. tamże, cz. I, s. 12-13, 16-17, 27, 41-43, 50-53, 128, 166, 174, 179, 188, 194, 199, 201, 213, 217-218, 287, 290, 315, 345.

[56] Zob. tamże, cz. II, s. 2, 5, 12-14, 17-18, 23, 37, 58, 66-71, 74-75, 79, 83, 84, 90-96, 99-104, 112, 119, 131, 135, 138, 141, 145-146, 150-151, 153, 159, 161-164, 167-168, 173, 179, 194-200.

[57] Tamże, cz. III, s. 41; zob. tamże, s. 8, 16, 29, 40-41.

[58] Zob. tamże, s. 54, 57, 67, 81-83, 87, 94, 100-101.

[59] Zob. tamże, s. 6, 11, 18, 30, 33, 67, 72, 75, 105, 108, 110, 115-116, 120-121, 127, 132, 138, 140-142, 154-155.

[60] Zob. tamże, cz. I, s. 29-31, 59, 87, 97, 102-103, 115-118, 122, 124, 128, 130, 165, 174, 185-186, 208, 237, 241, 303-304, 346-347, 357-358, 362-363; cz. II, s. 4, 58, 64, 115, 117, 141, 173; cz. III, s. 103-104, 141-142, 155.

D. Naśladowanie Chrystusa, świętych i dobrych wzorów

Gdzie chrześcijanin ma szukać wzorów i wskazówek, które pomogą mu w dążeniu do doskonałości? Najcenniejszym źródłem, który daje nam cenne wzory dobrego postępowania jest Pismo św., a także życiorysy świętych, „pobożne księgi", nawet historie „świeckich dziejów świata", „mądrości i nauki filozofów pogańskich".

Wśród postaci Starego Testamentu — według o. Wargawskiego — cnotliwe życie prowadzili Patriarchowie: Abraham, Jakub, Mojżesz; królowie: Dawid, Salomon, Ezechiel, Estera; prorocy: Samuel, Izajasz, Eliasz, Amos, Daniel; Boży mężowie: Abel, Noe, Job, Tobiasz, Gedeon, Samson i Machabeusze; kobiety: Judyta, Sara, Rut, Zuzanna, matka Machabeuszy. Nowy Testament przybliża nam postać Jezusa Chrystusa, który jest doskonałym wzorem praktykowania miłości Boga, modlitwy, milczenia, pokory, ubóstwa, umiarkowania itd. Syn Boży nauczył nas doskonałej miłości: umarł za nas i dał nam swoje Ciało — „niepojęta to rzecz". Chrystus uczy też przez pielgrzymowanie do Jerozolimy pielgrzymowania do świętych miejsc. Możemy naśladować Jezusa w jego miłości do Boga, wielkiej pokorze i ubóstwie[61].

Wśród innych postaci Nowego Testamentu o. Anastazy wskazuje szczególnie na Najświętszą Maryję Pannę, Jana Chrzciciela, Apostołów, św. Magdalenę, kobietę kananejską, Zacheusza i trzech Mędrców ze Wschodu[62]. Rozmyślania nad rzeczami Bożymi uczy nas Abraham, Dawid oraz uczniowie idący do Emaus. Abraham widząc trzech Aniołów, dostrzegł w nich jednego Boga (myślenie — widzenie trzech osób; rozważanie — co to znaczy?; kontemplacja — zdumienie nad rzeczami Bożymi). Dawid wciąż rozmyśla w psalmach nad wiecznością, prawem Bożym, nad złymi skłonnościami swoich zmysłów, nad próżnością i „niestatecznością świata i nad dobrodziejstwami Bożymi". Pamięć na grzechy swoje oraz rozważanie o rzeczach Boskich i ludzkich ułomno-

[61] Zob. tamże, cz. I, s. 1-2, 106-108, 191, 342, 352; cz. II, s. 9-10, 30, 145, 170-171, 225; cz. III, s. 44, 51-52, 102, 113, 156.

[62] Zob. tamże, cz. I, s. 1-2, 4, 6-7, 9, 24, 56, 58, 62, 69, 82, 89, 97, 106, 108, 121, 130, 138, 191, 224-226, 230, cz. II, s. 9-11, 19, 24, 30, 34, 63, 68, 74, 81, 108, 145, 161, 170-171, 215, cz. III, s. 1-3, 9, 17-18, 28, 34, 39, 44, 51-52, 64-65, 87, 97, 102, 106, 110, 113, 117-119, 139, 156.

ściach było dla niego pobudką „do oderwania serca od występków i do nabycia cnoty". Uczniowie idący do Emaus spotykają Chrystusa: widzą jakiegoś człowieka (myślenie), rozmawiają z Nim (rozważanie), poznają Go przy łamaniu chleba (kontemplacja)[63].

Przez czytanie życiorysów dowiadujemy się o pobożnym życiu świętych, które mogą być wzorem. Święci mężowie posiadali wielką ufność i nadzieję, chociaż byli kamienowani, rozcinani, uciskani i głodzeni. Od męczenników mamy się uczyć męstwa w podejmowaniu śmierci dla Boga; od świętych wyznawców wytrwałości w pokutach; od świętych nauczycieli gorliwości, a surowości życia od świętych pustelników[64]. Wsparci ich przykładem możemy być ma ucztach wstrzemięźliwi, w widowiskach umiarkowani, „pośród okrzyków i pochwał ludzkich pokorni"[65]. Apostołowie, męczennicy i święci przez przyjmowanie „pogardy, zawstydzenia, katowanie, przez same miecze i ognie darli się do cnoty"[66]. „Nauczcie się żyć — apeluje autor *Monitora* — z przykładów świętych, żebyście nie wpadli w niewolę występków, a potem w więzienie potępionych [do piekła — przyp. M. Ł.]"[67].

Według o. Wargawskiego wiele przykładów dobrego, cnotliwego życia podają nam książki historyczne opisujące świeckie dzieje świata. „Roztrząsając dzieje przodków twoich, stąd bowiem możesz powziąć dobre przykłady, bo starożytne dzieje są wzorem i przykładem przyszłych"[68]. Przykładem mogą być i chrześcijanie i poganie, zwłaszcza królowie, hetmani i wodzowie. Postawa króla Zygmunta III, zwycięzcy sułtana tureckiego, i hetmana Polski Zamoyskiego uczy ufności wobec Boga. Św. Ludwik Pobożny, syn Karola Wielkiego, przedstawiony jest przez o. Anastazego jako wielki czciciel Maryi Panny, a zarazem jako czciciel „świętych miejsc" i Najświętszego Sakramentu. Poganie: Juliusz Cezar, „Augustus Cezar", Filip Macedoński — są uosobieniem miłości nieprzyjaciół, bo zapominali o urazach, zaś Aleksander Mace-

[63] Zob. tamże, cz. I, s. 104-110.

[64] Zob. tamże, s. 110.

[65] Tamże, s. 334.

[66] Tamże, s. 4.

[67] Tamże, s. 335.

[68] Tamże, s. 23.

doński i Neron — cnoty hojności[69]. Aleksandra Macedońskiego i Hannibala wielkim uczyniła wytrwałość w „cnocie żołnierskiej" i „cierpliwość wojenna"[70]. Seneka nie tylko głosił piękne nauki, ale sam prowadził życie cnotliwe, które — według naszego autora — może być przykładem dla wszystkich chrześcijan, a nawet zakonników: „W całym życiu swoim wszystkie prawidła uczciwej przystojności tak doskonale zachował, że nie tylko chrześcijańskie, ale i zakonne osoby z przykładu tego pożytkować by mogły"[71].

Nie tylko konkretne postacie, ale i całe narody mogą być wzorem cnót. W Rzymianach o. Wargawski widzi dobry przykład miłości ojczyzny, miłości rodziców i niewzruszonej wierności względem towarzyszy[72].

Przykładem życia cnotliwego dla potomnych może być postać króla Stanisława Augusta Poniatowskiego. Według autora *Monitora* jest on „[...] w oczach skromny, o twarzy wstydliwej, w chodzeniu układny, w mowie roztropny, w działaniach poważny, w przedsięwzięciach mocny i z całego ciała ułożenia ozdobny"[73]. Jest on obrazem wielu cnót moralnych „[...] cnót wszystkich zwierciadło, w ostatnich nieszczęśliwościach [próba uprowadzenia króla przez konfederatów barskich — przyp. M. Ł.] cierpliwości i łagodności obraz, roztropności i sprawiedliwości wizerunek, ludzkiej jednak pochwały wzgardziciela"[74]. Jest to zapewne hołd oddany swemu Władcy przez jego kapelana.

Szczególnych wskazań, jak mamy postępować, dostarcza nam Pismo św. Każde swoje rozważania o cnotach autor *Monitora* rozpoczyna i urozmaica cytatami z Pisma św. przypominając nakazy Jezusa Chrystusa, co do przykazania miłości Boga, bliźnich, nieprzyjaciół, o dawaniu jałmużny, o modlitwie, o czuwaniu itd. Przestrzega słowami Pisma św. przed szatanem. Zwraca uwagę na słowa Jezusa wzywające do uf-

---

[69] Zob. tamże, cz. I, s. 68, 73, 327, 344, 353; cz. II, s. 19-20, 85-86.

[70] Zob. tamże, cz. III, s. 156.

[71] Tamże, cz. I, s. 101.

[72] Por. tamże, cz. I, s. 91-92, 172-175; cz. II, s. 12-19, 20, 85-86, 88, 98.

[73] Tamże, cz. III, s. 126.

[74] Tamże, cz. II, s. 198-199.

ności i do strzeżenia „słów Pana" itp.[75]

Źródłem cennych wskazań moralnych do prowadzenia dobrego życia są także niektóre książki, zwłaszcza „księgi pobożne" — jak określa je o. Wargawski, tzn. te, które za przedmiot swoich rozważań mają Boga, wiarę i Boże sprawy. Trzeba je jednak czytać ze zrozumieniem: „[...] kto czyta niech rozumie, co czyta, żeby rozumiał i z tego był uczony i mądry"[76]. Czytanie ksiąg nie tylko czyni mądrym czytającego, ale „[...] oddala próżnowanie, przyczynia zasług [...], napędza do dobrych czynów, nałogi wykorzenia, do Boga nawraca"[77]. Stąd wypływa ich zbawienne działanie. Również jego *Monitor* jest taką „nabożną książką", którą napisał przecież po to, aby „[...] dobro publiczne i miłość cnoty pomnożyć w sercach ludzkich"[78]. Pragnie zatem, aby „[...] przez tego Duchowego Monitora w sercach ludzkich zaszczepiły się cnoty, wykorzeniły występki"[79].

Według o. Anastazego również nauki starożytnych filozofów pogańskich zawierają wiele cennych myśli do prowadzenia życia cnotliwego i pobożnego, zwłaszcza sentencje Seneki, Sokratesa, Platona i Cycerona[80]. Oto myśli Seneki, które przytacza o. Wargawski, są bardzo bliskie — jego zdaniem — chrześcijaństwu: „W bliskości ciebie jest ten święty Duch, zawsze mieszka w pośrodku nas". „Do końca najwyższego dobra niech zmierzają wszystkie cnoty i uczynki nasze". „Sama cnota największą jest dla siebie nagrodą i chwałą największą"[81].

Te myśli przeznacza przede wszystkim dla tych, którzy nie chcą czytać Pisma św. i „pobożnych ksiąg". W przedmowie do dzieła czytamy: „Kiedy zaś częste przykłady i nauki pogańskich mędrców i filozofów czytać będziesz [...] wiedz iż to dla teraźniejszych uczyniłem polityków, którzy w pogańskich powieściach więcej czują smaku, aniżeli w

---

[75] Zob. tamże, np.: cz. I, s. 1, 12, 22, 40, 54, 104, 141, 170, 306, 312, 353, cz. II, s. 1, 12, 17, 141, 145, 213, cz. III, s. 27, 99, 105.

[76] Tamże, cz. III, s. 148.

[77] Tamże, s. 154.

[78] Tamże, s. 16 [*Przedmowa do króla*].

[79] Tamże, s. 23.

[80] Zob. tamże, cz. I, s.10, 91-92, 102, 131, 172-175, 213, 289-290; cz. II, s. 12, 19-20, 63, 88, 98, 126-127, 199; cz. III, s. 44, 68, 93, 99-100, 107, 113-114, 119-156.

[81] Tamże, cz. I, s. 101, 131; cz. II, s. 199.

Piśmie św. [...] żeby snadź tym sposobem, kiedy ich nauki Ojców świętych i inne mocne pobudki nie zachęcają, przynajmniej pogan Boga nie znających, a samym tylko rozumem rządzących się zdania zniewoliły”[82].

Według o. Anastazego Andrzeja Wargawskiego prawdziwy chrześcijanin to człowiek dążący do doskonałości poprzez zdobywanie cnót, walkę z wadami, grzechami, namiętnościami, obficie czerpiący z Pisma św. i z wszelkich ksiąg, nawet świeckich i pogańskich autorów. To człowiek równocześnie otwarty na Boga i otwarty na potrzeby społeczeństwa, narodu, kochający Ojczyznę i szanujący jej prawa i należycie wypełniający obowiązki swego stanu.

Podobnie ujmują to zagadnienie i inni autorzy tego okresu. Z drukarni królewskiej w Warszawie w roku 1759 wyszła książka pt. *Człowiek chrześcijański w swoim prawie y powinności wyuczony albo nauki chrześcijańskie wszystkim wiernym do wiadomości pasterzom, spowiednikom, nauczycielom, kaznodziejom do wypełnienia swego urzędu wielce potrzebne*. Jest to tłumaczenie włoskiego dzieła autorstwa jezuity Pawła Segnera, z przystosowaniem do warunków i ówczesnej sytuacji moralno-religijnej Polski. Przekładu dokonał jezuita Krzysztof Niekoyczycki.

Mówiąc o wielkości grzechu, autor wskazuje na obowiązek własnego doskonalenia, który rozpoczyna się od nawrócenia i skłania do pójścia drogą cnoty. Dopomoże człowiekowi w tym modlitwa, korzystanie z sakramentów, nabożeństwo do Najświętszej Maryi Panny i innych świętych i do Anioła Stróża oraz wykorzystanie odpustów. Autor wzywa też do zmiany obyczajów, do powstrzymywania się od tańców, od zbytku w strojach, od hołdowaniu modom, a to ze względu na śmierć kończącą wszystko: „[...] tą się największą kończą wszystkie nauki prawdą, że trzeba umrzeć i trzeba się dobrze na ten moment przygotować, od którego zacznie się wieczność”[83].

W bezimiennej książce pt. *Nauka chrześcijańska dla zupełnie w niej doskonalących się*, wydanej w Warszawie w 1784 roku, znajdziemy rozważania o wierze, nadziei, miłości, przykazaniach, odpustach, cno-

[82] Tamże, s. 25 [*Mowa do czytelnika*].

[83] P. S e g n e r, *Człowiek chrześcijański*, Warszawa 1759-1761, cz. III, s. 10.

tach, błogosławieństwach, radach ewangelicznych, rzeczach przyszłych. Własne doskonalenie, ćwiczenie się w zdobywaniu cnót, walka z namiętnościami i grzechami, powinno łączyć się z należytym wypełnieniem powinności względem Ojczyzny, społeczności, bliźnich oraz z powinnościami i obowiązkami stanowymi.

O tym poucza także dzieło ks. Bellegarde pt. *Chrześcijanin poczciwy człowiek albo przymierze obowiązków życia chrześcijańskiego z obowiązkami życia obywatelskiego*, którego polski przekład z francuskiego wydano w Warszawie w 1769 roku.

Te same treści podaje *Polityk chrześcijański albo przestrogi i uwagi chrześcijańsko-polityczne wszelkiemu stanowi służące* (Warszawa 1767) ks. Jaśkiewicza, a także książka ks. Samuela Chrościkowskiego pt. *Powinności każdego człowieka w rozmowie mianey do kawalerów uczących się in Collegio Nobilium [...] krótko zebrane i trzeci raz do druku podane*" (Warszawa 1769)[84].

Chociaż o. Wargawski nigdzie nie nawiązuje do tych dzieł, bliskie są one jego rozważaniom. Wyjątkowość i oryginalność *Monitora* — jak stwierdza sam autor — polega na tym, że czytelnik w tej „pomiernej wielkości książeczce" znajdzie wszystko, co pomoże mu na drodze życia doskonałego. Według niego, to jedno dzieło powinno wystarczyć dla tych, którzy chcą osiągnąć doskonałość, nie mając dostępu do innych podręczników tego rodzaju. Chciał, aby było ono dostępne dla każdego „ćwiczącego się w cnotach"[85].

W języku łacińskim słowo „monitor" oznaczało kogoś upominającego, przestrzegającego, określało doradcę prawnego. W sensie osobowego doradcy rozumie to słowo Seneka, który zachęca do wyboru monitora — kogoś w rodzaju kierownika duchowego. Ojciec Wargawski stwierdza, że nie każdy może posiadać takiego „monitora", więc daje to dzieło, aby spełniało wobec wszystkich rolę przewodnika duchowego[86].

---

[84] O tych dziełach, które miałem możliwość osobiście oglądać w Bibliotece Uniwersytetu Warszawskiego, więcej piszę w swojej pracy licencjackiej pt. *Wizja doskonałości chrześcijańskiej w kontekście przemian ideowych w Polsce doby Oświecenia*, Warszawa 1988, s. 41-45 (mps ATK).

[85] Zob. *Monitor*, s. 22.

[86] Zob. tamże.

A czy wielu z niego skorzystało? Sądzić należy, że sięgnęło do tego dziełka wielu jemu współczesnych ludzi, w tym także król. Również współczesny człowiek wiele może skorzystać dla życia duchowego, czytając je.

Ks. Ryszard GROŃ*
Wrocław

FENOMEN DOKTORA KOŚCIOŁA W HISTORYCZNYM ROZWOJU

Fakt ogłoszenia w dniu 19 X 1997 roku przez Stolicę Apostolską doktoratu św. Teresy od Dzieciątka Jezus, skłania do zastanowienia się nad samym zjawiskiem „doktora Kościoła" i prześledzenia jego historycznego rozwoju, by w ten sposób lepiej zrozumieć sens i znaczenie tej proklamacji w przypadku „małej Świętej" karmelitanki.

Łacińskie słowo *doctor* oznacza „uczonego", „nauczyciela", „mistrza". W znaczeniu teologicznym pojęcie to odnosi się przede wszystkim do osób obdarzonych szczególnym charyzmatem wiedzy Bożej, będącej owocem otwarcia się na działanie Ducha Świętego. Charyzmat ten ma służyć Ludowi Bożemu w pełniejszym i głębszym poznawaniu i uwielbianiu Boga (por. Ef 4, 11; 1 Kor 11, 29). Ważna jest przy tym świętość życia doktora, która jest najlepszą gwarancją prawdziwości jego nauczania. W takim znaczeniu, pierwszym (doskonałym) nauczycielem i doktorem jest Bóg-Człowiek — Jezus Chrystus, który będąc Słowem Ojca, swoim nauczaniem, życiem, śmiercią i zmartwychwstaniem objawia Jego wolę i uczy ją wypełniać w Duchu Bożym. Jezus Chrystus sam nazywał się nauczycielem i tak Go nazywali Jego uczniowie. Pismo św. jest pełne wzmianek potwierdzających tę prawdę (por. J 13-14; Łk 8, 24. 45. 49). Święta Teresa od Dzieciątka Jezus nieprzypadkowo nazwie Go „nauczycielem nad nauczycielami", a więc Doktorem doktorów[1]. Właśnie tak był On odbierany w starożytności i średniowieczu chrześcijańskim.

---

* Ks. dr Ryszard G r o ń (ur. 1963), kapłan archidiecezji wrocławskiej, ojciec duchowny WMSD we Wrocławiu. Doktorat na Uniwersytecie Nawarry w Pampelunie w 1996 roku nt. *Nadzieja i pragnienie u św. Jana od Krzyża*.

[1] Zob. *Rękopisy autobiograficzne*, A 83 v.

W praktyce jednak tytuł doktora przyznawano tym, którzy mieli udział w funkcji nauczycielskiej Jezusa Chrystusa. Brano tu przede wszystkim pod uwagę apostołów, biskupów oraz nauczycieli, zwłaszcza teologów, uznanych przez autorytet Kościoła[2]. Od średniowiecza tytuł ten zaczęto przyznawać wybitnym nauczycielom i pisarzom chrześcijańskim, zasłużonym dla rozwoju doktrynalnych podstaw nauki Kościoła. Mieli oni odznaczać się świętością życia, prawowiernością (ortodoksją) doktryny oraz wybitną wiedzą teologiczną, potwierdzoną przez Magisterium Kościoła, któremu towarzyszy nieustanna asystencja Ducha Świętego[3].

Tytuł „doktora Kościoła" zaczęli nadawać oficjalnie papieże od XVI w. wydając w tym celu specjalne dekrety (bulle). Przedtem jednak zwyczajowo wyróżniano nim w Kościele Zachodnim świętych: Ambrożego, Augustyna, Hieronima i Grzegorza Wielkiego, zaś w Kościele Wschodnim świętych: Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nazjanzu i Jana Chryzostoma[4]. Wszystkim im, podobnie jak i innym wielkim pisarzom wczesnochrześcijańskim, tradycja od początku nadała miano „Ojców Kościoła" ze względu na ogrom spuścizny literackiej, jaki pozostawili po sobie, dając tym samym podstawowe zręby doktryny chrześcijańskiej. Jako takich, nie należy ich mylić z doktorami Kościoła, jakkolwiek wielu z nich (szesnastu) tytuł ten otrzymało w późniejszym

---

[2] M. M a r k o w s k i, *Doktor*, EK IV, k. 34.

[3] Magisterium to nazywa się również Nauczycielskim Urzędem Kościoła; dzięki asystencji Ducha Świętego cieszy się charyzmatem nieomylności jeśli chodzi o nauczanie prawd wiary i moralności. — Por. KKK 889-892.

[4] Już dekret papieża G e l a z e g o († 496) określa kwalifikacje ortodoksji antycznych pisarzy Wschodu i Zachodu, których doktryna była przyjmowana dla rozjaśnienia prawdy Ewangelii. — Zob. PL 59, 160, B; *Enchiridion Symbolorum*, n. 353.

W swoich pismach św. G r z e g o r z W i e l k i († 604) określa tytuł doktora Kościoła w oparciu o listy św. Pawła. — Zob. *Moralia in Job*, 27, 8, PL 76, 406.

B e d a C z c i g o d n y († 735), wychodząc od symbolu czterech Ewangelistów lub czterech rzek raju, uznaje wyżej wzmiankowanych czterech doktorów Kościoła Zachodniego. — Zob. *Epistola responsoria Ven. Bedae ad Accam episcopum*, PL 92, 304; por. W. D a n i e l s k i, *Doktor Kościoła*, EK IV, k. 34-35; H. R a h n e r, *Kirchenlehrer*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1961, t. VI, k. 229-231.

czasie[5]. Od XIII wieku Stolica Apostolska potwierdza swoim autorytetem to, czym tradycja chrześcijańska dotychczas żyła. W 1295 roku papież Bonifacy VIII wydaje list *Gloriosus Deus*, w którym ustanawia liturgiczne obchodzenie wspomnień (świąt) dla doktorów Kościoła Zachodniego. Z kolei papież Pius V w 1568 roku wprowadza do Brewiarza Rzymskiego wspomnienie święta trzech wyżej wymienionych doktorów Kościoła Wschodniego, dodając św. Atanazego Wielkiego[6].

Papież Pius V w 1567 roku wydał bullę *Mirabilis Deus*, która jest pierwszym dokumentem zatwierdzającym tytuł doktora Kościoła. Dotyczyła ona św. Tomasza z Akwinu († 1274). Tym samym po raz pierwszy do grona doktorów Kościoła włączono teologa nie należącego do epoki Ojców Kościoła. Uczyniono tak z uwagi na wielki autorytet, jaki miał ów święty dominikanin w okresie Soboru Trydenckiego. Papież usankcjonował w ten sposób ponad dwuipółwiekową tradycję, która przydała mu tytuł „doktora powszechnego" (*doctor communis*) i „doktora anielskiego" (*doctor angelicus*). Podobnie było z doktoratem teologa franciszkańskiego św. Bonawentury († 1274). Bulla Sykstusa V *Triumphantis Hierusalem* z 1588 roku była tylko przypieczętowaniem ponad wiekowej tradycji, która przydała mu tytuł „doktora serafickiego" (*doctor seraphicus*)[7]. Oficjalnie był to już dziesiąty doktor Kościoła.

Od XVII wieku publiczną cześć doktorów, za zgodą Stolicy Apostolskiej, zaczynają odbierać również święci poszczególnych Kościołów lokalnych: diecezji, zgromadzeń zakonnych czy narodów. Podstawą ogłaszania ich doktorami Kościoła był kult lokalny oraz piśmiennicza działalność w starożytności. Mszał lioński z 1771 roku wymienia, oprócz proklamowanych w tym czasie dla całego Kościoła, następujących doktorów lokalnych: św. Leandra biskupa Sewilli z VII wieku, św. Prospera z Akwitanii kanonika regularnego, żyjącego w V wieku, św. Fulgencjusza biskupa Ruspe z VI wieku, św. Ireneusz z Lionu biskupa i

---

[5] *Doktorzy Kościoła*, „L'Osservatore Romano" (wyd. polskie), 12(1997), nr 10, s. 40; zob. A. S t u i b e r, *Kirchenvater*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, k. 272-274.

[6] D a n i e l s k i, art. cyt., k. 35; R a h n e r, art. cyt., k. 230.

[7] Właściwie już bulla kanonizacyjna Sykstusa IV z 1482 roku zalicza go równocześnie w poczet doktorów Kościoła. Sykstus V dokonuje tylko uroczystego ogłoszenia. — Zob. E. Z i e l i ń s k i, *Bonawentura*, EK II, k. 781.

męczennika z III wieku, św. Cezarego benedyktyna, arcybiskupa Arles z VI wieku, św. Cypriana, biskupa Kartaginy z III wieku, św. Grzegorza Cudotwórcę, biskupa Puntu żyjącego w III wieku, św. Ildefonsa z Toledo biskupa i męczennika z VII wieku[8].

W tym też czasie papieże w dalszym ciągu ogłaszali doktorami Kościoła powszechnego świętych, płodnych pisarzy starożytności i średniowiecza. Tak uczynili: Klemens XI w 1720 roku wyróżnił św. Anzelma z Canterbury († 1109) tytułem „*doctor magnificus*"; Innocenty XIII w 1722 roku do grona doktorów Kościoła zaliczył św. Izydora z Sewilli († 636); w 1729 roku Benedykt XIII w poczet doktorów Kościoła zaliczył św. Piotra Chryzologa († 450), zaś Benedykt XIV w 1754 roku — św. Leona Wielkiego († 461)[9].

Ostatni z wymienionych papieży ustalił jednocześnie kryteria ogłoszenia kogoś doktorem Kościoła Powszechnego. Sprowadzają się one do trzech warunków zbierających dotychczasową praktykę Kościoła: wzniosła (wybitna) doktryna (*eminens doctrina*), świętość życia (*vitae sanctitas*), ogłoszenie przez papieża lub sobór powszechny legalnie zwołany (*explicita declaratio*)[10].

Hiszpański teolog karmelitański, Jesús Castellano, analizując te kryteria zauważa, że sprowadzają się one właściwie do *eminens doctrina*, gdyż świętość życia jest niejako wymogiem wstępnym i oczywistym, bez którego w ogóle nie ma mowy o doktoracie. Natomiast sam akt proklamacji przez papieża czy sobór powszechny jest jedynie elementem formalnym[11]. Pozostaje więc wykazanie i zbadanie wzniosłej oraz wybitnej doktryny. Klasycznymi stały się wymogi doktrynalne ustalone przez wspomnianego papieża, a zawarte już w *Gloriosus* Boni-

---

[8] D. O l s, *Presentación del relator*, [w:] Sacra Congregatio de Causis Sanctorum, *La doctora más joven de la Iglesia. Teresa de Lisieux*, Burgos 1998, s. 19, przyp. 9; por. U. B e t t i, *A proposito del conferimento del titolo di Dottore della Chiesa*, „Antonianum", 63(1988), s. 278-291.

[9] R a h n e r, art. cyt., k. 230-231.

[10] „Ad constituendum porro Ecclesiae Doctorem, tria sunt necessaria: eminens scilicet doctrinna; insignis vitae sanctitas [...]. et praeterea Summi Pontificis aut Cocilii Generalis legitime congregati declaratio". — B e n e d i c t o X I V, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canosisatione*, Bologna 1738, lib. IV, pars. 2, cap. 11, n. 13.

[11] J. C a s t e l l a n o C e r v e r a, *Doktorat świętej Teresy z Lisieux*, [w:] *Święta Teresa z Lisieux słowem Boga dla świata*, red. J. Gogola, Kraków 1998, s. 249-250.

facego VIII. Chodzi mianowicie o odniesienie doktryny do prawdy Objawionej zawartej w Piśmie św., dzięki której będzie można zwyciężać ciemności błędu, rozjaśniać rzeczy niezrozumiałe w Biblii, rozwiewać wątpliwości w przypadku błędnej interpretacji oraz odkrywać tajemnice Pisma św.[12]

Według tych kryteriów byli ogłaszani następni doktorzy Kościoła. Leon XII, a właściwie Święta Kongregacja Rytu, w 1828 roku ogłosił kardynała benedyktyńskiego Piotra Damianiego († 1072), Pius VIII w 1830 roku — mnicha cysterskiego Bernarda z Clairvaux († 1153), zwanego „*doctor mellifluus*" — miodopłynny, Pius IX w 1851 roku — św. Hilarego († 367), biskupa Poitiers. Ten ostatni był już siedemnastym doktorem.

Papież Pius IX, oprócz św. Hilarego, „doktoryzował" jeszcze dwóch świętych, tym razem pisarzy nowożytnych, mających autorytet w poszczególnych dziedzinach teologicznych: w 1871 roku — św. Alfonsa Marię Liguori († 1787), stanowiącego autorytet w teologii moralnej, a w 1877 roku — św. Franciszka Salezego († 1622), cieszącego się posłuchem w dziedzinie duchowości. Przy tej okazji wprowadzono nowe kryteria poszerzające wcześniejsze wymagania doktoratu. Chodziło o podkreślenie dobroczynnego wpływu doktryny doktora dla dobra Kościoła (*in bonum Ecclesiae*) i jej aktualność w niektórych dziedzinach życia. Doktor Kościoła miał więc stanowić autorytet nie tylko w zakresie prawd objawionych, ale również w zakresie moralności chrześcijańskiej[13]. Papież podaje następującą kwalifikację doktora: „Wymaganiem stawianym doktorom jest, aby stanowili fundament i podstawę prawdy, aby dzięki ich doktrynie Ciało Mistyczne zostało przyodziane w nowe niejako światło i otwarte zostały nowe niejako źródła doktryny"[14].

Następca Piusa IX, papież Leon XIII kontynuował tradycję poprzedników wyróżniając tytułem doktora starożytnych i autorytatyw-

---

[12] „Errorum tenebrae fuerint profugatae, obscura fuerint dilucidata, dubbia declarata, Scripturarumve enigmata reserata". — B e n e d i c t o X I V, dz. cyt., lib. IV, pars. 2, cap. 11.

[13] „Sive in confutandis invalescentibus erroribus, sive in illustrandis sacris Litteris, sive in explanando Revelationis deposito, sive in dirigendis moribus". — S. Congregationis SS. Rituum, die 11 martii 1871, ASS 6(1870), s. 317-318.

[14] ASS 10(1877), s. 349 i 411; por. C a s t e l l a n o C e r v e r a, art. cyt., s. 249-250.

nych pisarzy Kościoła. W 1882 roku św. Kongregacja Rytu ogłasza doktorami dwóch świętych patriarchów Kościoła Wschodniego i Zachodniego: Cyryla Jerozolimskiego († 386) i Cyryla Aleksandryjskiego († 444). W pierwszym widzi się autorytet katechetyczny, w drugim — apologetyczny i maryjny, bronił on bowiem przywileju Boskiego Macierzyństwa Maryi[15]. Tenże sam papież zaliczył w poczet doktorów jeszcze dwóch świętych mnichów starożytnego chrześcijaństwa: w 1890 roku św. Jana z Damaszku († 750), a w 1899 roku benedyktyna Bedę Czcigodnego († 735). Św. Jan z Damaszku jako ostatni z Ojców Kościoła Wschodniego w swoich pismach pozostawił pełną syntezę nauki Ojców Kościoła, a homiliami rozświetlił naukę o tajemnicy Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny. Drugi natomiast, współczesny tamtemu, oprócz zdolności syntetyzowania całej doktryny teologicznej Zachodu, zasłynął z wielkiego autorytetu w dziedzinie egzegezy Pisma św. oraz historii i hagiografii Kościoła[16].

Kolejny papież, Benedykt XV w 1920 roku wyniósł do godności doktora kolejnego Ojca Kościoła, św. Efrema Syryjczyka († 373), zwanego *doctor marianus*. Jak sama nazwa wskazuje, przyczynił się on do zrozumienia szeregu prawd wiary z dziedziny mariologii. Był pierwszym pisarzem wczesnochrześcijańskim wykazującym całkowitą wolność Maryi od wszelkiej zmazy grzechu, a więc i od grzechu pierworodnego, bronił Jej dziewictwa, podkreślał rolę w historii zbawienia w zestawieniu z Ewą itp.[17] Św. Efrem był ostatnim Ojcem Kościoła, którego ogłoszono doktorem.

Wraz z papieżem Piusem XI powracają nominacje doktorskie wielkich autorytetów średniowiecza i okresu nowożytnego. W 1925 roku zostaje ogłoszony doktorem Kościoła św. Piotr Kanizjusz († 1597), jezuita holenderskiego pochodzenia, działający w Niemczech protestanckich w charakterze niestrudzonego apologety i teologa nie mającego równego sobie w tamtym regionie Europy, najbardziej zalanej protestantyzmem. Z jego ręki wyszły dzieła nieocenionej wartości: trzy rodzaje

[15] Por. ASS 15(1882), s. 264, 276.

[16] Zob. ASS 23(1890), s. 255; ASS 32(1900), s. 338 n.

[17] Zob. AAS 12(1920), s. 457-471.

Katechizmów (*Mały, Średni* i *Wielki*), dostosowane do poziomu uświadomienia odbiorców, oraz wielka apologetyczna *Suma nauki katolickiej*.

Ten sam papież „doktoryzował" jeszcze trzy inne wybitne postacie. Pierwszą z nich jest zaliczony w poczet doktorów Kościoła w 1926 roku św. Jan od Krzyża († 1591), hiszpański karmelita bosy, niezrównany mistrz, teoretyk i praktyk w dziedzinie życia duchowego, zwany powszechnie „*doctor mysticus*". W nominacji tej ukazał papież po raz pierwszy prawdziwie duchowy wymiar doktoratu, który dopiero w pełni docenił i uwypuklił Sobór Watykański II.

We wrześniu 1931 roku tenże papież do godności doktora Kościoła wyniósł świętego jezuitę z okolic Peruggi, Roberta Bellarmina († 1621), apologetę i płodnego pisarza teologicznego na miarę Piotra Kanizjusza[18]. W grudniu tego samego roku tytuł doktora Kościoła otrzymał św. Albert Wielki († 1280), dominikanin z Kolonii, erudyta, kompilator oraz nauczyciel św. Tomasza z Akwinu, który przeszczepił naukę arystotelesowską na grunt filozofii i teologii chrześcijańskiej, zwany przez potomnych „*doctor universalis*"[19].

Franciszkanin, św. Antoni z Padwy († 1231) był kolejnym, dwudziestym dziewiątym doktorem Kościoła. Ogłosił go papież Pius XII w 1946 roku biorąc za podstawę wielką żarliwość kaznodziejską, jaką wykazywał ów święty w walce o prawowierną naukę katolicką wobec herezji katarów i patarenów. Swoje przepowiadanie oparł na solidnych fundamentach dogmatycznych, moralnych i ascetycznych. Tym samym, papież proklamował to, co tradycja wcześniej wyraziła w przyznanym mu tytule „*doctor evangelicus*"[20].

Ogłoszenie doktorem Kościoła świętego kapucyna Wawrzyńca z Brindisi († 1619) było aktem dokonanym przez papieża Jana XXIII w 1959 roku. Ze względu na swoją uczoność i zmysł dyplomatyczny, przy pełnionej funkcji generała zakonu, św. Wawrzyniec odgrywał wielką rolę w życiu politycznym, organizując na polecenie papieży i władców katolickich swoistego rodzaju front obrony przed zalewem protestantyzmu w Niemczech, Czechach, Szwajcarii, Austrii, na Węgrzech i w Hiszpanii. Doktorat zapewniły mu pisma zebrane w 15 tomach, zawie-

[18] Zob. AAS 23(1931), s. 433-438.

[19] Zob. AAS 24(1932), s. 5-17.

[20] Zob. AAS 38(1946), s. 200-204.

rające jego kazania, dzieła egzegetyczne i apologetyczne. Najważniejsze z nich to *Dzieje luteranizmu i jego teologia*[21].

Ostatnie trzy doktoraty przypadają już na epokę posoborową. Sobór Watykański II (1962-1965) był precedensem w historii Kościoła nie mającym równego sobie. Przyczynił się do zrozumienia świadomości Kościoła i roli, jaką on winien odgrywać we współczesnym świecie, zarażonym laicyzacją, konsumpcją, materializmem praktycznym i różnymi obcymi chrześcijaństwu prądami myślowymi. W nauce swojej powrócił szczególnie do źródeł biblijnych i patrystycznych, próbując odczytać ducha pierwotnego chrześcijaństwa i wszczepić go w nową sytuację współczesnego człowieka. To właśnie pod wpływem tego Soboru odżyła nauka o strukturze charyzmatycznej Kościoła (por. KK 12). Zaczęto doceniać wartość duchową religii chrześcijańskiej, świadectwa życia mistyków w rozumieniu depozytu Objawienia oraz ich wpływ na duchowość i propagowanie świętości, stanowiącej główne zadanie posłannictwa Kościoła (por. KO 8).

Charyzmat mądrości wlanej przez Ducha Świętego, uwzględniający świadectwo życia i wpływ danej osoby na świętość ludu Bożego, stanowią właśnie trzy dodatkowe kryteria soborowe brane pod uwagę przy ogłaszaniu kogoś doktorem Kościoła[22]. Podkreśla się przy tym bardziej aktualny, powszechny i dobroczynny wpływ duchowy (recepcję) doktryny doktora na życie konkretnego człowieka w Kościele, a nawet poza nim, oparty wyraźnie na prawdzie objawionej, czyli na Piśmie św. i Tradycji.

Pierwszych dwóch doktorów Kościoła po Vaticanum II ogłosił papież Paweł VI w 1970 roku, trzeciego zaś Jan Paweł II w roku 1997. Wszyscy trzej, wbrew dotychczasowej praktyce, to kobiety: św. Teresa od Jezusa († 1582), św. Katarzyna ze Sieny († 1380) i św. Teresa od Dzieciątka Jezus († 1897). Dotychczas tytuł doktora nadawano tylko mężczyznom. Opierano się wtedy mylnie na Pawłowym zakazie zabierania przez niewiasty głosu na zebraniach publicznych (por. 1 Kor 14, 33-35; 1 Tm 2, 12). Ani zasady dogmatyczne, ani normy prawa ko-

---

[21] Zob. AAS 51(1959), s. 456-461.

[22] Por. J. C a s t e l l a n o C e r v e r a, *„Eminens doctrina". Un requisito necesario para ser doctor de la Iglesia*, „Teresianum", 46(1995), s. 3-21; t e n ż e, *Doktorat św. Teresy z Lisieux*, s. 251-253.

ścielnego zakazu tego nie podtrzymywały. Wytworzyła się jednak przez wieki pewna mentalność antyfeministyczna jako skutek przesadnego rygoryzmu w interpretacji wyżej wspomnianych słów św. Pawła, zrodzonej być może z ostrej reakcji niektórych Ojców i apologetów w walce przeciw błędom herezji montanistów i pewnej praktyki prawniczej, która wsiąkała w Kościół pod wpływem zwyczajów i instytucji świeckich[23].

W 1922 roku z okazji 300-letniego jubileuszu kanonizacji św. Teresy od Jezusa postanowiono przedłożyć papieżowi Piusowi XI do rozważenia możliwość ogłoszenia jej doktorem Kościoła. Zagadnienie to było głęboko studiowane z punktu widzenia teologicznego i historycznego przez profesorów uniwersytetów rzymskich i Komisji Biblijnej. Jednomyślnie orzeczono, że z powyższych tekstów Pawłowych nie wynika, aby kobiecie nie można było przyznać tytułu doktora Kościoła. Słowa św. Pawła o milczeniu niewiast w Kościele, dotyczyły zebrań gmin chrześcijańskich, a nie całego Kościoła. Czym innym jest nauczanie w Kościele, a czym innym spełnianie nauczycielskiej funkcji związanej z sakramentem kapłaństwa, co było głównym powodem powściągliwości w wydaniu pozytywnego orzeczenia odnośnie do doktoratu świętych niewiast. Aby nauczać, trzeba mieć wybitną wiedzę, pochodzącą ze specjalnego daru Ducha Świętego, którą posiadała właśnie św. Teresa od Jezusa. Opinię tę przedstawiono papieżowi w 1923 roku w czwartej części dokumentu pt. *De sanctae Theresiae doctoratu* (O doktoracie św. Teresy). Papież jednak, mimo wielokrotnego podkreślania pozytywnego wpływu nauki Teresy, dał negatywną odpowiedź[24]. Przyczyną był *obstat sexus* (przeszkoda płci). Dodał jednak, że ostatecznie pozostawia tę sprawę do decyzji swojego następcy[25]. Tak więc, Pius XI nie chciał ogłaszać św. Teresy doktorem Kościoła, ponieważ byłby to krok zbyt śmiały i rewolucyjny jak na owe czasy.

---

[23] S i m e o n d e l a S a g r a d a F a m i l i a, *Święta Teresa, doktor między doktorami Kościoła*, [w:] *„Otrzymałam ducha mądrości". Księga pamiątkowa z okazji ogłoszenia św. Teresy od Jezusa doktorem Kościoła Powszechnego*, red. O. Filek, Kraków 1972, s. 72.

[24] V a l e n t i n o M a c c a d i s. M a r i a, *Il dottorato di santa Teresa. Sviluppo storico di una idea*, „Ephemerides Carmeliticae", 21(1970), s. 97-104.

[25] Tamże, s. 103-104.

Problemu tego nie rozwiązał również jego następca Pius XII, który w ogóle nie podjął tej sprawy, ani Jan XXIII, który — jak się wydaje — nosił się z takim zamiarem[26].

Dopiero papież Paweł VI, przezwyciężając opory tradycji i biorąc pod uwagę nową sytuację społeczną, przyznającą kobiecie rzeczywistą godność i pewne zadania, zdecydował się ogłosić doktorami Kościoła dwie wielkie mistyczki świata katolickiego, oczywiście po uprzednim dokładnym teologiczno-biblijno-duszpasterskim przebadaniu problematycznej kwestii płci. Najpierw, w 1965 roku zapytał o zdanie kompetentną w sprawie przyznawania doktoratu Kongregację do spraw Obrzędów. Później, po otrzymaniu przychylnej opinii czterech ekspertów-teologów wyjawił publicznie swój zamiar 15 X 1967 roku. Teologowie wyrazili opinie na piśmie i przedłożyli je członkom Kongregacji do rozważenia w postaci tzw. *Positio peculiaris*, specjalnego dokumentu służącego jako podstawa do dalszych badań. Dnia 20 XII 1967 roku Kongregacja do spraw Obrzędów jednogłośnie potwierdziła słuszność opinii teologów, co przyjął do wiadomości Ojciec święty i zatwierdził w marcu następnego roku[27].

Po ustawieniu sprawy doktoratu kobiet na właściwym torze teologicznym, przystąpiono do normalnej procedury postępowania Kongregacji do spraw Obrzędów w sprawie kandydatury św. Teresy od Jezusa, wielkiej mistyczki, reformatorki karmelitańskiej Hiszpanii XVI w., wykazując w *Positio* spełnienie wszystkich wymogów doktoratu: świętość życia, wzniosłą doktrynę, zbawienny, duchowy, powszechny i aktualny wpływ na lud Boży, wychodzący naprzeciw postulatom Soboru Watykańskiego II[28]. W dniu 27 IX 1970 roku w Bazylice św. Piotra Papież dokonał uroczystej proklamacji św. Teresy doktorem Kościoła, nazywając ją „doświadczoną przewodniczką i mistrzynią na drogach życia wewnętrznego, [...] która z taką subtelnością i biegłością przeniknęła tajemnicę Chrystusa i dotarła do głębi duszy ludzkiej, że jej nauka

---

[26] Tamże, s. 105.

[27] Tamże, s. 107; por. M. M a c h e j e k, *Doktorat św. Teresy od Jezusa w rozwoju liturgicznym i prawnym*, [w:] *„Otrzymałam ducha mądrości”*, s. 62-63.

[28] Więcej na ten temat zob. S i m e o n d e l a S a g r a d a F a m i l i a, art. cyt., s. 71-120; O. F i l e k, *Duszpasterskie znaczenie ogłoszenia św. Teresy od Jezusa doktorem Kościoła*, RTK 19(1972), z. 6, s. 5-17.

(wyrażona w bogatej spuściźnie literackiej) wypływa bez wątpienia ze specjalnego charyzmatu Ducha”[29]. Proklamacją tą położył kres dotychczasowej praktyce pomijania kobiet w przyznawaniu doktoratu Kościoła i otworzył zarazem bramy dla następnych świętych niewiast obdarzonych charyzmatem mądrości pochodzącej od Ducha Świętego, mogącej służyć zbudowaniu i uświęcaniu ludu Bożego.

Niektórzy teologowie opiniujący sprawę doktoratu kobiet, obok św. Teresy od Jezusa, brali również pod uwagę kandydatury: świętej tercjarki dominikańskiej — Katarzyny ze Sieny, świętej mistyczki benedyktyńskiej z Helfty — Gertrudy Wielkiej († 1302) oraz młodej mistyczki karmelitańskiej, św. Teresy od Dzieciątka Jezus. Papież Paweł VI wybrał tylko tę pierwszą, widząc w jej życiu podobieństwo do działalności reformatorskiej św. Teresy z Avila. Czternastowieczna mistyczka ze Sieny, żyjąca zaledwie 33 lata, zasłużyła w opinii Kongregacji Obrzędów i papieża do tytułu doktora na podstawie duchowego wpływu, jaki wywierała na Kościół oraz władców swojej epoki i późniejszej, a także dążeń reformatorskich idących w kierunku pogłębienia życia wewnętrznego, przy uwzględnieniu autorytetu Kościoła i środków zbawienia, którymi Kościół dysponował[30]. Odznaczała się przy tym szczególnym charyzmatem wiedzy wlanej. Nie otrzymawszy bowiem żadnego wykształcenia intelektualnego, uchodziła za pierwszą i jedyną pisarkę wypowiadającą się o życiu duchowym tamtej epoki. Pozostawiła po sobie wielkie dzieło mistyczne *Dialog* oraz kilka tomów listów o wartości teologiczno-pedagogicznej, historycznej i literackiej. Uroczysta proklamacja jej doktoratu nastąpiła w tydzień po św. Teresie od Jezusa — 4 X 1970 roku.

Ostatni, trzydziesty trzeci doktorat należy do św. Teresy od Dzieciątka Jezus, młodej, zaledwie 24-letniej mistyczki karmelitańskiej z Lisieux. Uroczystego aktu proklamacji dokonał Jan Paweł II dnia 19 X 1997 roku, w związku z setną rocznicą jej śmierci. Trochę dziwi

---

[29] P a w e ł V I, *List Apostolski z okazji ogłoszenia św. Teresy od Jezusa Doktorem Kościoła Powszechnego*, [w:] *„Otrzymałam ducha mądrości”*, s. 11-25 [AAS 63(1971), s. 185-192].

[30] Więcej na ten temat zob. R. K o s t e c k i, *„Naturą moją jest ogień”. Św. Katarzyna ze Sieny*, [w:] *„Otrzymałam ducha mądrości”*, s. 284-343; t e n ż e, *Św. Katarzyna ze Sieny — doktor Kościoła*, „W drodze” 4(1976), z. 4, s. 98-105; A. L. S z a f r a ń s k i, *Św. Katarzyna ze Sieny — doktor Kościoła*, RTK 19(1972), z. 6, s. 18-32.

młody wiek Teresy, jak na doktora Kościoła Powszechnego. Jednak nie wiek świadczy o wielkiej dojrzałości ducha, jaką osiągnęła ta Święta dzięki specjalnej łasce mądrości Bożej[31]. Kandydatura Świętej z Lisieux spełnia wszystkie wymogi stawiane doktorom, włącznie z ostatnimi postanowieniami Stolicy Apostolskiej.

Trzeba bowiem zauważyć, że po Soborze Watykańskim II Kongregacja do spraw Obrzędów, odpowiedzialna dotychczas za badanie spraw doktoratu powszechnego w Kościele, została przekształcona w dwie Kongregacje: Kultu Bożego i do spraw Świętych. Odtąd więc sprawa przyznania doktoratu leży w kompetencji tej ostatniej. W 1982 roku Kongregacja ta przedłożyła warunki konieczne dla przeprowadzenia doktoratu, szczególnie jeśli chodzi o wykazanie wzniosłej doktryny, wysuwając propozycję przebadania jej wcześniej przez Kongregację do spraw Nauki Wiary[32]. 28 VI 1988 roku weszła w życie Konstytucja Apostolska Jana Pawła II *Pastor Bonus*, która w artykule 73 zawiera notę potwierdzającą kompetencję Kongregacji do spraw Świętych odnośnie do przeprowadzania doktoratu, jednak po uprzednim zbadaniu doktryny i otrzymaniu pozytywnej oceny, tzw. *votum* Kongregacji Nauki Wiary odnośnie do *eminentem doctrinam*[33]. Jan Paweł II dnia 10 XII 1996 roku zatwierdził *Normy postępowania i kryteria doktrynalne dla oceny wyjątkowości doktryny świętych proponowanych na Doktorów Kościoła*, przedłożone przez Kongregację Nauki Wiary. Według tych norm przebiegał proces, trwający niespełna trzy lata, ustanowienia św. Teresy od Dzieciątka Jezus doktorem Kościoła.

Jednakże przy tej okazji ujawniło się wiele spraw godnych zauważenia. W specjalnym sprawozdaniu, Daniel Ols zdając relację z przebiegu doktoratu św. Teresy z Lisieux, odsłonił jego kulisy i podał motywy na tle wcześniejszych procesów. Zauważył przy tym, że wraz z ich pomnażaniem sam tytuł doktora zaczął przechodzić pewną dewaluację, do tego stopnia, że w dzisiejszej liturgii rzymskiej, oprócz ośmiu Wielkich Doktorów z dwudziestu czterech ogłoszonych, tylko dziesięciu ma wspomnienie obowiązkowe.

---

[31] Zob. *La doctora más joven de la Iglesia. Teresa de Lisieux*, s. 27-32, 59-66.

[32] Zob. Instrukcję w tej sprawie *De notis necessario inveniendis in Sanctis Scriptoribus ecclesiasticis ut titulo doctoris decorari possint*, Roma 1982.

[33] Zob. B e t t i, art. cyt., s. 278-291.

Prowadzi to do wniosku, że skoro uznano za doktora Kościoła św. Antoniego z Padwy czy św. Wawrzyńca z Brindisi, których wspomnienie jest dowolne, to z o wiele ważniejszych motywów można go przyznać każdemu innemu świętemu, tym bardziej, że wielu z doktorów nie odgrywa już dziś żadnej roli w nauczaniu Kościoła. Jako przykład podaje się brak jakiegokolwiek odniesienia do nauki tych doktorów w dokumentach Vaticanum II. Chodzi tu o świętych: Anzelma, Piotra Chryzologa, Bernarda z Clairvaux, Alfonsa Liguori, Franciszka Salezego, Efrema, Jana od Krzyża, Antoniego z Padwy i Wawrzyńca z Brindisi. Podobnie też z brakiem podania autorytetów poszczególnych doktorów w nowym *Katechizmie Kościoła Katolickiego*. Ani razu nie wymienia się świętych: Izydora z Sewilli, Piotra Damianiego, Będę Czcigodnego, Efrema, Piotra Kanizjusza, Roberta Bellarmina, Alberta Wielkiego, Antoniego z Padwy czy Wawrzynca z Brindisi. Być może w takim kontekście należałoby w ogóle zaprzestać przyznawania tytułu doktora Kościoła[34].

Jeśli natomiast przyzna się doktorat św. Teresie od Dzieciątka Jezus, tym samym otworzy się furtkę dla tych, którzy już od dawna czekają na podobną proklamację. Sprawozdawca wymienił kandydatów przedstawionych w ostatnim czasie Kongregacji do spraw Świętych. Oprócz św. Bernardyna ze Sieny, któremu brakuje jedynie proklamacji ze strony Ojca świętego, na pozytywną ocenę (*votum*) Kongregacji Nauki Wiary czekają: od roku 1987 — św. Weronika Giuliani († 1727), od roku 1989 — św. Grzegorz z Narek († pocz. XI w.) i św. Jan Bosko († 1888), od 1990 — św. Jan z Avila († 1569). Poza tym są jeszcze inni kandydaci, których spraw postępowania jeszcze nie wszczęto: św. Ireneusz z Lionu († II w.), św. Cyryl i Metody († IX w.), św. Hildegarda z Bingen († 1179), św. Gertruda z Helfty († 1301), św. Brygida Szwecka († 1373), bł. Julianna z Norwich († pocz. XV w.), św. Wawrzyniec Justiniani († 1456), św. Antoni z Florencji († 1459), św. Tomasz z Villanueva († 1555), św. Ignacy Loyola († 1556), św. Wincenty à Paulo († 1660), św. Małgorzata Maria Alacoque († 1690), św. Ludwik Maria Grignion de Montfort († 1716). Oprócz tego, nie można zapominać o ogólnej praktyce, jaka panowała do chwili ujednolicenia liturgii na So-

[34] O l s, art. cyt., s. 13-21 (szczególnie s. 17-18 i przyp. 3); por. B e t t i, art. cyt., s. 284-285.

borze Watykańskim II, według której niektóre diecezje, zgromadzenia religijne czy narody uznawały za doktorów Kościoła swoich świętych. Takim przykładem są w Hiszpanii: św. Leander z Sevilli, św. Ildefons z Toledo i św. Fulgencjusz z Ruspe. Tak więc, wszystkie te głosy będą mogły domagać się doktoratu dla swoich kandydatur[35].

Wreszcie sprawozdawca zwrócił uwagę na fakt, że od św. Alfonsa Liguori wszyscy kandydaci byli proklamowani doktorami kilka wieków po ich śmierci: św. Franciszek Salezy — w 255 lat, św. Robert Bellarmin — po upływie 310 lat, św. Piotr Kanizjusz — 328 lat, zaś św. Jan od Krzyża — 355 lat. Jest w tym jakaś racja doktrynalna: uniwersalność Kościoła dotyczy nie tylko szerokości geograficznych, ale i czasowych. Aby więc jakiś święty mógł naprawdę otrzymać tytuł doktora Kościoła Powszechnego, nie wystarczy, by jego doktryna była powszechnie znana i przyjęta w określonej epoce, ale ważne jest, by była ona aktualna w przeciągu całej historii Kościoła, do sprawdzenia czego potrzebny jest dość długi odstęp czasu.

Bardzo wymowny jest tu przykład doktoratu św. Alfonsa Liguori. Kiedy ogłaszano go doktorem Kościoła 84 lata po jego śmierci, panowało ogólne przekonanie o słuszności i wzniosłości jego doktryny w dziedzinie moralnej. Dziś natomiast nie wydaje się, by wszyscy podzielali tę opinię. Nawet współczesne teksty Magisterium Kościoła w dziedzinie moralnej (np. encyklika *Veritatis Splendor*) bardziej inspirują się św. Tomaszem z Akwinu niż św. Alfonsem. Wszystko to być może usprawiedliwia stanowczą odpowiedź papieża Piusa XI z 1932 roku nie przychylającą się do prośby wielu biskupów i wiernych świeckich, by ogłosić św. Teresę od Dzieciątka Jezus doktorem Kościoła. I oto po około sześćdziesięciu latach przedstawia się na nowo jej kandydaturę, jednak już w innych warunkach. Papież Paweł VI otworzył drogę do doktoratu kobietom ogłaszając dwie z nich doktorami Kościoła: św. Teresę od Jezusa i św. Katarzynę ze Sieny[36].

Poczynione wyżej uwagi są istotne dla lepszego zrozumieniu funkcji doktora Kościoła. Zauważmy, że dzisiejsze kryteria są bardziej wymagające, konkretne, bezkompromisowe, obejmujące geograficznie, ale i czasowo, szczególnie duchowy aspekt życia Kościoła, a w Nim każ-

[35] O l s, art. cyt., s. 17-19.

[36] Tamże, s. 20.

dego jej członka, ponieważ właśnie Duch Boży stanowi prawdziwą siłę witalną posłania Chrystusowego w Kościele. Z tego powodu tak mocno akcentuje się charyzmat wiedzy wlanej pochodzący od Ducha Świętego.

Historia doktoratu św. Teresy od Dzieciątka Jezus liczy około siedemdziesiąt lat. Była już rozpatrywana w perspektywie kanonizacji Świętej — dokonanej dnia 17 V 1925 przez Piusa XI — bezpośrednio po niej w latach 1926-1927, być może ze względu na nowość i solidność jej posłania doktrynalnego, co poświadczył późniejszy Kongres Terezjański w 1932 roku[37]. Przeszkoda płci pozostawiła sprawę jej doktoratu otwartą do decyzji Pawła VI w 1969 roku i do pierwszych doktoratów kobiet.

Bezpośredni „przewód" doktorski Teresy z Lisieux przebiegał stosunkowo krótko, co było podyktowane zbliżającą się setną rocznicę jej śmierci. Wreszcie po dokładnym przebadaniu doktryny przez Kongregację Nauki Wiary i po przekazaniu *votum* do Kongregacji Świętych z kwalifikacją *eminens doctrina*, Jan Paweł II ogłosił ją w 1997 roku doktorem Kościoła Powszechnego.

O wzniosłości tej doktryny zadecydowały elementy mające szczególne odbicie w dzisiejszym nauczaniu Kościoła, który stara się lepiej dotrzeć z Ewangelią Chrystusa do współczesnego człowieka. Chodzi mianowicie o szczególne doświadczenie miłosierdzia Bożego i Jego ojcostwa; radosną akceptację ubóstwa stworzenia, które pozostało z ufnością otwarte na łaskę; silne i bezpośrednie doświadczenie obecności Chrystusa i Jego misteriów w jej życiu; centralne miejsce cnót teologalnych wiary, nadziei i miłości, przeżywanych wśród prób w całkowitym zawierzeniu Bogu; doświadczenie Kościoła Matki — Ciała Mistycznego, w pięknie jego charyzmatycznej świętości powołania misyjnego; ewangeliczne odkrycie Maryi, Jej drogi wiary i Jej macierzyństwa duchowego; dynamiczne znaczenie rzeczy ostatecznych jako nieprzerwanej komunii pomiędzy niebem i ziemią; oraz uczestnictwo błogosławionych w życiu i misji Kościoła pielgrzymującego w czasie[38].

W podsumowaniu, prześledziwszy historyczny rozwój zjawiska doktoratu w Kościele, należy wymienić panujące dziś kryteria określe-

---

[37] Zob. *La doctora más joven de la Iglesia*, s. 43-58.

[38] Zob. tamże, s. 27-32, 299-300; por. C a s t e l l a n o, *Doktorat św. Teresy z Lisieux*, s. 261-265.

nia danej doktryny jako *eminens*, zakładając świętość życia, która jest nieodzownym warunkiem wstępnym oraz wyraźną deklarację ze strony autorytetu Kościoła, która jest aktem formalnym. Kryteria wzniosłej doktryny zostały wskazane ostatecznie przez Kongregację Nauki Wiary. Według nich przeprowadzono właśnie ostatni omawiany przez nas doktorat. Potrzebne są tu zatem następujące elementy: istnienie specjalnego charyzmatu wiedzy, jako owocu Ducha Świętego, wzniosłość doktryny teologicznej i duchowej, doktryna na służbę wiary i życia chrześcijańskiego, źródła doktryny teologicznej i duchowej oparte o Objawienie Boże i uwzględniające Tradycję Kościoła, szerokie rozprzestrzenienie się doktryny, posłanie trwałe i aktualne dla wszystkich stanów Kościoła, a nawet dla ludzi znajdujących się poza Nim[39].

[39] *La doctora más joven de la Iglesia*, s. 289-309.

Ks. Mirosław KIWKA*
Wrocław

„PRZYJACIEL I MISTRZ” — ŚW. JAN OD KRZYŻA I JAN PAWEŁ II

„Ojczyzna — kiedy myślę — wówczas wyrażam siebie i zakorzeniam”[1]. Tak rozpoczyna się opublikowany w 1974 poemat Kardynała Wojtyły pt. *Myśląc Ojczyzna*. Ten prosty werset przywodzi na myśl ciekawą refleksję o człowieku. Czyż człowiek nie jest podobny do drzewa, które wraz z upływem czasu coraz bardziej się „zakorzenia” w otaczającą go rzeczywistość? Jak drzewo sięga w głębiny utrzymującej go przy życiu ziemi, tak człowiek zatapia się i tłumaczy przez należącą do niego historię. Ona pozwala zrozumieć tkwiącą w nim tajemnicę, podobnie jak korzenie, choć niewidoczne dla oka, tak bardzo przecież są obecne w wyglądzie liści czy konarów. Chcąc poznać i zrozumieć człowieka, trzeba wniknąć w historię jego życia, w ów splot wydarzeń, których był i jest uczestnikiem i które w jakiś sposób stanowią o nim samym, o tym kim jest, w co wierzy i czego oczekuje.

Chcąc zrozumieć, choć z pewnością w jakimś bardzo ograniczonym zakresie, duchową sylwetkę Papieża Jana Pawła II, trzeba podjąć wysiłek odkrywania korzeni, z których wyrasta, penetrowania świata, w który zakorzenia się historią swojego życia. Częścią tego świata jest bez wątpienia osoba św. Jana od Krzyża, hiszpańskiego mistyka, żyjącego przed ponad czterema wiekami.

4 XI 1982 r podczas Pierwszej Pielgrzymki do Hiszpanii, Ojciec święty stanął przy ołtarzu w Segowii. Dlaczego to niewyróżniające się jakąś specjalną wielkością miasto w Kastylii znalazło się na trasie papieskiej wizyty? Z pewnością nie przyciągnął tam Papieża czynny do

---

* Ks. dr Mirosław K i w k a (ur. 1963), kapłan archidiecezji wrocławskiej. Doktorat na Fakultecie Teologicznym Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie w roku 1993 nt. *Człowiek i miłość u św. Jana od Krzyża*.

[1] K. W o j t y ł a, *Poezje i dramaty*, Kraków 1987, s. 90.

dziś akwedukt rzymski, jeden z piękniejszych zabytków inżynierii starożytnej. Nie przyciągnęła go smukła katedra, ostatnia z gotyckich wybudowanych w Hiszpanii. Powodem jego wizyty nie było też potężne zamczysko, którego dumne wieże górują nad północno-zachodnią częścią miasta. Zasadniczą racją jego obecności tam był niepozorny klasztor karmelitów bosych, leżący gdzieś na uboczu, poza murami miasta, niejako wciśnięty pomiędzy ośmiokątny kościół św. Krzyża — niegdysiejszą własność templariuszy — a urocze sanktuarium maryjne Fuencisla. W bocznej kaplicy klasztornego kościoła, w pięknym mauzoleum, spoczywają doczesne szczątki pierwszego karmelity bosego — św. Jana od Krzyża. To dzięki niemu Segowia została wpisana w *itinerarium* pierwszej pielgrzymki papieskiej do Hiszpanii.

Podczas wygłoszonej tam wówczas homilii Ojciec święty uczynił bardzo osobiste wyznanie: „Dziękuję Opatrzności, że mi pozwoliła przyjść, aby uczcić relikwie i przypomnieć postać i doktrynę św. Jana do Krzyża, któremu tyle zawdzięczam w mojej formacji duchowej. Poznałem go w mojej młodości i wszedłem w intymny dialog z tym mistrzem wiary, z jego językiem i z jego myślą. Ów dialog znalazł swoje ukoronowanie w przygotowaniu mojej pracy doktorskiej, zatytułowanej *Wiara u św. Jana od Krzyża*. Od tamtego czasu znalazłem w nim przyjaciela i mistrza, który mi wskazywał światło, świecące pośród ciemności, aby iść zawsze ku Bogu”[2].

Osiem lat po wizycie w Segowii, Jan Paweł II napisał list apostolski z okazji 400-lecia śmierci św. Jana do Krzyża, nadając mu znamienny tytuł: „Św. Jan do Krzyża. Nauczyciel wiary”. Tam również, już na pierwszej stronie, Papież zdobywa się na bardzo prywatną refleksję: „Ja sam poczułem się szczególnie pociągnięty przez doświadczenie i nauczanie Świętego z Fontiveros. Od pierwszych lat mojej formacji kapłańskiej znalazłem w nim pewnego przewodnika na ścieżkach wiary. Ten aspekt jego doktryny wydał mi się niezwykle ważny dla każdego chrześcijanina, szczególnie w naszej epoce, która poszukuje nowych dróg, ale jest także wystawiona na ryzyko i pokusy w sferze wiary”[3].

Gdzie szukać korzeni tej papieskiej znajomości z hiszpańskim Karmelitą, kiedy i w jakich okolicznościach została ona zadzierzgnięta?

---

[2] *Juan Pablo II en España, Texto completo de los discursos*, Madrid 1982, s. 98.

[3] Juan Pablo II, *San Juan de la Cruz. Maestro en la fe*, Madrid 1991, s. 2.

W książce André Frossarda pt. *Nie lękajcie się! Rozmowy z Janem Pawłem II* Ojciec święty wspomina tamten czas. Wymienia cały szereg osób, którym zawdzięcza swoje wykształcenie, określony sposób widzenia świata, odkrycie powołania. Przy jednej z postaci zatrzymuje się dłużej. „Inny natomiast — mówi Papież — [...] przekazał mi szczególnie wiele bogactw swej duszy, rozmiłowanej w samym Bogu: z bogactw życia duchowego, życia mistycznego. Był to [...] człowiek świecki. Jeden z tych nieznanych świętych, ukrytych pośród ludzi, jakby szczególne światło na głębi życia — na takiej głębi, na której zwyczajnie panuje mrok. Posiadał średnie wykształcenie, ale pracował jako krawiec w pracowni swego ojca. Ta praca bardziej sprzyjała życiu wewnętrznemu, jakie prowadził. Co więcej, za zgodą swego spowiednika, w owych latach okupacyjnych stał się nauczycielem dróg życia wewnętrznego dla wielu młodych ludzi, którzy skupiali się w formie Żywego Różańca przy parafii, do której należałem. Człowiek, o którym wspominam — było mu na imię Jan — reprezentował całkiem inny świat: inny w stosunku do wszystkich, z jakimi spotkałem się dotychczas. Nie tylko mówił o życiu wewnętrznym, jego zasadach i metodach. Był sam żywym świadectwem tego, czym jest życie wewnętrzne — albo raczej: kim staje się (od wewnątrz i zarazem na zewnątrz) człowiek, który pozwala Bogu działać w sobie; człowiek, który wrażliwy na to działanie — nauczył się współpracować z Łaską.

To właśnie ów Jan — kontynuuje Jan Paweł II — przyczynił się do tego, że bardzo wcześnie — wcześniej niż skonkretyzowała się sprawa powołania kapłańskiego — trafiły do moich rąk książki ascetyczne najwyższej rangi. To od niego usłyszałem po raz pierwszy o św. Janie od Krzyża. Ten człowiek był z jego szkoły. [...] za pośrednictwem Jana zostałem wprowadzony w świat, o którego istnieniu w sobie przedtem nie wiedziałem. Był to przewrót..."[4].

Ten przewrót[5], zapoczątkowany został w pewne zimne, sobotnie popołudnie, w lutym 1940 roku, w kościele parafialnym pod wezwaniem św. Stanisława Kostki na Dębnikach w Krakowie. Tamże 20-letni Karol Wojtyła zetknął się z Janem Leopoldem Tyranowskim, o którym

---

[4] A. F r o s s a r d, *Rozmowy z Janem Pawłem II*, Watykan 1982, s. 20-21.

[5] Dane biograficzne zaczerpnięto z książki T. S z u l c a, *Papież Jan Paweł II. Biografia*, Warszawa 1996.

wypowiedział powyżej cytowane świadectwo. Jan Tyranowski był samotnikiem przekonanym o tym, że jego życiową misją jest przybliżanie Boga i wiary innym, zwłaszcza młodym ludziom. Okazją do rozpoczęcia owej misji były organizowane w kościele księży salezjanów na Dębnikach rekolekcje wielkopostne dla okolicznej młodzieży. Tyranowski, mimo iż do młodzieży już się nie zaliczał, miał bowiem wówczas czterdzieści lat, z pełnym zaangażowaniem włączył się w program rekolekcji. Kiedy salezjanie zaproponowali mu zorganizowanie Żywego Różańca, który miał jeszcze bardziej związać młodzież z parafią, zgodził się bez wahania.

Po raz pierwszy zatem Karol Wojtyła spotkał Jana Tyranowskiego na sobotnim zebraniu kółka różańcowego i natychmiast wytworzyła się między nimi silna, osobista więź. Ten świecki mistyk i asceta sam ukształtował się na dziełach św. Jana od Krzyża i św. Teresy od Jezusa. Po jego śmierci ks. Wojtyła napisał: „Byli dla niego nie tylko mistrzami, oni dosłownie pozwolili mu odkryć siebie samego, wytłumaczyli mu i uzasadnili własne jego życie”[6]. Jan Tyranowski zapoznał młodego Karola Wojtyłę z pismami Świętych Karmelu, obudził w nim również pragnienie życia kontemplacyjnego. Było ono tak silne, podsycane przecież żywym przykładem Jana, że Karol Wojtyła dwukrotnie wyraził chęć wstąpienia do zakonu karmelitów bosych. Pierwszy raz pod koniec 1942 roku, uczestniczył w obchodach 400-rocznicy urodzin św. Jana od Krzyża. Utrzymywał wówczas bliskie kontakty z klasztorem ojców karmelitów bosych. „Odwiedzałem ich, a raz nawet odprawiłem u nich swoje rekolekcje zamknięte, korzystając z pomocy o. Leonarda od Matki Bożej Bolesnej” — wspomina Papież w książce *Dar i tajemnica*[7]. Zwrócił się więc do o. Józefa Prusa, ówczesnego prowincjała, z prośbą o zgodę na wstąpienie do klasztoru. Ponieważ podczas okupacji karmelici nie przyjmowali nowicjuszy, o. Prus poradził Karolowi, żeby zgłosił się po wojnie. Ponowił on swoją prośbę w połowie 1945 roku, ale drogę do klasztoru zamknęła mu wówczas zdecydowana postawa arcybiskupa Sapiehy. „W pewnym okresie zastanawiałem się nawet, czy nie powinienem wstąpić do Karmelu — pisze Jan Paweł II w książce *Dar i Tajemnica*. — Wątpliwości rozstrzygnął wówczas Książę Kar-

[6] Cyt. za: tamże, s. 109

[7] Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica*, Kraków 1996, s. 26.

dynał Sapieha w sposób sobie właściwy, mówiąc krótko: «Trzeba najpierw dokończyć to, co się zaczęło». I tak też się stało"[8]. Karol Wojtyła był już wówczas od trzech lat alumnem seminarium duchownego w Krakowie.

Bez wątpienia tamten wojenny czas, stanowił dla młodego Karola okresem wielkiej fascynacji pismami karmelitańskiego mistyka. Możemy się zastanawiać, dlaczego św. Jan od Krzyża oddziaływał z taką siłą. Bez wątpienia jednym z czynników był przykład samego Jana Tyranowskiego. Jego życie poniekąd było ucieleśnieniem ideału zawartego w pismach mistyków Karmelu. Słowa uczą — przykłady pociągają.

Inną część odpowiedzi znajdziemy w ówczesnej sytuacji życiowej Karola Wojtyły. Jednym z istotnych elementów formujących jego osobowość był niezwykle tragiczny splot wydarzeń, jaki z woli Opatrzności stał się jego udziałem. Przed ukończeniem dwudziestego pierwszego roku życia utracił bowiem całą rodzinę. Najpierw, gdy miał prawie 9 lat, umarła mu matka. Była to jego pierwsza tragedia osobista. Dziesięć lat później napisał w jednym ze swoich wierszy:

Nad Twoją białą mogiłą
kwitną białe życia kwiaty —
o, ileż lat to już było
bez Ciebie — przed iluż to laty?
[...] Nad Twoją białą mogiłą
o Matko, zgasłe Kochanie
za całą synowską miłość
modlitwa:
Daj wieczne odpoczywanie[9].

Trzy lata po śmierci matki, gdy miał już dwanaście lat, umarł jego starszy brat Edmund, dobrze zapowiadający się lekarz miejskiego szpitala w Bielsku. Byli bardzo zżyci. Kiedy już jako Jan Paweł II przemawiał w 1983 roku na Uniwersytecie Jagiellońskim, wspominając swoją matkę i brata, powiedział: „Te wydarzenia głęboko wryły mi się w pamięć. Śmierć brata chyba głębiej niż śmierć matki, zarówno ze względu na szczególne okoliczności, rzec można tragiczne, jak też z uwagi na

[8] Tamże, s. 26.

[9] W o j t y ł a, *Poezje i dramaty*, s. 11.

moją większą już wówczas dojrzałość”[10]. Edmund Wojtyła zmarł zarażony szkarlatyną od swojej pacjentki, zaledwie dwa lata po ukończeniu studiów.

Gdy Karol miał 19 lat wybuchła wojna. Wraz z ojcem mieszkali już wówczas w Krakowie na ul. Tynieckiej. Zamknięto Uniwersytet Jagielloński, aresztowano profesorów. Śmierć, okupacyjny terror, nieustanne zagrożenie, stały się chlebem powszednim. Młody Wojtyła był wówczas pracownikiem kamieniołomów w Zakrzówku, gdy w mroźne lutowe popołudnie 1941 roku, po powrocie z pracy, zastał swego ojca martwego. Zmarł na atak serca. Karol miał wówczas niespełna dwadzieścia jeden lat. „Nigdy nie czułem się tak samotny” — wspomina po latach, przywołując pamięcią tamte chwile.

W maju 1942 roku, podczas ulicznej łapanki, został aresztowany przez gestapo. Zwolniono go, ponieważ posiadał dokument stwierdzający, że pracuje w ważnej dla przemysłu niemieckiego fabryce. Większość wówczas aresztowanych wywieziono do Oświęcimia. Dwudziestu pięciu z nich stanęło pod obozową ścianą śmierci.

W lutym 1944 roku, gdy wracał z pracy, potrąciła go niemiecka ciężarówka. Upadł, uderzając głową w krawężnik. Stracił przytomność. Gdyby nie pomoc życzliwych ludzi, pożegnałby się z życiem.

W sierpniu tego roku, w parę dni po wybuchu powstania warszawskiego, Niemcy obawiając się podobnego zrywu w Krakowie, zorganizowali w całym mieście masową łapankę. Aresztowano wówczas około 8 tysięcy osób. Obława dotarła także na ul. Tyniecką. Żołnierze i policjanci weszli do budynku, gdzie mieszkał Karol, jednakże dziwnym zrządzeniem Opatrzności ominęli jego mieszkanie.

To przedziwne doświadczenie kruchości życia ludzkiego, poczucie niepewności i zagrożenia, samotność, przy jednoczesnej potrzebie jakiegoś trwałego punktu odniesienia pośród całej wojennej przygodności, stanowiły niezwykły kontekst, w którym przyszło młodemu Karolowi zetknąć się z Janem od Krzyża. W jego tekstach znalazł niezwykłą wizję ludzkiej egzystencji, widzianej w perspektywie najbardziej ostatecznych wymiarów, które przybierały doczesną formę w wezwaniu do zjednoczenia z Chrystusem w miłości. Realizacja tegoż wezwania wiodła właśnie przez oczyszczające cierpienie, opuszczenie i ciemność.

[10] Cyt. za: S z u l c, dz. cyt., s. 71.

Jakże łatwo było wejść w klimat nocy mistycznych, opisywanych w dziełach św. Jana, gdy na co dzień doświadczało się bolesnego mroku okupacyjnej rzeczywistości. W tak złożonych okolicznościach krystalizowało się także ostateczne powołanie młodego aktora Teatru Rapsodycznego. „Wobec szerzącego się zła i okropności wojny sens kapłaństwa i jego misja w świecie stawały się dla mnie nadzwyczaj przejrzyste i czytelne" — napisze kilkadziesiąt lat później[11].

Wprawdzie z wstąpienia do Karmelu nic nie wyszło, jednak kontakt z Janem Tyranowskim i poznanie przez niego św. Jana od Krzyża, wejście w atmosferę głębokiego życia wewnętrznego, pozwoliło Karolowi Wojtyle odkryć swoje powołanie do kapłaństwa. Św. Jan od Krzyża zatem towarzyszył przyszłemu Papieżowi od niemalże pierwszego kroku, jaki ten postawił na drodze powołania kapłańskiego.

Poza tym trzeba pamiętać, że Karol Wojtyła był młodym poetą, szczególnie wrażliwym na słowo. W pismach hiszpańskiego mistyka, a szczególnie w jego poezji, odkrył osobliwe piękno przemawiające doń z niezwykłą siłą. Było to piękno nie tylko formy, ale także i treści, która wynosiła ludzkiego ducha na szczyty istnienia.

„Jeszcze przed wstąpieniem do tajnego seminarium — wspomina po latach — czytałem dzieła tego mistyka, zwłaszcza poezje. W tym celu nauczyłem się też języka hiszpańskiego, aby móc czytać dzieła św. Jana w oryginale. To był bardzo ważny etap w moim życiu"[12]. Był to nie lada wyczyn, zważywszy na fakt, że hiszpańskiego uczył się sam oraz że język św. Jana od Krzyża nie należy do najłatwiejszych — jest to hiszpański złotego wieku z XVI stulecia, brzmiący dziś już nieco archaicznie.

Jak bardzo ta poezja mistyczna była inspirująca, świadczy chociażby lektura poematu *O Bogu ukrytym*, który Karol Wojtyła napisał jesienią 1944 roku. Jego analiza ukazuje całe bogactwo motywów i tematyki zaczerpniętej z poezji św. Jana od Krzyża, którą młody poeta nie tylko czytał, ale zapewne także czynił przedmiotem swych medytacji.

To umiłowanie pism mistyka zza Pirenejów, prócz niewątpliwego podziwu, znalazło swój konkretny wyraz również w obszernym eseju zatytułowanym: *Analiza wiary według św. Jana od Krzyża. Wiara jako*

---

[11] Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica*, s. 34.

[12] Tenże, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 115.

środek zjednoczenia duszy z Bogiem. Esej ten Karol Wojtyła opublikował wiosną 1946 roku.

Zaledwie dwa tygodnie po swoich święceniach kapłańskich, które przyjął 1 XI 1946 roku, jako neoprezbiter, ks. Wojtyła został wysłany do Rzymu, gdzie podjął studia na dominikańskim uniwersytecie „Angelicum". Tam, pod kierunkiem słynnego o. Reginalda Garrigou-Lagrange, napisał pracę doktorską, której dał tytuł *Zagadnienie wiary u św. Jana od Krzyża*. Po jej pomyślnej obronie w czerwcu 1948 roku, nie uzyskał jednak tytułu doktora teologii, ponieważ według obowiązujących na „Angelicum" przepisów, warunkiem jego przyznania było wydrukowanie pracy, a ks. Wojtyłę nie było na to stać. Przyznano mu go rok później na Uniwersytecie Jagiellońskim, kiedy był już wikarym w Niegowici. Tak więc praca o wierze u św. Jana od Krzyża była broniona na dwóch uniwersytetach.

Chociaż dalsze zainteresowania naukowe ks. Wojtyły poszły raczej w kierunku filozofii niż teologii i mistyki, to jednak spotkanie z dziełami św. Jana od Krzyża wpisało się już na trwałe w wewnętrzny krajobraz krakowskiego kapłana, biskupa, metropolity i kardynała. Szczególnie stało się to widoczne, gdy po latach przyszło mu z wysokości Piotrowej Katedry, przypomnieć nieprzemijające wartości myśli Świętego z Fontiveros. Uczynił to po mistrzowsku we wspomnianym już Liście Apostolskim napisanym w 400-rocznicę śmierci św. Jana od Krzyża.

Tę samą doskonałą znajomość pism Doktora Mistycznego spotykamy również w książce *Przekroczyć próg nadziei*. Już sama analiza indeksu nazwisk osób wymienionych w tej publikacji przez Ojca świętego, wskazuje na dość uprzywilejowaną pozycję Jana do Krzyża. Największą ilość razy Papież odwołał się do autorytetu świętych Apostołów Piotra i Pawła, których imiona wymienione zostały odpowiednio 10 i 18 razy. Następnie 9 razy pojawia się imię św. Tomasza z Akwinu, jednego z największych teologów i filozofów Kościoła. Zaraz za nim, św. Jana od Krzyża, wspomnianego 6 razy. Można powiedzieć, że tylko 6 razy, ale gdy weźmiemy pod uwagę, że imię św. Augustyna pojawia się 2 razy, św. Franciszka z Asyżu 3 razy, a św. Ignacego Loyoli jeden raz, to wówczas widzimy, że św. Jan od Krzyża jest dla Papieża kimś ważnym. Jan Paweł II wspomina go między innymi, pisząc, że „[...]

pełnię modlitwy osiąga człowiek nie wtedy, kiedy najbardziej wyraża siebie, ale wtedy, gdy w niej najpełniej staje się obecny sam Bóg"[13].

Polemizując z buddyzmem, z proponowaną przezeń koncepcją nirwany i oderwania się od świata — stanu doskonałej obojętności wobec świata, jako kulminacji duchowego procesu — cytuje znany fragment komentarza do schematu Góry Karmel — Góry Doskonałości, stanowiący swoiste streszczenie jednego z najważniejszych dzieł św. Jana od Krzyża. Na tym przykładzie ukazuje, że oczyszczenie i oderwanie od świata nie jest celem samo w sobie. To stwierdzenie służy mu do podkreślenia oryginalności mistyki chrześcijańskiej w stosunku do buddyzmu. Pisze: „Te klasyczne teksty Jana od Krzyża bywają nieraz rozumiane na azjatyckim Wschodzie jako potwierdzenie dla tamtejszych metod ascetycznych. Jednakże Doktor Kościoła nie proponuje samego tylko oderwania się od świata. Proponuje oderwanie się od świata dla zjednoczenia z tym, co jest poza-światowe, a to, co jest poza światowe, nie jest «nirwaną», ale jest Osobą, jest Bogiem. Zjednoczenie z Nim urzeczywistnia się nie na drodze samego oczyszczenia, ale przez miłość. Mistyka karmelitańska zaczyna się w tym miejscu, w którym kończą się rozważania Buddy i jego wskazówki dla życia duchowego. Św. Jan od Krzyża widzi w oczyszczeniu czynnym i biernym duszy ludzkiej, w owych swoistych nocach ciemności zmysłów i ducha, przede wszystkim przygotowanie do tego, ażeby duszę ludzką mógł przeniknąć żywy płomień miłości"[14].

Do tego „płomienia miłości" nawiąże raz jeszcze, odpowiadając na pytanie o istnienie życia wiecznego. Przyjdzie mu tutaj z pomocą mistyczne doświadczenie św. Jana od Krzyża. „Jakimś szczególnie przekonującym argumentem za czyśćcem [...] stały się dla mnie dzieła mistyczne św. Jan od Krzyża — pisze, wspominając zapewne czasy, gdy beztrosko mógł oddawać się ich lekturze — «Żywy płomień miłości», o którym mówi, jest przede wszystkim oczyszczający. Mistyczne noce, o których ten wielki doktor Kościoła pisze w własnego doświadczenia, są poniekąd tym, czemu odpowiada czyściec. Bóg przeprowadza człowieka przez taki wewnętrzny czyściec całej jego zmysłowej i duchowej natury, ażeby go doprowadzić do zjednoczenia z sobą. Nie stajemy tutaj

[13] Tamże, s. 35.

[14] Tamże, s. 78.

tylko wobec sądu. Stajemy wobec potęgi samej miłości. To miłość przede wszystkim sądzi. Bóg, który jest miłością, sądzi przez miłość. Ta miłość domaga się oczyszczenia, zanim człowiek dojrzeje do tego zjednoczenia z Bogiem, które jest ostatecznym celem jego powołaniem i przeznaczeniem”[15].

Powyższe słowa Papieża, będące niezwykle trafną syntezą mistyki św. Jana, ukazują także ważne miejsce, jakie ona zajmuje w papieskim widzeniu świata. Właśnie broniąc chrześcijaństwa jako dynamicznej wizji rzeczywistości, jako religii Bożego i ludzkiego działania, cytuje znane *adagium* mistrza Karmelu: „Pod wieczór będą cię sądzić z miłości, naucz się kochać, jak Bóg chce być kochany i zapomnij o sobie”. Odwołuje się również do znanego tekstu z *Pieśni duchowej*, gdy stara się „usprawiedliwić” milczenie Boga ową pełnią objawienia, jaka została nam już dana w Chrystusie Jezusie, który jest „jakby ogromną kopalnią z mnogimi pokładami skarbów, w jakie choćby się nie wiem jak wgłębiało, nie znajdzie się kresu i końca”[16].

Wprawdzie w opublikowanej ostatnio encyklice *Fides et ratio*, poświęconej relacjom między wiarą a rozumem, Ojciec święty nie powołuje się na autorytet Doktora Mistycznego, ale być może dlatego, że już to uczynił, omawiając dokładnie tę samą kwestię we wspomnianym już Liście Apostolskim. Czytamy tam między innymi: „Może dziwić, że doktor wiary i ciemnej nocy podkreśla z takim zaangażowaniem wartość rozumu ludzkiego. Do niego bowiem należy słynna maksyma: «Jedna myśl człowieka warta jest więcej niż cały świat, przeto tylko Bóg jest jej godzien». Wyższość człowieka, istoty rozumnej, w stosunku do całej rzeczywistości ziemskiej, nie powinna rodzić w nim pragnienia panowania nad światem, lecz raczej kierować go ku jego własnemu celowi, do zjednoczenia z Bogiem, do którego upodabnia się w godności. Dlatego też, w sferze wiary nie ma miejsca na pogardzanie rozumem, ani na opozycję między rozumnością ludzką a przesłaniem Bożym. [...] Wiara się wciela i działa w człowieku, bycie racjonalnym [...]; teolog i człowiek wierzący nie mogą wyrzekać się swojej rozumności, lecz raczej powinni otwierać ją na horyzonty tajemnicy”[17].

---

[15] Tamże, s. 141.

[16] Tamże, s. 106-107.

[17] J u a n P a b l o I I, *San Juan de la Cruz*, s. 12.

Cytowane wyżej fragmenty raz jeszcze ukazują, jak bardzo głęboko Jan Paweł II zakorzenia się w Janie od Krzyża, nie bez słuszności zatem nazwał go swoim „przyjacielem i mistrzem".

Jednym z najbardziej charakterystycznych rysów duchowej sylwetki Ojca świętego jest jego oddanie modlitwie. Kiedy w 1994 roku amerykański tygodnik „Time" ogłosił Jana Pawła II człowiekiem roku, w artykule poświęconym jego osobie napisano, że „modlitwa bardziej niż jedzenie i picie jest siłą podtrzymującą życie tego Papieża"[18].

Bez wątpienia byłoby przesadą stwierdzenie, że to św. Jan od Krzyża nauczył Karola Wojtyłę modlitwy. Nie miniemy się jednak z prawdą sądząc, że to właśnie on ukazał mu ostateczne wymiary kontemplacji, jej niezwykłe zakorzenienie w „najgłębszych istnościach" ludzkiej duszy i jej moc jednoczenia z Bogiem, stanowiącą eschatologiczne usensownienie ludzkiej egzystencji. „On podejmuje decyzje na kolanach" — czytamy we wspomnianym już wydaniu specjalnym „Time"[19]. Owo głębokie życie modlitwy, które św. Jana od Krzyża doprowadziło na szczyty mistycznego zjednoczenia z Chrystusem, jest nierozdzielnym elementem osobowości Ojca świętego.

Pora więc postawić pytanie, kim był św. Jan od Krzyża i co o nim wiemy?

Mówi się o nim „największy święty pośród poetów i największy poeta pośród świętych". Juan de Yepes, bo tak brzmi jego rodowe nazwisko, urodził się w roku 1542 w kastylijskiej miejscowości Fontiveros. Utraciwszy w dzieciństwie ojca, żyje z matką w bardziej niż skromnych warunkach. Oddany do przytułku, pracuje najpierw w szpitalu, następnie w rozmaitych rzemiosłach, wreszcie przechodzi naukę gramatyki w kolegium jezuitów. Ze szkoły tej wynosi kulturę humanistyczną i pierwsze szlify filozoficzne.

Mając lat 21 wstępuje do karmelitów i przyjmuje imię Jan od św. Macieja. Po odbyciu studiów filozoficzno-teologicznych na uniwersytecie w Salamance, przyjmuje święcenia kapłańskie mając 25 lat. Tylko opatrznościowe spotkanie ze św. Teresą, która zjednała go rozpoczętemu przez siebie dziełu reformy zakonu, powstrzymało go od ucieczki do kartuzów. W 1568 roku, zaledwie w rok po święceniach kapłań-

[18] J. E l s o n, *Lives of the Pope*, „Time", Dec. 26 1994 — Jan 2 1995, s. 64.

[19] Tamże.

skich, wraz z dwoma towarzyszami składa ślubowanie zachowania pierwotnej reguły karmelitańskiej w całej ścisłości i przyjmuje imię Jan od Krzyża. Ma wówczas 26 lat. Niestety nie dane mu było zbyt długo cieszyć się zaciszem domu w Durvelo, gdzie mieścił się pierwszy klasztor karmelitów bosych. Rosnące potrzeby dynamicznie powiększającej się rodziny zakonnej, sprawiły, że musi on objąć urząd mistrza nowicjatu, a następnie rektora kolegium w Alcalà, po czym, wezwany przez św. Teresę, podejmuje obowiązki spowiednika przy klasztorze karmelitanek w Avila.

Na skutek konfliktu natury prawnej między dwiema władzami zakonnymi, jako buntownik, a w rzeczywistości ofiara zawikłanego prawodawstwa, wtrącony zostaje do więzienia w karmelitańskim klasztorze w Toledo. Nieludzkie traktowanie, (przez dziewięć miesięcy był zamknięty w małej i ciemnej celi o wymiarach 2 na 3 m), rozterki i upokorzenia, z karami cielesnymi włącznie, nie zdołały złamać w nim wierności ideałom, za którymi poszedł. Dla św. Jana od Krzyża, toledańskie uwięzienie było nie tylko czasem fizycznych utrapień, ale i także okresem bolesnego doświadczania duchowych oczyszczeń, które na kształt „nocy ciemnej" ogarniały jego duszę. Owe doświadczenia, prowadzące w konsekwencji do mistycznych zaślubin, zapoczątkowały duchowe promieniowanie jego osoby. Dość powiedzieć, że miesiące spędzone w więzieniu paradoksalnie zaowocowały najpiękniejszymi strofami poezji, którą znawcy języka zaliczają do pereł hiszpańskiej liryki. Chodzi tu przede wszystkim o utwór *Noc ciemna* oraz liczącą 40 strof *Pieśń duchową*.

Po dramatycznej ucieczce z więzienia i okresie powrotu do pełni sił fizycznych, piastuje kilkakrotnie urząd przeora w zakładanych przez siebie klasztorach, zostaje mianowany wikariuszem prowincjalnym oraz definitorem generalnym.

Powstanie nowych rygorystycznych prądów w dopiero co zreformowanym zakonie i zdecydowana postawa Jana od Krzyża, broniącego krzywdzonych niesłusznymi decyzjami, sprawiają, że ten, od którego rozpoczęła się reforma, zostaje teraz odsunięty od wszelkich urzędów i zesłany do klasztoru w Ubeda. W międzyczasie zapada na zdrowiu i umiera 14 XII 1591 roku, w wieku 49 lat.

Badacze życia i działalności św. Jana od Krzyża są zdania, iż pisarstwo było dla niego zajęciem drugorzędnym i prawie marginesowym.

Nie pisał on z rozkazu, jak św. Teresa, lecz pod naciskiem przyjaznych i podziwiających go osób. Stronice jego dzieł zapełnione są pismem pospiesznym, tak jakby ich autor nie zastanawiał się nad ich znaczeniem dla przyszłości.

Spuścizna literacka Jana od Krzyża obejmuje głównie cztery obszerne traktaty o życiu duchowym, będące *de facto* komentarzami do skomponowanych wcześniej utworów poetyckich. Są to: *Droga na Górę Karmel*, *Noc ciemna*, *Pieśń duchowa* i *Żywy płomień miłości*. Ponadto znajdujemy jeszcze kilkanaście utworów poetyckich: zbiór *Rad i wskazówek*, których największa część nosi tytuł *Słowa światła i miłości* oraz niewielki zbiór korespondencji.

Osiemdziesiąt cztery lata po śmierci, św. Jan od Krzyża został wyniesiony na ołtarze, a w 1927 roku papież Pius XI ogłosił go Doktorem Kościoła powszechnego.

Jako ciekawostkę lub pewne *polonicum* związanie z postacią św. Jana od Krzyża, można dodać, że autorem pierwszego łacińskiego tłumaczenia jego dzieł, które rozpowszechniło jego myśl poza granice krajów romańskich, był polski karmelita o. Andrzej od Jezusa.

Świadectwo wielkości św. Jana od Krzyża wydane przez jednego z najwybitniejszych papieży w historii Kościoła, świadomość roli, jaką tenże święty odegrał w jego życiu, każe nam, żyjącym w tej epoce poszukiwania nowych dróg, a także epoce szczególnych pokus przeciw wierze, szukać w św. Janie od Krzyża, wzorem naszego rodaka na Stolicy Piotrowej, przewodnika, ukazującego ostateczne wymiary naszego życia i jasne światło na drodze ku Bogu w trzecim tysiącleciu.